

FILSAFAT POLITIK

Negara Dalam Bentangan
Diskursus Filosofis



PENERBIT LEDALERO
MAUMERE

*Die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden
Dämmerung ihren Flug*
~ G.W.F. Hegel ~

Otto Gusti Madung

FILSAFAT POLITIK
Negara Dalam Bentangan
Diskursus Filosofis

Prolog:
Dr. Mikhael Dua

Epilog:
Gabriel Lele, PhD

FILSAFAT POLITIK

Negara Dalam Bentangan Diskursus Filosofis

Penulis: Otto Gusti Madung

Tata Letak: Charissa Publisher (charissapublisher@yahoo.com)

Desain Sampul: Charissa Publisher (charissapublisher@yahoo.com)

Hak cipta dilindungi undang-undang

Dilarang mengutip atau memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku ini tanpa izin tertulis dari Penerbit LEDALERO

Cetakan I: Agustus 2013

Penerbit LEDALERO

Anggota IKAPI

Seminari Tinggi Ledalero

Maumere - Flores, NTT 86152

Telp: (0382) 22898, Fax; (0382) 22898

email: ledaleropublisher@yahoo.com

website: www.penerbitledalero.com

Perpustakaan Nasional: Katalog Dalam Terbitan (KDT)

FILSAFAT POLITIK

Negara dalam Bentangan Diskursus Filosofis

Cet. I - Maumere: Penerbit LEDALERO, 2013.

140 mm x 210 mm, xxiii + 280 hlm.

ISBN: 978-979-9447-04-3

1. Filsafat I. Judul

II. Otto Gusti Madung

Dicetak oleh:

Solusi Offset

Jln. Wulung, RT. 07, RW. 56, Pandean,

Condong Catur, Yogyakarta

Telp. (0274) 6411861, Fax: 0274 6411861

Prakata

Sejak karya legendaris Platon, *republik*, hingga diskursus kontemporer seputar teori keadilan dan demokrasi, filsafat politik mengembangkan refleksi filosofis otonom dalam disiplin ilmu filsafat. Filsafat politik bukan ilmu politik empiris yang cepat tanggap terhadap persoalan politik aktual. Karena itu filsafat politik sering dipandang sebagai disiplin ilmu abstrak dan tak punya relevansi untuk agenda politik kekuasaan sehari-hari. Seorang filsuf politik pasti sulit dijadikan konsultan partai.

Namun di tengah sebuah era di mana pemahaman tentang politik sedang dikaburkan dan dideterminasi oleh praktik politik yang diwarnai tipu muslihat, perebutan kekuasaan dan korupsi, sebuah refleksi mendasar tentang konsep politik menjadi penting. Refleksi filosofis mengembalikan kesadaran kita kepada pemahaman politik yang sesungguhnya. Seperti *actus* refleksi filosofis pada umumnya, kegiatan refleksi filsafat politik tak pernah mendahului peristiwa, tapi selalu datang kemudian setelah kejadian berlalu. Karena itu filsafat politik tak pernah dapat mendidik orang untuk menjadi peramal, apalagi menjadi dukun politik. Atau dalam bahasa filsuf G.W.F. Hegel, filsafat politik itu ibarat “burung hantu dewi Minerva yang mulai mengepakkan sayapnya setelah matahari terbenam ditelan bumi”.

Buku filsafat politik ini tak mungkin dapat diterbitkan tanpa bantuan sejumlah orang. Karena itu terima kasih patut saya haturkan kepada semua mahasiswa STFK Ledalero yang pernah mengikuti kuliah filsafat politik (etika sosial) pada

saya. Diskusi-diskusi hangat di ruang kuliah telah memperluas bentangan wawasan dan memperdalam substansi uraian dalam buku ini. Juga terima kasih untuk lembaga STFK Ledalero yang memberikan kesempatan kepada saya untuk “sport otak” di mimbar-mimbar kuliah STFK Ledalero.

Terima kasih berlimpah juga saya haturkan kepada kedua rekan intelektual, Mikael Dua dan Gabriel Lele, yang di tengah kesibukan luar biasa sebagai dosen Universitas Atmajaya Jakarta dan Universiata Gajah Mada Yogyakarta masih bersedia menulis prolog dan epilog buku ini. Kedua rekan ini memberi bobot analisis baru bagi karya ini.

Marx dalam hal ini benar, refleksi filosofis tak lebih dari pantulan basis ekonomis. Tanpa bantuan finansial dari sejumlah orang yang berbaik hati buku ini pun tak mungkin hadir di ruang publik pembaca. Untuk itu tak lupa saya panjatkan terima kasih berlimpah untuk Prokur Misi SVD Austria dan pasangan Ibu Rose dan Bapak Ling dari San Diego, Amerika Serikat yang telah membiayai penerbitan buku ini. Terima kasih khusus untuk sama saudara Alex Sila, SVD, misionaris Amerika Serikat, yang telah menjembatani persahabatan saya dengan Rose dan Ling.

Semoga buku ini dapat mengambil bagian dalam diskursus publik tentang persoalan-persoalan politis kebangsaan guna membangun tatanan hidup bersama yang beradab, adil dan demokratis.

Ledalero, Awal Juli 2013
Otto Gusti Madung

Daftar Isi

Prakata	v
Daftar Isi	vii
Prolog	xi
Bab I Pengertian	1
Bab II Prinsip-Prinsip Filsafat Politik	7
2.1. Konsep Dasar Legitimasi Negara	7
2.1.1. Hukum Kodrat dan Positivisme Hukum	9
2.1.2. Individualisme versus Kolektivisme	11
2.1.3. Liberalisme versus Perfeksionisme	13
2.1.4. Rangkuman	15
2.2. Lima Model Klasik Alasan Berdirinya Negara	17
2.2.1. Model Eudaimonistis	17
2.2.2. Utilitarisme	21
2.2.3. Model Teori Kontrak Strategis Thomas Hobbes	26
2.2.3.1. Vita, Karya dan Latar Belakang Historis Pemikiran	28
2.2.3.2. Konsep Antropologi Hobbes	30
2.2.3.3. Kondisi Alamiah: <i>Bellum omnium contra omnes</i>	34
2.2.3.4. Keadilan Alamiah, Kooperasi dan Negara	38
2.2.3.5. Kontrak, Pelimpahan Wewenang dan Kesatuan Politis	43
2.2.3.6. Hak-hak Soverenitas dan Kewajiban Warga	45
2.2.4. Model Teori Kontrak Moral	51
2.2.5. Model Komuniter Intersubjektif	53

Bab III Antropologi Politik	55
Bab IV Peran-Peran Legitim Negara	67
4.1. Jangkauan Kewenangan Negara	67
4.1.1. Tugas Negara	67
4.1.2. Jangkauan Tugas Negara	68
4.1.3. Negara Kuat versus Negara Lemah	69
4.2. Institusi, Kuasa dan Individu	70
4.2.1. Persoalan Institusi	70
4.2.2. Peran Institusi	73
4.2.3. Etika Individual dan Etika Institusi	74
4.2.4. Kekuasaan	74
4.3. Tugas dan Batas Kewenangan Negara	79
4.4. Pembagian dan Kontrol Kekuasaan	87
4.4.1. Pembagian Kekuasaan	87
4.4.2. Federalisme dan Subsidiaritas	89
4.4.3. Media Massa, Nalar Publik dan Civil Society	91
4.4.4. Civil Disobedience	95
4.5. Rangkuman	98
Bab V Teori Demokrasi	101
5.1. Kekuatan dan Titik Lemah Demokrasi	101
5.2. Bentuk-Bentuk Negara dan Utopia	103
5.3. Totalitarisme dan Demokrasi	114
5.3.1. Totalitarisme Multiwajah	114
5.3.2. Teori Demokrasi	122
5.3.2.1. Konsep Demokrasi Liberal	122
5.3.2.2. Konsep Demokrasi Republikan	123
5.3.2.3. Konsep Demokrasi Kooperatif	125
5.3.2.4. Konsep Demokrasi Epistemologis	126
5.3.2.5. Konsep Demokrasi Teori Ilmu Pengetahuan	127
5.3.2.6. Demokrasi Deliberatif	129
5.4. Catatan Penutup	130

Bab VI Prinsip-Prinsip Normatif	135
6.1. Konsep Normatif versus Regularitas dan Faktisitas	135
6.1.1. Makna Normativitas	135
6.1.2. Niklas Luhmann: Menolak Normativitas	137
6.2. HAM, Martabat Manusia dan Kebebasan	139
6.2.1. Hak-Hak Asasi Manusia	139
6.2.1.1. Pemangku Hak-hak Asasi Manusia	145
6.2.1.2. Substansi HAM	146
6.2.1.3. Penanggung Jawab Pemenuhan Hak	148
6.2.2. Martabat Manusia	149
6.2.3. Kebebasan	158
6.3. Keadilan, Kesetaraan dan Pengakuan	159
6.3.1. Keadilan dan Kesetaraan	159
6.3.1.1. John Rawls	161
6.3.1.2. Robert Nozick (1938-2002) dan Teori Keadilan Libertarian	166
6.3.1.3. Amartya Sen	174
6.3.2. Pengakuan	175
Bab VII Memetakan Konteks Filsafat Politik	179
7.1. Persoalan Konteks	179
7.2. Nationstate, Komunitas Tradisional dan Minoritas	181
7.2.1. Identitas Nasional dan Tradisi	181
7.2.2. Liberalisme versus Patriotisme	184
7.2.3. Komunitarisme	185
7.2.3.1. Pengertian	185
7.2.3.2. Komunitarisme Alasdair MacIntyre	189
7.2.3.3. Komunitarisme Michael Walzer	192
7.2.3.4. Catatan Kritis	195
7.2.3.5. Komunitarisme dan Pancasila	198
7.2.4. Multikulturalisme	209
7.3. Keadilan Gender	212

Bab VIII Nationstate, Demokrasi dan Globalisasi	221
8.1. Negara Dunia (Weltstaat)	225
8.2. Republik Global (Weltrepublik)	230
8.3. Demokrasi Kosmopolitan	234
8.4. Global Governance	237
Epilog: Negara dalam Pusaran Perubahan Global	241
Kontradiksi Kontemporer	241
Less Government, more governance?	245
Memperkuat Negara, mengawal demokrasi	253
Penutup	261
Daftar Pustaka	265
Biografi Penulis	277

Prolog

*Dr. Mikhael Dua**

Perpolitikan Indonesia memiliki wajah baru sejak reformasi tahun 1998. Meskipun cita-cita reformasi belum seluruhnya terlaksana, karena ketidakberdayaan dalam mengatasi kolusi, korupsi, dan nepotisme, politik Indonesia memasuki periode baru yang produktif dalam mengembangkan demokrasi. Meskipun tahun 1998 belum banyak diakui oleh sejarawan sebagai tahun revolusi politik dan sosial, secara sosial politik turunnya Soeharto pada tahun tersebut dapat dilihat sebagai tonggak baru untuk masa depan Indonesia yang lebih demokratis.

Pergerakan politik tersebut berbeda dengan yang dikembangkan periode-periode sebelumnya. Sejak kemerdekaan hingga akhir tahun 1960-an, politik menjadi sebuah pergumulan menghadapi musuh bersama seperti kolonialisme dan komunisme. Dalam persetujuan politik kawan lawan, Soekarno dan Soeharto ditantang untuk menjadi penguasa politik dengan kemampuan untuk mengambil keputusan-keputusan politik menghadapi musuh-musuh negara. Dalam menghadapi tantangan-tantangan tersebut, mereka diperlengkapi dengan semacam 'infallibilitas' sehingga apa pun keputusan politik yang mereka ambil mendapat tanggapan positif dari rakyat kebanyakan, dan para pengkritiknya dengan mudah diidentifikasi sebagai lawan politik juga. Di masa jayanya Soekarno dan Soeharto

dipandang sebagai semacam dewa dan memiliki identitas sebagai sang penguasa politik untuk Indonesia.

Namun demikian garis-garis perpolitikan kawan lawan tersebut semakin lama semakin meredup. Didukung oleh pergerakan internasional runtuhnya tembok Berlin pada akhir tahun 1980-an ditambah lagi dengan krisis ekonomi dan moneter yang mengguncangkan Asia Tenggara tahun 1997, seluruh gestur politik kawan lawan menjadi tidak dapat dipertahankan lagi. Di bawah payung gerakan demokrasi, hak-hak asasi manusia dan pemberantasan korupsi, politik Indonesia memasuki suasana baru yang lebih terbuka sehingga banyak pihak yang sebelumnya diam terhadap politik sekarang dapat menampilkan diri sebagai peserta aktif politik baik di organisasi politik maupun di organisasi non politik. Politik menjadi sebuah pasar yang terbuka bagi tawaran ideologi, baik yang profan maupun yang religius, baik yang bertendensi nasionalis maupun yang bertendensi global internasional.

Dalam suasana politik yang lebih terbuka tersebut, konsep politik pun berubah. Politik tidak lagi dilihat sebagai panglima yang menentukan bidang-bidang lain seperti ekonomi, keuangan, budaya, dan *entertainment*. Dalam suasana yang lebih liberal dewasa ini kedudukan sang penguasa politik tidak lebih tinggi dari pemegang otoritas di bidang-bidang lain. Politik telah mengubah wajahnya dan menjadi masalah praktis yang membutuhkan keterlibatan banyak orang. Suasana ini benar-benar fenomenal sehingga sebuah 'perseteruan melawan konsep politik'¹ kawan lawan benar-benar terjadi. Dalam relasi dengan bidang-bidang lain, politik bahkan harus menggunakan bahasa bisnis atau kebudayaan. Dalam interaksi tersebut politik kadang-kadang dimengerti sebagai manajemen

¹Carl Schmitt, *Politische Theologie, Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Cetakan ke 7 (Berlin: Duncker & Humboldt 1996), hlm. 68

penyelenggaraan negara tanpa monopoli dalam mengambil keputusan-keputusan untuk bangsanya.

Tema-tema yang diangkat buku ini mengarahkan perhatian kita pada pergeseran politik dari pemahaman mengenai politik sang penguasa kepada politik demokratis tersebut. Dengan memberikan judul anak judul “Negara dalam Bentangan Diskursus Filosofis” secara tegas penulis buku ini ingin berbicara tentang negara dan bentuk-bentuknya seperti demokrasi sebagai institusi politik. Dengan memperkenalkan tokoh-tokoh filsafat politik modern seperti Thomas Hobbes, J. Rousseau, dan John Locke buku ini cenderung mendekati politik dari persepektif teori kontrak sosial di mana penyelenggaraan kekuasaan negara tunduk pada kehendak rakyat sebagai komponen paling menentukan bagi otoritas dan wibawa politik penyelenggara negara.

Dalam konteks teori kontrak sosial tersebut para filsuf politik modern yakin bahwa keadaan alamiah bukanlah sesuatu yang ideal. Dibutuhkan negara sebagai institusi politik yang mengakhiri keadaan alamiah yang bebas tak terkendali, egoistis dan mau menang sendiri. Namun, dalam perspektif teori kontrak sosial tersebut, negara dibangun di atas persetujuan yang dilakukan antara penguasa dengan mereka yang dikuasai, dan bahwa persetujuan tersebut sewaktu-waktu dapat dipertanyakan kembali jika penguasa sebagai pemangku kontrak sosial tersebut tidak menjalankan amanat kontrak. Demikian argumentasi John Locke dalam *Second Treatise* yang terbit tahun 1689.

Dalam latar belakang pemikir-pemikir modern tersebut tidak heran jika Immanuel Kant menyebut negara sebagai

institusi perdamaian yang mengakhiri segala bentuk pertentangan dan perang yang sudah menjadi lumrah dalam kondisi pra-negara. Kant sendiri cukup lugas mengungkapkan keadaan alamiah tidak lebih dari situasi tanpa kontrol karena egoisme tiap-tiap orang, tiap-tiap suku, dan tiap-tiap organisasi. Keadaan alamiah tersebut serba tidak pasti karena konflik, permusuhan dan perang dapat terjadi sewaktu-waktu.² Situasi perang tersebut tidak akan dapat diatasi jika tidak ada sebuah negara sebagai sebuah institusi-pemaksa yang mendesak setiap orang untuk tunduk pada struktur hukum. Kant percaya, dalam negara sebagai institusi perdamaian tersebut “tidak ada lagi perang antara aku dan kamu, antara negara dan negara.”³ Dalam institusi perdamaian tersebut, setiap orang dilindungi oleh negara atas dasar hukum.

Dengan memberikan tempat pada hukum sebagai dasar bagi negara, Kant melangkah lebih jauh dari yang dipikirkan oleh para pemikiran kontrak sosial, terutama Thomas Hobbes. Hobbes masih melihat tugas negara hanya sebatas menghentikan perang dan konflik-konflik dengan segala kekuasaan yang ia miliki. Untuk itu negara harus dipimpin oleh negarawan yang kuat yang memiliki kekuasaan absolut agar rakyat tunduk pada kepentingan-kepentingan negara. Kant tentu tidak menyangkal pentingnya penyelenggara kekuasaan negara. Namun kekuasaan negara tidak harus absolut. Dalam pandangan Kant, perdamaian tidak saja datang dari pembatasan perang oleh kekuasaan negara, tetapi juga dari ketaatannya pada tertib hukum. Bagi Kant, dinamika kekuasaan dan kekerasan pada keadaan alamiah tidak dapat diatasi dengan kecerdasan negarawan, tetapi oleh konstitusi yang disepakati rakyat.⁴ Sebagai sebuah institusi perdamaian,

²Immanuel Kant, *Zum Erwigen Frieden*, bab 2

³Ibid

⁴Ibid

negara itu sendiri memiliki asas-asas sebuah republik, yaitu tunduk pada prinsip kebebasan setiap warga sebagai manusia, tunduk pada aturan-aturan yang berlaku dalam sebuah masyarakat tertentu (anggota sebuah masyarakat), dan tunduk pada hukum persamaan (sebagai warga negara) di hadapan konstitusi.⁵ Dengan karakteristik negara republik tersebut, Kant mengakui prinsip kontrak sosial sebagaimana dikembangkan oleh J. Rousseau bahwa hanya dalam sebuah negara hukum yang demokratis perdamaian dapat terwujud.

Apa yang dikemukakan oleh Kant tersebut dengan cara yang lain dijelaskan oleh filsuf-filsuf Yunani, terutama Aristoteles. Dalam analisisnya mengenai bentuk-bentuk negara, Aristoteles membuat pembedaan yang tegas antara bentuk negara yang benar yaitu monarki, aristokrasi, dan negara konstitusional dan bentuk deviasi negara yang benar yaitu tirani, oligarki dan demokrasi. Dalam format bentuk-bentuk negara tersebut demokrasi tidak otomatis menjadi sebuah bentuk negara yang baik jika tidak ada hukum di dalamnya. Aristoteles menulis, “Karena dalam demokrasi yang berdasarkan hukum, warga negara mendapat tempat istimewa, dan di sana tidak ada demagog. Tetapi di mana hukum tidak berkuasa, di sana demagog muncul.”⁶ Dengan perkataan lain, hukum menjadi sebuah syarat penting dalam sebuah negara. Bagi Aristoteles kebebasan, hak-hak dasar, kepercayaan dan harga diri warga negara merupakan sebuah taruhan bagi politik yang sehat. Tanpa basis tersebut sebuah negara sebagai sebuah institusi politik dapat menjadi mala petaka bagi kemanusiaan.

Pemikiran Aristoteles yang memberikan perhatian pada prinsip *the rule of law* telah mengalami perkembangan pesat dewasa ini. Pemikiran ini menginspirasi para pemikir seperti Thomas Jefferson dan de Tocqueville. Terutama, pemikiran

⁵Ibid.

⁶Aristoteles, *The Politics*, 1292

Aristoteles ini menginspirasi Hannah Arendt dalam ulasanya mengenai totalitarisme modern yang muncul pada awal dan pertengahan abad ke-20 (Perang Dunia I dan Perang Dunia II). Dalam analisisnya mengenai munculnya totalitarisme negara, Arendt menegaskan bahwa sang rezim yang totaliter dapat muncul kapan saja. Ia dapat melakukan apa saja untuk membangun dirinya sebagai penguasa dengan melakukan “pembunuhan atas pribadi manusia,”⁷ karena sasaran terakhir dari totalitarisme adalah kematian sang manusia moral. Ia adalah pembunuh jiwa dan sekaligus penyangkal identitas yang unik dari tiap-tiap individu. Untuk mencegah manusia menjadi mayat hidup tersebut, Arendt mengusulkan agar proses diferensiasi subyek manusia dengan segala identitasnya menjadi agenda utama negara. Negara, demikian Arendt, harus tunduk pada konstitusionalisme yang memberikan ruang bagi kebebasan, hak-hak dasar rakyat sebagai warga negara, dan tanggung jawab mereka dalam kehidupan mereka sehari-hari. Tujuan konstitusi, dalam pandangan Arendt, tidak hanya sekedar membatasi kekuasaan sebagaimana dibicarakan oleh para pemikir teori kontrak sosial, tetapi lebih dari itu menciptakan kekuasaan sebagai pusat komunikasi dan dialog antara warga.⁸

Lalu apa artinya politik jika negara masih dilihat sebagai model untuk menjelaskan politik? Dapatkah pengertian politik berbeda dari pengertian negara? Bagaimana jika dikatakan bahwa tanpa konsep politik negara kehilangan jiwanya, dan karena itu pengertian politik memiliki cakupannya sendiri.

⁷Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (London: Secker and Warburg, 1951), hlm. 451

⁸Hannah Arendt, *On Revolution* (London: Penguin books 1977), hlm. 149

Pertanyaan-pertanyaan ini menyentuh inti persoalan mengenai otonomi politik. Secara samar-samar gagasan otonomi politik ini pernah dikemukakan oleh Carl Schmitt, seorang filsuf politik asal Jerman pertengahan abad ke-20. Dalam bukunya yang berjudul *Der Begriff des Politischen*, Schmitt membuat perbedaan antara politik dan negara. Ia menulis: “Pengertian negara mengandaikan pengertian politik.”⁹ Dalam penjelasannya, Schmitt mengatakan bahwa kita sulit mengidentifikasi konsep politik dengan negara karena negara bisa menyangkut orang dan masyarakat, organisasi pemerintahan, tanah air yang tidak seluruhnya berhubungan dengan politik. Meskipun negara memonopoli gagasan politik, politik tetap memiliki kriterianya sendiri.

Schmitt sendiri memiliki kriteria sendiri untuk mengidentifikasi apa yang ia maksud dengan politik, dan kriteria yang dimaksud adalah pemilahan kawan dan lawan.¹⁰ Kebijakan menaikkan harga bahan bakar minyak misalnya belum tentu menjadi sebuah keputusan politik jika argumentasi di belakangnya adalah perhitungan-perhitungan ekonomi dan pertimbangan-pertimbangan sosial. Kebijakan tersebut baru dapat dikatakan sebuah tindakan politik jika kebijakan tersebut menjadi sebuah keputusan yang memiliki implikasi mengikat kawan dan sekaligus juga menimbulkan perseteruan dari pihak lawan yang memiliki pilihan-pilihan ideologis yang benar-benar berbeda. Berdasarkan pemilahan tersebut setiap usaha pengidentifikasian lawan membawa implikasi perang, konflik, dan pelbagai bentuk perseteruan lainnya. Sebaliknya pengidentifikasian kawan bakal menentukan kerja sama, kesatuan dan persatuan.

⁹Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen* (Berlin: Duncker & Humboldt, 1963), hlm. 20

¹⁰Ibid., hlm. 23-27

Namun, dewasa ini deskripsi Schmitt tentang politik sebagai pemilahan politik kawan lawan tersebut mendapat kritik tajam dewasa ini. Pemilahan kawan lawan bukanlah sebuah model bagi pengertian politik dewasa ini. Dalam masyarakat demokratis, politik merupakan sebuah praksis kehidupan yang dibangun di atas dialog. Partai-partai politik modern memahami diri mereka bukan sebagai perhimpunan antara kawan atau antara lawan, tetapi sebagai organisasi dengan komitmen atau cakrawala ideologis yang terbuka untuk didialogkan dengan cakrawala ideologis lain. Karena itu bukan sesuatu yang aneh jika partai-partai politik yang bertentangan ideologis dapat membangun kerja sama dalam bidang-bidang ekonomi, sosial, dan budaya.

Namun demikian, kritik terhadap gagasan politik kawan lawan Schmitt tersebut tidak dapat menyembunyikan kenyataan bahwa politik merupakan sebuah tindakan untuk mempertahankan atau memperluas kekuasaan sebagaimana diandaikan oleh Schmitt di mana perang dan konflik merupakan implikasi-implikasi penting dari pemisahan kawan lawan. Juergen Habermas pernah menulis implikasi dari pemisahan kawan tersebut: “Keadaan perang pada umumnya merupakan prasyarat politik. Kebanyakan negara merupakan negara dalam keadaan pertarungan. Politik merupakan seni yang dapat diteliti dan dipelajari dari sebuah strategi pelaksanaan kekuasaan.”¹¹ Dengan komentar ini, Habermas memahami logika Schmitt bahwa politik berurusan dengan keadaan bahaya kekuasaan dengan segala kemungkinan seperti konflik, persetujuan, dan perang. Tujuan dan sarana politik adalah berusaha sejauh dapat untuk mempertahankan dan memperluas kekuasaan.

Namun logika tersebut mengandung bahaya. Karena keadaan bahaya perang merupakan kenyataan riil politik, maka

¹¹Jurgen Habermas, *Theorie untuk Praxis. Sozialphilosophische Studien* (Frankfurt/Main: Reclam 1993, hlm. 56

pertanyaan paling penting dalam filsafat politik bukanlah bagaimana mempertahankan dan memperluas kekuasaan, melainkan alasan-alasan paling mendasar mengapa kita perlu mempertahankan dan memperluas kekuasaan. Karena itu tidak heran jika dalam politik modern pertanyaan bagaimana (cara) dinomorduakan terhadap pertanyaan tujuan mempertahankan kekuasaan. Karya Machiavelli “Sang Penguasa” mencoba mengungkapkan ambisi politik tersebut. Dalam politik, demikian Machiavelli, satu-satunya hal yang menjadi persoalan sang penguasa adalah menentukan pilihan atas cara-cara mempertahankan kekuasaan. Dan itu adalah kecerdasan. Seorang penguasa, demikian Machiavelli, tidak memiliki kebaikan sebagai manusia, karena untuk mempertahankan kekuasaan ia harus melawan “kesetiaan dan kepercayaan, belarasa dan agama.”¹² Ini adalah sebuah ungkapan paling provokatif dalam pemikiran modern tentang politik. Politik memiliki rasionalitasnya sendiri yang membuat ia beda dari bidang-bidang lainnya.

Schmitt dan Machiavelli tentu saja memahami bahwa sejarah politik sebagai praxis penyelenggaraan kekuasaan. Kecerdasan untuk memenangkan kepentingan kekuasaan merupakan cita-cita seorang penguasa. Politik tidak lebih dari pertempuran kekuasaan, di dalamnya semua diisinkan. Atau dalam kata-kata Machiavelli: “Manusia harus tahu, bahwa ada dua cara dalam bertempur; yang satu bertempur dengan aturan dan yang lain dengan senjata. Yang pertama disebut moral manusia, yang lain adalah moral binatang. Akan tetapi karena yang pertama tidak pernah terjadi, maka manusia menggunakan dengan segala macam cara untuk memilih cara yang kedua. Seorang penguasa harus menjadi manusia yang dapat bermain sebagai binatang. Apa yang akan memenangkan

¹²Niccolo Machiavelli, *Der Fuerst*. Sebuah terjemahan Jerman oleh Friedrich von Oppeln-Bronikowski (Frankfurt/Main, 1990), hlm. 88

pertempuran politik, tidak lebih dari kecerdasan. Itu adalah kebaikan politik.”¹³

Apa yang dikemukakan oleh Machiavelli tersebut di atas memiliki dampak yang besar tidak hanya menyangkut konsep tentang sang penguasa, tetapi secara lebih luas menyangkut konsep tentang politik itu sendiri. Dengan cukup tegas Machiavelli menegaskan bahwa politik tidak lebih dari ‘seni tipudaya sebagai kunci mendapatkan hasil,’ di dalamnya kecerdasan dilihat sebagai keutamaan politik. Maka melalui Machiavelli politik mengalami transformasi dan mengandalkan kecerdasan dan otonomi sendiri. Politik menjadi netral terhadap agama dan terhadap norma-norma moral. Pemikiran Politik Machiavelli ini membongkar asumsi Aristoteles yang melihat politik sebagai masalah praktis dan karena itu memiliki dimensi etis. Dalam *Politik*, Aristoteles menulis: “Tetapi satu-satunya keutamaan yang khusus dimiliki seorang penguasa adalah kebijakan praktis; keutamaan-keutamaan yang lain harus dimiliki baik oleh penguasa dan rakyat. Keutamaan dari seorang rakyat bukanlah kebijakan praktis tetapi pendapat yang benar; ia sama seperti seorang pembuat suling, sementara penguasa adalah ia yang meniupnya.”¹⁴ Dalam pertimbangan Machiavelli, politik tidak memiliki hubungan yang erat dengan pertanyaan bagaimana harus menjadi manusia yang baik sebagaimana dipikirkan oleh Aristoteles.

Dengan penegasan baru mengenai kecerdasan politik, Machiavelli ingin berbicara tentang politik sebagai sebuah wilayah yang otonom, yang memiliki kebenarannya sendiri. Seluruh diskusi mengenai hal ini tentu tidak dapat dipisahkan dari semangat renaissans dari banyak bidang kehidupan untuk memisahkan diri dari agama dan moralitas. Sebagaimana

¹³Ibid., hlm. 86

¹⁴Aristoteles, *Politik*, 1277b25f

ekonomi, politik ingin memisahkan diri dari penilaian normatif dengan tujuan untuk memahami realitas politik sebagai kenyataan empiris yang netral. Dalam perspektif otonomi politik tersebut tidaklah heran jika Immanuel Kant yang memiliki perhatian pada hubungan antara politik dan moral masih memberikan penegasan mengenai keberdikian politik tersebut. Ia menulis dalam *Zum ewigen Frieden*: “Politik menyatakan: ‘hendaklah cerdas seperti ular;’ moral menyatakan: ‘dan tanpa kesalahan seperti merpati.’”¹⁵ Dengan catatan ini Kant memahami bahwa renaisans dalam politik pantas dihargai. Karena itu kecerdasan sebagai keutamaan politik tidak dapat didiskreditkan.

Namun demikian, Kant juga menambahkan bahwa kecerdasan politik tidak absolut. Selain kecerdasan masih diperlukan “aturan kecerdasan” yang memungkinkan kecerdasan politik tidak sampai membebankan kemanusiaan. Dengan motif tersebut Kant membuat perbedaan antara kecerdasan dunia dan kecerdasan pribadi. Yang pertama adalah kecerdasan sebagai manusia untuk memberikan pengaruh pada orang lain agar yang bersangkutan dapat memanfaatkan pengaruhnya tersebut. Yang kedua adalah pengertian atau pengetahuan yang dimiliki seseorang yang menyatukan sebuah rencana untuk kepentingannya sendiri. Bagi Kant kecerdasan politik pada dasarnya memiliki hubungannya dengan moral ketika kecerdasan politik tersebut tidak serta merta menjadikan orang lain “semata-mata sebagai sarana” untuk kepentingannya sendiri.¹⁶

Schmitt dan Machiavelli memiliki sumbangan yang penting untuk memahami politik sebagai masalah praktis

¹⁵Immanuel Kant, *Zum ewigen Frieden*, AA VIII, 370

¹⁶Thomas Katter, *Politik, Recht, Geschichte zur Einheit der politischen Philosophie Immanuel Kants* (Wuerzburg: Koenighausen und Neumann, 1999), hlm. 42

yang otonom dengan kecerdasannya sendiri. Dengan menolak intervensi moral dalam politik, Machiavelli sebenarnya mengundang refleksi lebih serius tentang apa artinya moral politik agar moralitas politik tidak naif terhadap kecerdasan politik itu sendiri. Dengan asumsi ini saya kira penting kita memperhatikan hubungan antara politik dan etika. Dalam *Etika Nikhomakhos* Aristoteles memberikan peringatan bahwa “banyak orang dirusakkan oleh uang mereka sendiri dan sebagian lain oleh keberanian mereka sendiri. Karena itu, dalam membicarakan masalah ini (politik) dan berargumentasi berdasarkan bukti-bukti ... kita harus puas dengan sebuah kerangka yang lebih luas mengenai kebenaran.¹⁷ Aristoteles menjelaskan bahwa dalam politik sering terdapat bias-bias yang datang dari kebiasaan dan praktek-praktek yang tidak dapat dipertanggungjawab. Dalam latar belakang tersebut kita membutuhkan standard-standard yang tetap. Ia menggagas agar etika menjiwai hukum dan hukum menjiwai seluruh sistem sosial, politik, dan moral tempat di mana setiap orang hidup.

Pemikiran dasar Aristoteles ini ingin menegaskan bahwa refleksi etika politik tidak dapat diabaikan dalam politik sebagai tindakan praksis. Dewasa ini, pemikiran Aristoteles tersebut menjadi alasan-alasan pokok sehingga hampir setiap negara di dunia berbicara tentang sistem moral, sosial, dan politik berdasarkan refleksi yang mendalam tentang penghargaan terhadap martabat manusia, tanggung jawab dan keadilan. Refleksi semacam ini tidak hanya penting untuk mengkritik korupsi politik yang kerap dipraktekkan di atas bias-bias kekuasaan dan ideologis, tetapi juga penting untuk secara positif membangun sistem politik, sosial dan moral yang baik. Dalam Politik, Aristoteles menegaskan bahwa etika menjadi alasan paling mendasar mengapa kita mencari bentuk

¹⁷Aristoteles, *Nichomachean Ethics*, buku I, bab 3

negara yang baik: bentuk negara yang baik menjadi syarat bagi kehidupan yang baik sebagai manusia dan sebagai warga negara karena institusi negara memiliki hubungan dengan ekonomi, seperti masalah sistem produksi, kerja, uang, perdagangan dan perhambaan. Dan karena politik memiliki hubungan yang erat dengan bagaimana hidup sebagai manusia, Aristoteles melihat etika sebagai bagian penting dari politik dan sebaliknya, politik menjadi bagian dari etika.¹⁸

Tugas politik ke depan terbentang luas. Setelah membebaskan diri dari polarisasi kawan lawan yang mempengaruhi seluruh gagasan politik masa lampau, Indonesia memiliki sebuah tugas baru membangun gagasan politiknya sendiri. Pemikiran-pemikiran modern yang menekankan dimensi dialog, hukum dan hak-hak asasi manusia masih memiliki relevansinya dewasa ini karena itu pemikiran politik kita seharusnya lebih luas dari kategori institusional, yaitu negara. Politik memiliki makna sebagai praksis hidup bersama antara manusia. Dalam makna yang kedua ini politik memiliki hubungan dengan dunia kehidupan, budaya dan agama sebuah masyarakat.

Selama politik berurusan dengan kekuasaan bukan mustahil dalam demokrasi pun muncul demagog-demagog sebagaimana dicemaskan oleh Plato, Aristoteles, dan Hannah Arendt. Sebaliknya, kebudayaan dan agama dapat menjadi inspirasi bagi kehidupan politik yang baik sebagaimana dipikirkan oleh Hans Kueng dalam *Friedenpolitiknya*.¹⁹

***Dr. Mikhael Dua** – Kepala Pusat Pengembangan Etika dan Dosen Tetap untuk Filsafat Ilmu dan Etika Keilmuan untuk bidang rekayasa teknik pada Fakultas Teknik Universitas Katolik Atma Jaya Jakarta.

¹⁸T. A. Sinclair, "Introduction" dalam Aristoteles, *The Politics* (London: Penguin Books, 1992), hlm. 25

¹⁹Hans Kueng dan Dieter Senghaas, *Friedenpolitik, Ethische Grundlagen internationalen Beziehungen* (Muenchen: Piper, 2003).

Bab I

Pengertian

Titik tolak setiap refleksi filsafat politik adalah konsep tentang negara. Negara merupakan institusi yang memiliki kekuasaan yang luar biasa, baik dalam arti positif pun negatif. Dengan banyak cara negara menguasai dan memengaruhi kehidupan manusia pada tataran individual dan kolektif. Dahsyatnya kekuasaan negara ini, menyebabkan filsuf Thomas Hobbes menamai negara *deus mortalis*.¹ Sebab, kekuasaan negara ibarat dewa fana, namun *omnipotens*. Negara punya kuasa menarik pajak, membuat aturan wajib militer, menjaga keamanan nasional, mengumumkan perang, menjatuhkan hukuman penjara, melindungi hak-hak konstitusional warga, menata sistem pendidikan dan kesehatan. Bahkan tak jarang negara juga menetapkan undang-undang bernuansa diskriminatif atau mengumumkan suatu kelompok agama tertentu sebagai ajaran sesat.²

Filsafat politik merupakan satu cabang dari filsafat moral (praktis) yang merefleksikan secara ilmiah-filosofis persoalan institusi dan organisasi kenegaraan. Maka dalam tradisi,

¹Bdk. Thomas Hobbes, *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates (1651)*, hrsg. v. Iring Fischer, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1966, hlm. 134

²Bdk. Stephan Leibfried und Michael Zürn, "Vorwort", in: idem (Hrsg.), *Transformationen des Staates?*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006, hlm.

filsafat politik dikenal juga dengan nama filsafat negara (*Staatsphilosophie*).³ Refleksi tentang negara perlu dibuat, sebab dalam sejarah negara tidak selalu ada dan tidak semua manusia atau kelompok budaya hidup dalam negara. Namun menarik untuk ditelaah bahwa hampir semua peradaban tua yang sudah maju selalu berhubungan dengan model-model organisasi kenegaraan yang kompleks. Akan tetapi fakta sejarah masa lalu belum menjadi jaminan bahwa di masa depan negara akan selalu eksis atau pemahaman politik yang kita miliki tak perlu lagi direvisi.

Konsep negara sesungguhnya baru muncul di awal abad modern.⁴ Karya-karya Niccolo Machiavelli (1469-1528) telah berjasa memperkenalkan konsep negara (*lo stato*) dan dalam pertarungan wacana teori politik menundukkan konsep-konsep Latin seperti *regnum*, *res publica* atau *imperium*.

Apa itu negara? Sosiolog Max Weber (1864-1920) dalam karyanya *Politik als Beruf* mendefinisikan negara sebagai institusi kekuasaan politik yang memiliki monopoli menetapkan undang-undang dan kewenangan menggunakan instrumen pemaksaan (kekerasan fisik) dalam lingkup wilayah geografis tertentu.⁵ Menurut Weber sebuah negara memiliki dua unsur konstitutif yakni teritorium dan kekuasaan (*Gewalt*). Georg Jellinek kemudian menambahkan elemen konstitutif ketiga yakni warga bangsa (*Staatsvolk*).⁶

³Bdk. Reinhold Zipelius, *Allgemeine Staatslehre*, München: Beck Verlag, 1991, hlm. 5

⁴Bdk. Vitorio Hösele, *Moral und Politik. Grundlagen einer politischen Ethik für das 21. Jahrhundert*, München: Beck Verlag, 1997, hlm. 54-55

⁵Bdk. Max Weber, *Politik als Beruf* (1919), dalam: Max Weber, *Schriften 1894-1922*, Ausgewählt von Dirk Kaesler, Stuttgart: Albert Kröner Verlag, 2002, hlm. 513

⁶Bdk. Georg Jellinek, *Allgemeine Staatslehre* (1900), dikutip dari Vitorio Hösele, *op. cit.*, hlm. 546

Dewasa ini setiap negara modern sekurang-kurangnya harus memenuhi empat syarat utama yakni:⁷ *Pertama*, unsur teritorial. *Kedua*, penduduk. *Ketiga*, memiliki pemerintahan yang berdaulat. Pemerintahan berdaulat berarti memiliki hak dan kewenangan untuk mengeluarkan undang-undang dan memaksakan pelaksanaannya. Kewenangan tersebut *dibangun* di atas sistem hukum yang didukung oleh birokrasi, sistem kepolisian dan militer. Pemerintahan berdaulat juga memiliki *Gewaltmonopol* (kewenangan menggunakan kekerasan fisik) yang mendapat legitimasi demokratis dari warga negara. *Keempat*, negara harus merdeka secara politis dan kedaulatannya diakui secara internasional.

Secara formal filsafat politik atau filsafat negara berbeda dari ilmu politik atau sosiologi. Filsafat politik tidak secara langsung meneliti materi empiris seperti halnya ilmu politik atau sosiologi. Ilmu politik meneliti bentuk-bentuk pemerintahan dan negara yang riil, perkembangan dan peristiwa-peristiwa politis, partai-partai politik, organisasi dan institusi politik serta keyakinan-keyakinan politis yang berkembang dalam masyarakat. Objek penelitian sosiologi adalah aspek-aspek empiris kehidupan sosial seperti misalnya posisi sosial para penganggur atau imigran, relasi gender, perkembangan cara-cara hidup baru atau tren-tren baru dalam budaya kaum muda. Sementara itu filsafat politik membahas pertanyaan-pertanyaan dasariah dan prinsip-prinsip yang berkaitan erat dengan soal-soal dalam ilmu politik dan sosiologi.⁸

Filsafat politik juga berkaitan erat dengan tiga disiplin filsafat praktis lainnya yakni filsafat moral, filsafat sosial dan filsafat hukum. Yang mempertemukan ketiganya adalah perspektif normatif yang menjadi titik tolak analisis. Sudut

⁷Bdk. Vitorio Hösele, *op. cit.*, hlm. 590-603

⁸Bdk. Christoph Horn, *Einführung in die Politische Philosophie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2003, hlm. 8

pandangan normatif berbeda dari sisi tilik deskriptif dalam filsafat teoretis. Filsafat teoretis berhubungan dengan realitas dalam pengertian bahwa ia meneliti jaringan struktur dunia, pengetahuan, logika dan bahasa. Sementara itu filsafat praktis mendiskusikan standar-standar yang diterima umum sebagai kriteria untuk mengubah dunia. Filsafat teoretis berurusan dengan yang faktis, sementara filsafat praktis berkaitan dengan yang kontrafaktis atau preskriptif.⁹

Dibandingkan dengan etika dasar atau filsafat moral, filsafat politik merupakan sebuah disiplin yang lebih khusus. Filsafat moral membahas persoalan-persoalan etika individual seperti bagaimana seorang harus bertindak dalam situasi tertentu atau konsep hidup baik apa serta hidup macam mana yang harus saya jalankan? Sementara itu filsafat politik membedah soal-soal etis institusional.

Namun pertimbangan-pertimbangan etika dasar cukup memengaruhi filsafat politik. Pengaruh yang sama juga berasal dari filsafat sosial dan filsafat hukum. Filsafat sosial membuat refleksi atas persoalan-persoalan seputar intersubjektivitas, identitas dan yang lain, dunia kehidupan, relasi pribadi dan konteks, kekuasaan dan otoritas dan ciri-ciri modernitas. Filsafat hukum mengajukan pertanyaan tentang legitimasi hukum, sumber dan konstruksi hukum atau tentang legitimasi prinsip-prinsip peradilan. Jadi tampak jelas kalau batasan antara ketiga disiplin ini sangat tipis.

Persoalan utama filsafat politik ialah bahwa ia berada dalam arus tegangan antara yang normatif dan realitas politik yang keras. Sebagai sebuah disiplin filsafat, filsafat politik selalu berorientasi pada tatanan normatif kontrafaktis yang sering kali berseberangan dengan realitas politik. Ambil saja contoh penghargaan terhadap hak-hak asasi manusia di tengah

⁹Bdk. *Ibid.*, hlm. 9

maraknya pelanggaran HAM dalam tataran politik praktis. Tentu “normatif” di sini bukan berarti utopia, melainkan “prinsip regulatif” yang mengarahkan praksis politik.

Filsafat politik memiliki sejarah yang panjang. Hampir semua filsuf klasik memberikan kontribusi bagi sejarah filsafat politik. Konsep dan model-model utama filsafat politik tak dapat dipisahkan dari nama-nama besar seperti Platon, Aristoteles, Agustinus, Thomas Aquinas, Ockham, Hobbes, Locke, Spinoza, Hume, Rousseau, Kant atau Hegel. Salah satu tugas penting filsafat politik kontemporer ialah menafsir kembali para pemikir klasik tersebut.¹⁰

Sejarah filsafat abad ke-20 menampilkan catatan buram bagi perkembangan filsafat politik. *Pertama*, filsafat politik tidak mendapat perhatian sama sekali dalam mazhab hermeneutis-fenomenologis Husserl dan Heidegger. Heidegger menolak secara tegas orientasi praksis dan aspek normatif filsafat politik. Baru kemudian murid Heidegger, Hannah Arendt (1906-1975), kembali memberi perhatian cukup pada tema-tema filsafat politik.

Kedua, dalam tradisi logis-empiris Lingkaran Wina dan Wittgenstein filsafat politik juga mengalami marginalisasi. Alasannya, dalam mazhab ini norma-norma etis dipandang sebagai fenomena ekspresif subjektif atau dimengerti sebagai permainan bahasa komunitarian semata. Karl Popper (1902-1994) merupakan kekecualian dalam mazhab ini.

Mazhab Frankfurt kemudian membangun relasi yang khas dengan tradisi filsafat politik terutama dengan persoalan-persoalan normatif. Refleksi Teori Kritis Mazhab Frankfurt atas totalitarisme, kapitalisme, pencerahan dan modernitas seperti dapat kita temukan dalam karya-karya Max Horkheimer (1895-

¹⁰Bdk. Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie. Antike und Mittelalter*, Tübingen: A. Franke Verlag, 2002

1973) dan Theodor W. Adorno (1903-1969) sesungguhnya tidak bersandar pada pendekatan normatif. Refleksi mereka lebih didasarkan pada ikhtiar untuk menganalisis hubungan kausal antara model otoritas dan model ekonomi, hubungan alam, subjektivitas dan masyarakat. Baru kemudian Jürgen Habermas (1929) membangun tradisi yang menghidupkan kembali paradigma normatif dalam filsafat politik. Dalam dunia anglosakson paradigma normatif dikembangkan oleh kaum utilitarian.

Dengan latar belakang historis seperti ini tentu saja sebuah kejutan dalam filsafat politik abad ke-20 ketika karya John Rawls (1921-2002) *A Theory of Justice* pertama kali muncul di pentas sejarah pemikiran politik pada tahun 1971. Rawls membawa perubahan paradigma dalam filsafat politik lewat pendekatan normatif dan antiutilitaristis.¹¹ Ia juga menghubungkan filsafat politik dengan teori permainan, ilmu ekonomi, sosiologi dan ilmu-ilmu humaniora. Sejak itu berkembang pelbagai paradigma dalam filsafat politik.

¹¹Bdk. Will Kymlicka, *Politische Philosophie heute*, Frankfurt am Main: Campus Verlag, 1996 (1990), hlm. 54 dst

Bab II

Prinsip-Prinsip Filsafat Politik

2.1. Konsep Dasar Legitimasi Negara

Negara merupakan sebuah organisasi kekuasaan yang legitim. Sementara itu kumpulan para preman yang juga punya kuasa dan mendiami sebuah teritori misalnya dianggap tidak memiliki kekuasaan yang legitim. Mengapa demikian?

Persoalan seputar legitimasi negara ini diungkapkan secara tepat oleh Aurelius Agustinus: “Kerajaan-kerajaan tanpa keadilan apa itu selain gerombolan-gerombolan perampok? Oleh karena itu halus dan benar jawaban yang diberikan oleh seorang perampok laut kepada Iskandar Agung, sewaktu sang raja bertanya bagaimana dia itu sampai berani membuat laut menjadi tidak aman. Maka orang itu dengan bangga dan terbuka mengatakan: ‘Dan bagaimana engkau sampai berani membuat seluruh bumi menjadi tak aman? Memang, aku dengan perahu kecilku disebut perampok, tetapi engkau dengan angkatan laut besar disebut panglima yang jaya’.”¹²

Maka, pertanyaan filsafat politik ialah, apakah basis tuntutan legitimasi sebuah negara? Apakah yang membedakan negara dari kelompok para preman? Apakah mungkin sebuah negara menjadi tempat bercokolnya para bandit? Apakah alasan sehingga manusia memutuskan untuk memilih negara

¹²*De Civitate Dei IV, 4* (Dikutip dari Franz Magnis-Suseno, *Etika Politik. Prinsip-Prinsip Moral Dasar Kenegaraan Modern*, Gramedia, Jakarta 1999, hlm. 193)

sebagai model organisasi untuk mengatur kehidupan bersama? Pertanyaan-pertanyaan ini dapat dibahas dari dua sudut pandang.¹³ *Pertama*, secara pragmatis entahkah ada faedahnya mendirikan sebuah negara. Apakah ada ciri-ciri antropologis yang mendorong manusia mendirikan negara? Apa keuntungannya mendirikan negara? Apakah ada organisasi alternatif? Bukankah anarki jauh lebih bebas ketimbang hidup dalam sebuah negara?

Kedua, apakah secara etis layak atau bahkan harus didirikan sebuah negara? Apa basis legitimasinya sehingga manusia berkuasa atas manusia yang lain? Apakah secara etis dibenarkan jika manusia dibiarkan berada di bawah institusi kekuasaan, aturan-aturan abstrak dan birokrasi tanpa jiwa?

Jadi pertanyaan tentang legitimasi dapat ditinjau dari segi pragmatis dan etis. Secara historis sesungguhnya organisasi kenegaraan selalu berhubungan dengan sejarah kebudayaan manusia yang beradab. Dewasa ini hampir tak ada kehidupan sosial yang tidak berhubungan dengan negara. Namun argumentasi historis belum menjadi alasan cukup untuk menyelesaikan persoalan filosofis.

Salah satu tugas penting negara ialah memaksa pelaksanaan hukum dan aturan. Pemaksaan ini tentu saja tidak hanya bersifat fungsional, melainkan juga merupakan sebuah tuntutan etis. Negara merupakan instansi satu-satunya yang mampu menyelesaikan konflik kepentingan secara netral dan menghukum segala bentuk kriminalitas atau terorisme berdasarkan prinsip-prinsip hukum yang berlaku. Dari sudut pandang moral satu hal penting lagi ialah perhatian pada aspek jaminan hak-hak konstitusional dan hak-hak asasi manusia. Seiring dengan lahirnya negara jaminan atas hak hidup, hak

¹³Bdk. Christoph Horn, *op. cit.*, hlm.15

integritas atas tubuh, hak kebebasan dan hak milik mendapat kepastian.

Andaikata negara tidak mampu menampilkan diri sebagai garansi hak-hak asasi individu, maka hukum rimbalah yang akan berlaku dalam kehidupan sosial. Apakah secara pragmatis dan etis perlu membuat penilaian atas kinerja negara beserta institusi-institusi penyokongnya? Penilaian pragmatis atas keberadaan negara tidak terlalu sulit karena efisiensi dan efektivitas negara dapat diukur dengan standar-standar objektif. Namun apakah kita juga memiliki kriteria-kriteria moral universal untuk menilai negara-negara? Pertanyaan-pertanyaan ini dibahas dalam pelbagai bentuk legitimasi negara berikut.

2.1.1. Hukum Kodrat dan Positivisme Hukum

Sudah sejak 2500 tahun silam para pemikir politik menciptakan kriteria-kriteria normatif untuk menilai negara. Titik pijak standar-standar normatif tersebut bukan hanya hukum positif, tetapi juga “hukum kodrat” (*Naturrecht*) yang memiliki validitas universal, transhistoris dan transpositif.¹⁴ Tradisi hukum kodrat memiliki arti penting dalam filsafat politik. Dalam sejarah filsafat konsep “kodrat” memiliki arti ganda. *Pertama*, kodrat berarti sesuatu yang sudah ada, alamiah, yang tidak diciptakan oleh manusia. *Kedua*, kodrat juga berarti substansi atau esensi. Kriteria-kriteria moral hukum kodrat pun merujuk pada dua pengertian kodrat ini yakni kenyataan alamiah atau ciri-ciri substansial.¹⁵ Para pemikir Yunani Kuno sebelum Aristoteles memakai konsep hukum kodrat lebih dalam konteks kritik negara daripada legitimasi

¹⁴Otfried Höffe, *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002, hlm. 88

¹⁵Bdk. Vitorio Hösele, *op. cit.* hlm. 777-778

kekuasaan. Menurut mereka negara merupakan ciptaan manusia dan tak sesuai dengan kodrat manusia. Pandangan ini dapat ditemukan di antara kaum sofis seperti Kallikles, Thrasymachos atau Antiphon (abad ke-5 SM). Kritik yang diajukan kaum sofis bertujuan untuk menghapus negara sama sekali atau memperbaiki kondisi negara yang ada. Tentu saja terlalu sederhana untuk mengatakan bahwa kaum sofis memperjuangkan “hukum rimba” sebagai tatanan yang sesuai hukum kodrat.

Namun satu hal perlu digarisbawahi ialah bahwa baru sejak masa Aristoteles (384-322) dan kaum Stoa (abad ke-3 SM) konsep hukum kodrat dipahami sebagai prinsip keadilan fundamental yang mendasari penyelenggaraan negara dan penetapan undang-undang. Konsep ini dikenal dengan *moralisme hukum*. Tafsiran moralisme hukum atas hukum kodrat dalam perkembangan selanjutnya identik dengan hukum kodrat itu sendiri. Pemahaman ini dikembangkan dan disebarluaskan oleh para filsuf politik seperti Cicero, Agustinus, Thomas Aquinas, Francisco Suarez, Hugo Grotius dan Christian Wolff. Para pemikir ini menilai negara dari sudut pandang moral universal.¹⁶

Konsep hukum kodrat berseberangan dengan pelbagai bentuk positivisme hukum. Tesis dasar positivisme hukum ialah, konsep dan validitas hukum harus dirumuskan terlepas dari penilaian moral dan penilaian lainnya.¹⁷ Pandangan ini dikenal juga dengan *tesis pemisahan (Trennungsthese)* karena hukum dan moral dipisahkan satu sama lain. Posisi ekstrem positivisme hukum diasalkan pada Thomas Hobbes (1588-1679).¹⁸ Hobbes berpandangan, otoritas penguasa merupakan basis legitimasi hukum satu-satunya. Dalam karya utamanya

¹⁶Bdk. Otfried Höffe, *loc. cit.*

¹⁷Bdk. *Ibid.*, hlm. 110

¹⁸Bdk. *Ibid.*, hlm. 130

di bidang filsafat politik, *Leviathan*, Hobbes menulis, “*Non veritas, sed auctoritas facit legem*” – “Bukan kebenaran, melainkan kekuasaanlah yang membuat hukum”.¹⁹ Pandangan Hobbes ini tidak dianut lagi pada zaman ini. Dewasa ini positivisme hukum diwarisi dalam paradigma hukum fungsionalistis atau teori sistem.

2.1.2. Individualisme versus Kolektivisme

Seperti sudah dijelaskan, basis legitimasi negara bersifat moral dan pragmatis. Dalam sejarah berkembang dua model legitimasi lainnya yakni individualisme normatif dan kolektivisme. Secara metodis individualisme normatif bertolak dari individu, lalu terarah kepada karakter, kepentingan dan tuntutan-tuntutan bagi individu yang harus dipenuhi oleh negara.

Sementara itu kolektivisme menekankan ketergantungan relatif atau absolut individu dan melegitimasi keberadaan negara sebagai sarana perwujudan kesejahteraan kolektif. Seorang individualis melihat fungsi negara untuk pemenuhan kepentingan individu, sementara kolektivis menjadikan kesejahteraan seluruh sebagai alasan pendirian negara. Jenis-jenis kolektivisme normatif merupakan paradigma yang merumuskan legitimasi negara sebagai realisasi tujuan totalistik yang hanya dicapai lewat keberadaan sebuah negara. Para penganut paham ini yakin kalau negara sangat dibutuhkan untuk penyebaran budaya atau agama tertentu, untuk pembentukan peradaban yang etis atau kemajuan kemanusiaan. Kesejahteraan kolektif dimengerti sekian, seolah-olah terdapat sebuah metaindividu, ratu adil atau *superbody* yang melampaui individu-individu konkret. Ratu adil ini menjadi tujuan segala perjuangan politik dan tampil dalam rupa bangsa, Allah, sejarah

¹⁹Thomas Hobbes, *Leviathan*, *op. cit.*, bab 26

atau kelas proletariat. Dalam paradigma kolektif individu bersifat subordinatif terhadap tujuan kolektif yang menjadi tujuan negara. Bentuk ekstrem dari kolektivisme normatif dikenal dengan *organisme*. Organisme merupakan sebuah ideologi kolektif yang ditaati secara absolut oleh individu-individu dalam negara.

Dalam sejarah pemikiran terdapat tiga macam individualisme normatif.²⁰ *Pertama*, individualisme normatif perfeksionis. Individualisme ini bertolak dari tesis dasar bahwa manusia memiliki karakter atau kemampuan dasar yang dapat dikembangkan secara sempurna. Untuk itu dibutuhkan negara. Kebahagiaan dan hidup baik manusia hanya mungkin terwujud dan berkembang dalam negara. Pencetus utama model individualisme ini adalah Platon dan Aristoteles. Dewasa ini konsep ini diteruskan oleh Martha Nussbaum dan John Finnis.

Kedua, individualisme normatif instrumental. Di sini pembentukan negara merupakan satu model kelicikan atau imperatif rasionalitas strategis semata. Pencetusnya Spinoza dan Thomas Hobbes dan diteruskan oleh pemikir kontemporer seperti Robert Nozick, David Gauthier dan Otfried Höffe.

Ketiga, individualisme normatif yang berorientasi hukum kodrat, rasional dan moral. Menurut pandangan ini, keberadaan negara merupakan perintah akal budi, mandat moral dan bahkan diwajibkan oleh agama. Dalam sejarah pandangan ini pertama kali dirumuskan oleh John Locke dan Immanuel Kant, lalu dilanjutkan dewasa ini oleh Habermas dan John Rawls, kendati keduanya menolak hukum kodrat dan tradisi hukum akal budi.

Pertimbangan kritis patut diajukan di sini jika kita mengkategorikan Platon dan Aristoteles ke dalam kelompok

²⁰Dietmar v. d. Pfordten, *Rechtsethik*, München: Beck Verlag, 2001

individualisme normatif. Sebab, biasanya Platon dan Aristoteles mengajarkan kolektivisme antropologis, pandangan tentang manusia sebagai makhluk sosial. Kendati demikian, keduanya bertolak dari tesis kebahagiaan individu sebagai basis legitimasi pembentukan negara. Jadi keduanya dalam arti tertentu menganut individualisme metodologis. Platon dan Aristoteles juga tidak setuju jika kebahagiaan individual dikorbankan demi kepentingan kolektif.

2.1.3. Liberalisme versus Perfeksionisme

Legitimasi negara juga dapat dijelaskan dalam kerangka distingsi antara liberalisme dan perfeksionisme.²¹ Basis legitimasi keberadaan negara menurut liberalisme ialah jaminan atas kebebasan individual. Sementara itu perfeksionisme meletakkan dasar legitimasi keberadaan negara pada pencapaian sebuah keadaan sempurna yang diinginkan. Sejak Locke dan Kant konsep liberal menempatkan kebebasan individu sebagai titik pusat refleksi filsafat politik. Liberalisme memberikan aksentuasi pada hak-hak individual (HAM, hak-hak konstitusional dan hak berpartisipasi secara politik), kewajiban toleransi dan supremasi hukum dalam negara. Jadi, teori liberal menafsirkan substansi negara sebagai sebuah instrumen kebebasan fungsional demi kepentingan individu. Itu berarti, ruang lingkup kompetensi pengaturan oleh negara harus dan hanya boleh sebatas persoalan-persoalan yang berkaitan dengan kebebasan warga negara.

John Rawls menyebutnya "*Faktum eines vernünftigen Pluralismus*" – "faktum sebuah pluralisme yang rasional".²² Dalam pandangan Rawls, atas dasar kenyataan adanya pelbagai konsep hidup baik yang berbeda dalam masyarakat modern,

²¹Bdk. Christoph Horn, *op. cit.* hlm. 20

²²John Rawls, *Politischer Liberalismus*, Terj. W. Hinsch, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1998, hlm. 13

kita tak boleh menyatakan bahwa individu atau kelompok menyimpang tertentu dianggap jahat. Sebaliknya, pandangan-pandangan yang inkompatibel satu dengan yang lain tersebut semuanya dianggap rasional. Maka, negara tidak pernah boleh mengintervensi pada persoalan-persoalan seputar konsep hidup baik atau kebahagiaan individual. Tugas negara ialah menciptakan jaminan keamanan bagi terbentuknya syarat-syarat formal eksternal agar individu atau kelompok dapat merealisasikan kebahagiaannya dan membangun konsensus dasar yang stabil antara kelompok-kelompok sosial.

Ringkasnya, posisi liberalisme dapat dirumuskan sebagai berikut: kebahagiaan individual tak pernah membenarkan sebuah rezim diktatur, sekalipun diandaikan bahwa rezim diktatur tersebut mampu menciptakan kebahagiaan individu.

Perfeksionisme merupakan antitesis historis atas konsep liberal. Term perfeksionisme juga dijumpai dalam filsafat moral. Dalam filsafat moral, perfeksionisme menggambarkan model refleksi etis di mana individu lewat tindakannya harus mengejar tujuan-tujuan yang bernilai dalam dirinya. Dalam filsafat politik perfeksionisme dipahami sebagai keyakinan di mana tugas negara ialah mewujudkan idealisme kesempurnaan totalistik tertentu. Para pemikir yang melahirkan ide ini adalah Platon, Aristoteles, Thomas Aquinas, Leibnitz, Hegel, Marx dan Nietzsche.

Idealisme kesempurnaan dalam perfeksionisme mengandung empat arti: *Pertama*, tuntutan perwujudan kondisi sosial yang sempurna yang terungkap dalam harmoni sosial dan penghapusan hak milik pribadi atau penerapan egalitarianisme ekstrem. *Kedua*, pembentukan model kekuasaan yang sempurna seperti tampak dalam ide filsuf sebagai raja, teokrasi atau kekuasaan partai sosialis yang totalitaristik. *Ketiga*, pembentukan identitas manusia yang sempurna

seperti terungkap dalam idealisme eugenik, obsesi manusia baru sosialis atau cita-cita manusia super (Übermensch) Nietzschean. *Keempat*, tuntutan dan penyempurnaan warga sebagai individu atau perfeksionisasi karakter tertentu dari warga negara sebagai individu. Model perfeksionisme terakhir mirip dengan liberalisme karena keduanya merupakan bentuk dari individualisme normatif etis.

2.1.4. Rangkuman

Kita telah menjawab pertanyaan tentang basis legitimasi pendirian negara. Namun dalam sejarah juga dikenal teori politik yang tidak memberikan alasan mengapa negara harus ada. Sejumlah teori politik tidak menganggap tema ini sebagai persoalan pokok dalam filsafat politik. Marxisme misalnya mengabaikan sama sekali tema legitimasi negara. Seorang marxis sejati yakin akan determinisme sejarah dan menganggap negara sebagai kejahatan yang harus dipilih dalam aliran arus sejarah kekuasaan dan sosial kemanusiaan.

Salah satu ciri khas filsafat politik Karl Marx (1818-1883) ialah bahwa realitas sosio-politis digambarkan sebagai sebuah peristiwa yang niscaya terjadi yang mengikuti tahap-tahap alur logika sejarah yang ketat. Faktor-faktor penentu alur sejarah tersebut ialah relasi kekuasaan, hak milik dan produksi dalam masyarakat. Karena itu Marx coba menemukan faktor-faktor historis yang secara niscaya melahirkan Revolusi Prancis misalnya. Demikianpun pada masanya ia menganalisis tendensi-tendensi dasar perkembangan guna menunjukkan kalau di masa depan kapitalisme akan ambruk dan akan lahir masyarakat tanpa kelas sebagai akibat dari revolusi kaum proletariat. Individu, ide-ide, sikap dan maksudnya dalam kerangka berpikir Marx tidak relevan baik secara normatif maupun deskriptif. Benar bahwa masyarakat komunis sebagai tujuan akhir sejarah merupakan sesuatu yang diidealkan,

namun Marx mendeskripsikan perkembangan tersebut bukan sebagai sebuah cita-cita melainkan sebagai sebuah prognosis ilmiah.²³

Contoh lain adalah Friedrich Nietzsche (1844-1900) yang membangun teori politik dengan paradigma individualisme tanpa moral. Menurut Nietzsche, bukan manusia biasa, melainkan seorang genius luar biasa yang mampu merumuskan tujuan dalam dirinya. Realitas di balik peristiwa sosio-politik²⁴ sehari-hari dilukiskan sebagai sebuah “kehendak dinamik kekuasaan” yang tampak dalam pertarungan kekuatan-kekuatan untuk merebut kuasa. Dalam pertarungan ini yang kuat akan menang. Kecuali jika ada permainan dari kelompok lemah dan iri hati seperti ditampilkan oleh kekristenan dan sosialisme dalam sejarah peradaban Barat. Nietzsche memperjuangkan permainan yang bebas dan bukan yang bermoral antara kekuatan-kekuatan. Gambaran politik dan masyarakat yang dirancang Nietzsche adalah gambaran yang bebas dari moral dan mengusung kepentingan-kepentingan individu kuat di balik dinamika kekuasaan. Negara adalah sebuah lukisan yang dipaksakan kepada warga oleh seorang genius militer dan politis.

Jean Jacques Rousseau (1712-1778) coba mengembangkan teori legitimasi, tidak cukup mendalam. Menurut Rousseau negara merupakan bagian dari kecelakaan sejarah yang membawa manusia keluar dari keadaan alamiah yang harmonis serta menciptakan situasi dekaden moral masyarakat modern. Baru pada tataran sekunder Rousseau melegitimasi keberadaan negara sebagai instrumen guna menata masyarakat

²³Bdk. Walter Euchner, *Karl Marx*, München: Beck Verlag, 1982, hlm. 80 dst.

²⁴Bdk. Gerhard Volker, *Vom Willen zur Macht. Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsches*, Berlin/New York: Akademie Verlag, 1996

modern yang adalah produk dari kecelekaan sejarah. Dalam kondisi masyarakat kontemporer yang tak menguntungkan, Rousseau ingin menciptakan institusi negara yang harus mentransformasi *bourgeois (homo economicus)* dekaden dan egoistis menjadi *citoyen* yang bermoral dan solider.

2.2. Lima Model Klasik Alasan Berdirinya Negara

Kita telah memperkenalkan beberapa konsep dan posisi filosofis sehubungan dengan legitimasi negara. Pada bagian ini kita akan membedah beberapa model penting alasan berdirinya negara. Dalam sejarah filsafat politik terdapat lima model kajian filosofis yang menjelaskan asal-usul lahirnya negara.

2.2.1. Model Eudaimonistis

Model ini dikembangkan pertama kali oleh Platon dan Aristoteles. Keduanya berpandangan, negara dibutuhkan sebagai syarat mutlak untuk mencapai kebahagiaan (*eudaimonia*) dan pengembangan hidup manusia yang baik. Platon (427-347 SM) menulis tiga karya besar filsafat politik yakni *Politeia* (Republik), *Politikos* (Pemerintah) dan *Nomoi* (Undang-Undang). Ketiga karya ini mengandung konsep politik yang sangat berbeda satu sama lain.²⁵ Tidak jelas pandangan mana yang menjadi keyakinan Platon andaikata ia memang menganut satu teori politik tunggal. Kendatipun demikian satu hal mempertemukan ketiga konsep tersebut: kebahagiaan menjadi basis teori politik. Sebuah kerja sama sosial yang erat merupakan sesuatu yang dasariah dalam teori politik Platon guna mewujudkan kebahagiaan individual. Platon coba membuktikan bahwa relasi kerja sama sosial yang adil merupakan jembatan emas menuju *eudaimonia*. Perkembangan moral sama sekali tidak merusakkan interese

²⁵Henning Ottmann, *Geschichte des politischen Denkens. Die Griechen: Von Platon bis zum Hellenismus*, Bd.1/2, Stuttgart: Metzler Verlag, 2001, hlm. 2

individual, bahkan merupakan unsur dasariah demi terciptanya *eudaimonia*.

Dalam *Politeia*, Platon menjelaskan secara detail bagaimana terbentuknya negara adil yang sempurna.²⁶ Menurut Platon, negara terbentuk karena tak seorang individu pun mampu hidup sendirian. Setiap individu membutuhkan orang lain.²⁷ Berdasarkan prinsip bahwa setiap orang harus melakukan atau mendapatkan apa yang menjadi haknya, maka dibedakan tiga kelas sosial yang dikategorikan secara hierarkis. Kelas tertinggi adalah para filsuf, kelas menengah ditempati kelompok militer dan kelas terendah adalah para petani, tukang, pedagang, dll (kelas pembantu). Di samping itu Platon juga mengemukakan tuntutan yang sengaja diciptakan sebagai provokasi untuk masyarakat Athena waktu itu, yakni: perempuan memiliki posisi yang setara pada kelas filsuf dan militer, penghapusan hak milik pribadi dan keluarga serta kekuasaan para filsuf.

Pada abad ke-20 *Politeia* dicurigai sebagai akar dan penyebar benih-benih totalitarisme. Ia juga dikritik telah mendukung eugenik, manipulasi dan eutanasia. Namun sesungguhnya teori politik Platon tidak dirumuskan sebagai sesuatu yang siap pakai. Sebaliknya ia menegaskan kalau teori politiknya dirumuskan sekian sehingga tak mungkin diterapkan. Jika *Politeia* mengembangkan model kekuasaan yang rasional, maka *Politikos* sebaliknya mengangkat pandangan tentang bentuk negara yang berorientasi pada undang-undang. Menurut *Politikos* kekurangan undang-undang terungkap dalam karakternya yang tidak fleksibel berhadapan dengan keunikan setiap orang dan perubahan waktu. Tanpa cacat tersebut undang-undang sesungguhnya memiliki kualitas lebih daripada filsuf sebagai raja.

²⁶Bdk. *Ibid.*, hlm. 23

²⁷Bdk. Platon, *Der Staat*, Übers. von Otto Apelt, Hamburg: Meiner Verlag, 1989, II, 369b, hlm. 64

Lebih jauh, dalam *Politikos* Platon mengembangkan teori konstitusi bertingkat di mana ia membedakan secara kualitatif enam jenis konstitusi.²⁸ Berdasarkan kriteria dalam menjalankan praktik kekuasaan, dibedakan tiga bentuk negara yakni monarki, oligarki dan demokrasi. Di samping itu prinsip umum berlaku bahwa politik dengan pijakan pada undang-undang dipandang lebih baik daripada anarkisme. Atas dasar prinsip ini, lahirlah sebanyak 2 x 3 bentuk negara. Bentuk negara terbaik adalah monarki atau kekuasaan tunggal yang berpijak pada undang-undang, yang terburuk adalah tyrani atau kekuasaan tunggal tanpa hukum. Urutan kedua terbaik adalah aristokrasi atau pemerintahan oleh kaum bangsawan dan bentuk negara kedua terburuk adalah oligarki atau pemerintahan oleh segelintir orang kaya. Sedangkan urutan ketiga terbaik adalah negara hukum demokratis dan keempat terbaik negara demokratis tanpa hukum.

Dalam *Nomoi* Platon menguraikan prinsip negara hukum secara lebih mendalam. Ia membahas pertanyaan-pertanyaan konkret seputar konstitusi, birokrasi, prosedur pemilihan umum, masalah perdagangan dan ekonomi, distribusi kekayaan, KUHP atau politik luar negeri.²⁹

Aristoteles (384-322 SM) juga mengembangkan teori politiknya dari sudut pandang eudaimonistis. Dengan berpijak pada distingsi antara hidup semata (*zén*) dan hidup baik (*eu zén*) Aristoteles merumuskan tujuan negara sebagai perealisasi hidup baik para warga.³⁰ Untuk memahami pandangan ini perlu dijelaskan dua hal penting. *Pertama*, Aristoteles mengartikan manusia sebagai makhluk sosial (*zôon politikon*)³¹. Manusia

²⁸Bdk. Platon, *Politikos*, Hg. v. Erich Loewenthal, Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 1982, 291c-303d, hlm. 790 dst.

²⁹Bdk. Henning Ottmann, *Geschichte*, Bd. 1/2, *op. cit.*, hlm. 82

³⁰Bdk. *Ibid.*, hlm. 175; Lihat juga Aristoteles, *Politik* III 9, 1280b39 dst.

³¹Bdk. Henning Ottmann, *Ibid.*, hlm.176

hanya dapat merealisasikan dan mengembangkan identitasnya dalam komunitas.

Kedua, Aristoteles menginterpretasi *polis* sebagai struktur sosial satu-satunya yang sesuai dengan kodrat manusia dan tempat di mana manusia dapat mengembangkan potensinya dengan baik.³² Itulah perbedaan *polis* dari bentuk hidup bersama lainnya seperti relasi perkawinan, keluarga dan komunitas suku atau kampung. Komunitas-komunitas sosial kecil ini mengurus hal-hal yang niscaya seperti kebutuhan biologis. Sementara itu komunitas politis bertugas memenuhi pelbagai kebutuhan material dan juga pembentukan karakter warga. Menurut Aristoteles keutamaan-keutamaan intelektual dan moral hanya dapat dipelajari dan dikembangkan di dalam *polis*. Proses pembelajaran dan internalisasi keutamaan-keutamaan tersebut tentu sangat bergantung pada kondisi polis yang ditata secara adil, beradab dan sejahtera. Seperti Platon, Aristoteles juga berpandangan bahwa keutamaan merupakan basis bagi terciptanya *eudaimonia* atau kebahagiaan. Dengan demikian kebahagiaan sebagai perwujudan konsep hidup baik yang totalistik hanya mungkin dicapai dalam sebuah komunitas politis. Komunitas politis tersebut menyediakan segala hak dasar dan membantu individu guna mengembangkan potensi-potensinya.

Konsep politik Platon dan Aristoteles dewasa ini perlu membuktikan bahwa manusia memiliki sejumlah bakat dan potensi yang hanya dapat dikembangkan dalam negara.³³ Kritikan atas konsep ini ialah, manusia modern dalam masyarakat plural tidak memiliki konsep kebahagiaan yang sama yang membutuhkan kehadiran negara. Posisi ini akan didiskusikan lebih jauh dalam pembicaraan tentang basis antropologis kehidupan sosio-politik manusia.

³²Bdk. *Ibid.*, hlm. 173

³³Bdk. *Ibid.*, hlm. 212

2.2.2. Utilitarisme

Secara etimologis utilitarisme diambil dari akar kata Latin *utilis* yang berarti “bermanfaat”. Suatu perbuatan dikatakan baik jika mendatangkan manfaat. Manfaat tidak dimengerti secara egoistis dalam arti manfaat untuk satu dua orang saja melainkan masyarakat secara keseluruhan. Karena itu utilitarisme berpijak pada prinsip moral *the greatest happiness of the greatest number*, kebahagiaan terbesar dari jumlah orang terbesar. Untuk kaum utilitarian misalnya melestarikan lingkungan hidup dipandang baik karena membawa manfaat paling besar untuk umat manusia sebagai keseluruhan, termasuk generasi yang akan datang.³⁴ Kita tentu bisa meraih banyak manfaat dengan menguras sampai habis kekayaan alam di Flores dan Lembata lewat industri pertambangan, tetapi dengan demikian kita merugikan anak-cucu kita. Maka menurut utilitarisme prinsip pembangunan berkelanjutan atau *sustainable development* merupakan tanggung jawab moral kita.

Utilitarisme sebagai prinsip etika dasar memiliki beberapa prinsip dasar³⁵: *Pertama*, kualitas etis suatu perbuatan tidak ditentukan oleh perbuatan itu sendiri (etika deontologis) melainkan oleh konsekwensi atau hasilnya. Karena itu etika utilitarisme juga dikenal dengan nama *konsekwensialisme*. Perbuatan itu adalah baik andaikata dipandang membawa manfaat paling besar, seperti memajukan kemakmuran, kesejahteraan dan kebahagiaan masyarakat. Sebaliknya perbuatan yang memang bermaksud baik tetapi tidak menghasilkan apa-apa, menurut utilitarisme tidak pantas disebut baik. Bukan menepati janji *an sich* adalah baik secara moral, tapi karena hasil baik yang dicapai dengan perbuatan

³⁴Bdk. Kees Bertens, *Pengantar Etika Bisnis*, Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2000, hlm. 66

³⁵Bdk. Otfried Höffe, *Lexikon der Ethik*, München: Beck Verlag, 2008, hlm. 324-325

itu. Demikianpun mengingkari janji, berbohong atau mencuri dianggap buruk secara etis karena akibat buruk yang dibawakannya, bukan karena suatu sifat buruk dari perbuatan-perbuatan itu.

Kedua, kriteria tujuan sebuah tindakan adalah manfaat atau prinsip kegunaan bagi sejumlah besar orang. Prinsip kegunaan dipandang sebagai sebuah kebaikan dalam dirinya. Dengan ini utilitarisme menolak relativisme etis.

Ketiga, nilai tertinggi dan yang baik dalam dirinya adalah pemenuhan kebutuhan-kebutuhan dan interese manusia serta kebahagiaan. Pemahaman tentang apa itu kebahagiaan bergantung pada masing-masing individu. Namun sebuah tindakan membahagiakan jika menciptakan kesenangan dan mengurangi penderitaan.

Keempat, bukan kebahagiaan individu atau kelompok orang tertentu yang menentukan melainkan kebahagiaan terbesar dari jumlah orang terbesar. Bertentangan dengan egoisme, utilitarisme menjadikan kesejahteraan bersama sebagai cita-citanya. Utilitarisme membenarkan secara etis pengorbanan kepentingan atau kenikmatan pribadi demi orang lain.

Biasanya orang mengenal utilitarisme sebagai konsep moral dasar. Tetapi sesungguhnya diskusi seputar utilitarisme juga terdapat dalam filsafat politik. Para filsuf utilitaris klasik seperti Jeremy Bentham (1748-1832), John Stuart Mill (1803-1873) dan Henry Sidgwick (1838-1900) sudah mengembangkan relevansi sosio-politis dari konsep utilitarisme. Pemahaman ini dikembangkan terus pada filsafat politik abad ke-20 hingga dewasa ini.³⁶

Utilitarisme pada prinsipnya bercorak egalitarian dan berorientasi pada negara kesejahteraan. Negara dalam kaca

³⁶Bdk. Christoph Horn, *ibid.*, hlm. 25

mata kaum utilitarian memiliki fungsi kritis guna mendobrak ketaksamaan dan privilese sosial. Seperti sudah dijelaskan sebelumnya, kaum utilitarian berpandangan bahwa intuisi moral kita dapat direkonstruksi secara tepat sekian sehingga kita dapat mengajukan pertanyaan entahkah satuan kegunaan atau manfaat dapat didistribusikan secara wajar atau tidak. Dalam sejarah dikenal empat model penafsiran atas konsep distribusi kegunaan: tafsiran hedonistis (mengartikan kegunaan sebagai kesenangan dan kerugian sebagai rasa sakit), tafsiran kegunaan sebagai kondisi mental yang diinginkan (di sini tidak hanya sebatas kesenangan), tafsiran manfaat dalam arti pemenuhan preferensi-preferensi apa saja dan pengertian manfaat sebagai pemenuhan preferensi-prefensi berbasiskan informasi tentang kesejahteraan.³⁷ Selain itu George Edward Moore juga mengembangkan konsep utilitarisme ideal yang tidak merujuk pada kesenangan (nafsu) dan pemenuhan preferensi, melainkan berpijak pada tindakan moral, cinta dan seni.

Utilitarisme juga dikenal dengan nama konsekuensialisme, sebab kriteria manfaat atau kegunaan diukur dari akibat tindakan setiap individu.³⁸ Takaran kegunaannya ialah apakah akibat sebuah tindakan sanggup memaksimalkan manfaat atau kerugian untuk jumlah terbesar orang. Setiap subjek yang mendapat distribusi manfaat dari sebuah tindakan memiliki posisi yang setara. Prinsip egalitarian ini menjadi titik pijak dalam melakukan substitusi atau kompensasi: manfaat yang diperoleh individu A dikompensasi dengan kerugian yang dialami individu B. Di sini kita melihat penerapan prinsip negara kesejahteraan yang lahir dari konsep utilitarisme. Jika kita mau mengurangi harta kekayaan orang-orang kaya sebesar 30 % misalnya lewat pajak dan mendistribusikan uang tersebut

³⁷Bdk. Will Kymlicka, *ibid.*, hlm. 13-20

³⁸Bdk. Kees Bertens, *Pengantar Etika Bisnis, op. cit.*, hlm. 67

untuk keluarga-keluarga miskin, maka secara ekonomis terdapat penambahan manfaat dari uang tersebut.

Hal ini dapat dijelaskan sebagai berikut. Utilitarisme berpandangan bahwa setiap individu mempunyai nilai manfaat yang sama terhadap suatu barang dan kerugian yang sama pula jika terjadi kecelakaan. Namun kaum utilitarian juga berpendapat bahwa barang-barang memiliki manfaat dan keuntungan yang lebih kurang jika dimiliki hanya oleh satu orang ketimbang jika dibagi kepada banyak orang. Manfaatnya lebih besar lagi jika barang-barang tersebut diberikan kepada mereka yang paling membutuhkan.

Tendensi egalitarian ini menghantar utilitarisme lebih dekat lagi kepada intuisi dasariah moral kita. Akal sehat kita cenderung menerima satu cara pandang netral di mana kita hanya melihat akibat dari sebuah tindakan tanpa memandang siapa yang terkena dampak dari tindakan tersebut. Di sisi lain kita berurusan dengan beberapa aspek utilitarisme. Pertama kita dapat mengajukan pertimbangan kritis, bahwa penilaian tentang manfaat hampir tidak mungkin dimengerti secara intersubjektif. Lebih jauh lagi, bentuk-bentuk kegunaan yang bervariasi tak dapat dirumuskan dalam bentuk satu skala nilai. Akibatnya tidak jelas apakah kita harus memaksimalkan jumlah manfaat dari seluruh masyarakat atau nilai kegunaan individual. Menjadi pertanyaan juga entahkah utilitarisme mampu menawarkan aturan distribusi yang masuk akal. Satu persoalan mendasar teori distribusi kaum utilitarian terletak pada pandangannya tentang egalitarianisme. Kita ambil saja contoh ketika harus memutuskan untuk memberikan uang Rp 10.000.000,00 untuk kepentingan sekelompok anak muda yang mau bersenang-senang atau untuk seorang nenek tua yang cacat. Diandaikan di sini bahwa manfaat uang tersebut untuk kelompok anak muda jauh lebih tinggi ketimbang untuk

si nenek tua. Seorang utilitarian harus memutuskan untuk memberikan uang tersebut kepada kelompok anak muda, kendati intuisi moral kita tentang keadilan lebih berpihak pada nenek tua yang cacat.

Dalam diskursus politik pertimbangan utilitarian tentang akibat dari sebuah keputusan memiliki relevansi yang sangat terbatas. Tak seorang pun akan membuat pengakuan kepada publik tentang perhitungan untung rugi dalam relasi interpersonal serta mengambil begitu saja hak milik pribadi seseorang agar diberikan kepada yang lebih membutuhkannya. Prosedur seperti ini bertentangan dengan intuisi moral dan terlalu memberi penekanan pada pertimbangan teknokratis.

Sekurang-kurangnya atas alasan deskriptif utilitarisme hedonistis tak berguna sebagai teori hak. Utilitarisme hedonistis tidak dapat menjelaskan apa yang dipandang hak oleh para aktor atau mengapa mereka melakukan suatu tindakan. Selain itu, secara etis utilitarisme hedonistis bermasalah karena dua alasan berikut. *Pertama*, tidak selalu pilihan tindakan yang menimbulkan rasa senang dapat dianggap legitim secara etis juga. Kita misalnya tidak akan mengorbankan satu nyawa manusia kendatipun pencangkokan organnya dapat menyelamatkan sepuluh orang lain dari bahaya kematian. Juga praktik perbudakan tidak dapat dibenarkan juga dengan alasan untuk memperbaiki kualitas hidup masyarakat seluruhnya. *Kedua*, utilitarisme juga tampaknya melampaui intuisi moral manusia sehari-hari. Apakah sebuah keluarga misalnya harus menyumbangkan 1 juta rupiah dari tabungannya untuk orang-orang miskin atau menggunakan uang tersebut untuk rekreasi keluarga? Dari segi kegunaan pilihan pertama dianggap paling tepat. Namun tuntutan moral utilitarisme di sini dirasakan terlalu berlebihan.

2.2.3. Model Teori Kontrak Strategis Thomas Hobbes

Model ini berpijak pada konsep rasionalitas strategis. Model teori kontrak sudah dikenal pada zaman Yunani Antik seperti diuraikan oleh kaum sofis. Epikur (341 –271 SM) mempertahankan model ini secara argumentatif dan kemudian dikembangkan lebih lanjut oleh Agustinus (354-430 M).³⁹ Kendatipun demikian, teori kontrak sebagai model pendirian negara baru dikembangkan oleh Thomas Hobbes (1588-1679). Kreativitas dan originalitas Hobbes ditunjukkan lewat tesisnya bahwa negara didirikan atas dasar pertimbangan rasionalitas strategis.

Konsep negara Hobbes ini merupakan jawaban atas perkembangan baru di Eropa pada masa itu. Pada abad ke-17 terjadi perubahan radikal dalam sejarah filsafat politik. Revolusi konsep tentang dunia dan pandangan tentang manusia modern berimbas pada konsep tentang filsafat politik. Pergeseran paradigma dan model-model baru refleksi dan legitimasi politik menjadi urgen.

Filsuf Anglosakson, Thomas Hobbes, membaca fenomena ini dan memberi tanggapan dengan meletakkan fundamen baru filsafat politik. Dalam karyanya *De Cive* (1642) dan *Leviathan* (1651) Hobbes mengembangkan sebuah konsep filsafat yang individualistis. Filsafat ini berpijak pada program rasionalitas ekonomis yakni maksimalisasi profit. Filsafat politik Hobbes bertolak belakang dengan filsafat politik Aristoteles serta seluruh teori politik pada abad pertengahan. Dengan metode analitis dan konsep pengetahuan generatifnya Hobbes membersihkan aroma aristotelisme dari etika dan politik. Hukum kodrat Kristiani pun semakin menjauh dari disiplin filsafat.

³⁹Bdk. Wolfgang Kersting, *Die Politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994

Pemikiran Hobbes ini telah menjerumuskan Eropa ke dalam krisis tradisi yang mahadahsyat. Salah satu akibatnya, filsafat praktis modern terus mengambil jarak dari konsensus metafisis dengan pandangan kodrati yang bersifat teleologis. Di samping itu filsafat praktis modern juga menghindari pendasaran teologis atas kebenaran etis. Filsafat menarik konsekwensi politis-praktis dari proses demitologisasi dan sekularisasi konsep tentang manusia dan dunia tradisional. Dalam proses ini filsafat politik Thomas Hobbes tampil sebagai sebuah figur penting yang memberikan kekuasaan dan otonomi kepada manusia modern. Antropologi Hobbes mengisi kekosongan sistem pasca hancurnya konsep kodrat metafisis dan kematian Allah. Kini manusia menjadi basis segala cara berpikir dan bertindak, kriteria dasar segala ideologi dan legitimasi serta tujuan cita-cita kolektif dan individual.

Karya Thomas Hobbes *Leviathan* merupakan sebuah karya besar dengan spektrum tematisasi yang mahaluas. Struktur karya ini sangat analitis dan metodologis. Dalam runtutan jalan pikiran yang ketat bagian-bagian deskripsi dan langkah-langkah argumentasi tersusun rapi ibarat susunan marmer membentuk sebuah bangunan teoretis. Fundamen bangunan tersebut adalah antropologi, sebab manusia merupakan unsur material dasar pembentuk negara.

Negara *Leviathan* dibangun dari, oleh dan untuk manusia. Agar sebuah negara berhasil dibutuhkan pengetahuan yang sempurna tentang materi dasarnya. Karena itu di awal karyanya Hobbes berbicara tentang syarat-syarat antropologis filsafat politik. Ia mendeskripsikan manusia, kemampuan teoretis dan karakternya, ketakutan dan keinginan serta fungsi akal budinya. Uraian ini memiliki tujuan filosofis yakni memberikan legitimasi atas keharusan mendirikan negara dan

kekuasaan politis atas dasar kodrat manusia, relasi alamiah dan kebutuhan-kebutuhannya.

2.2.3.1. Vita, Karya dan Latar Belakang Historis Pemikiran

Thomas Hobbes lahir pada tanggal 5 April 1588 di Malmesbury, Inggris dan meninggal dunia pada tanggal 3 Desember 1679.⁴⁰ Dalam *Vita carmine expressa* (1672) Hobbes menulis bahwa ibunya melahirkan anak kembar: dia sendiri dan ketakutan (*me metumque simul*).⁴¹ Thomas Hobbes dilahirkan dini karena ibunya takut akan armada angkatan laut Spanyol yang siap menggempur Inggris. Anekdote ini melukiskan bagaimana ketakutan selalu menyertai hidup dan karya Hobbes. Lantaran takut dikejar oleh parlemen, Hobbes mengasingkan diri ke Prancis tahun 1640. Namun juga setelah pembaruan monarki pada tahun 1660 Hobbes belum merasa aman. Setelah bencana penyakit sampar dan kebakaran menimpah Kota London, Hobbes digugat di depan pengadilan karena menyebarkan ateisme dan heresi. Sejak gugatan ini ia tak pernah lagi mendapat izin menerbitkan karya-karyanya, kendati ia tak pernah dijatuhi hukuman. Hobbes begitu terkesan dengan “ketakutan” sehingga menjadikannya sebagai sifat dasar manusia. Tak ada yang lebih ditakuti manusia selain kematian yang ganas karena kekerasan.

Ayah Thomas Hobbes adalah seorang pendeta. Keadaan ekonomi keluarga Hobbes cukup baik sehingga dapat membiayai studinya. Hobbes belajar di Oxford pada tahun

⁴⁰Bdk. Christine Chwaszcza, “Thomas Hobbes”, dalam: Hans Maier (Ed.), *Klassiker des politischen Denkens. Von Platon bis Hobbes (I)*, München: Verlag C.H. Beck, hlm. 209

⁴¹Bdk. Ottmann, Henning, *Geschichte des politischen Denkens. Die Neuzeit: von Machiavelli bis zu den grossen Revolutionen*, Bd. 3/1, Stuttgart: J.B. Metzler Verlag, 2006, hlm. 267

1602-1608. Setelahnya ia bekerja pada Keluarga Cavendish. Keluarga kaya ini telah membiaya perjalanannya mengelilingi Eropa sebanyak tiga kali.

Pada tahun 1629 ia berada di Geneva dan mengalami sesuatu yang menarik untuk karier akademiknya. Di perpustakaan kota tersebut Hobbes membaca karya Euklid berjudul *Elementa*. Metode geometris Euklid mempengaruhi cara berpikir Hobbes dan ia menerapkannya dalam teori politik. Dalam tour yang keempat Hobbes berjumpa dan berkenalan dengan Galileo Galilei yang turut mempengaruhi konsepnya tentang ilmu pengetahuan dan metode.

Dari tahun 1640-1652 Hobbes berada dalam pengasingan di Prancis. Selama masa pembuangan ini ia menerbitkan salah satu karya pentingnya dalam bidang politik berjudul *De cive* (1641). Ada suatu masa dalam sejarah politik di mana *De cive* lebih diminati dan banyak dibaca ketimbang *Leviathan*.

Tahun 1646-1647 Hobbes pernah menjadi guru matematika *Prince of Wales* yang juga berada dalam pengasingan di Paris. Tahun 1651 karya terbesarnya berjudul *Leviathan* dipublikasikan.

Spektrum karya-karya Hobbes sangat luas dan mengagumkan. Mulai dari refleksi tentang persoalan-persoalan dasar filsafat, epistemologi, matematika, geometri dan fisika hingga karya seputar etika, filsafat politik dan analisis tentang perang saudara yang melanda Inggris pada waktu itu. Thomas Hobbes juga menerjemahkan Thukydides dan Homer ke dalam bahasa Inggris.⁴²

Sebagaimana Rene Descartes, Hobbes pun mengkritik dan melampaui filsafat skolastik yang mendominasi seluruh filsafat abad pertengahan dan awal zaman baru. Keduanya membangun argumentasi filosofis atas dasar akal budi manusia

⁴²Bdk. Christine Chwaszcza, *op. cit.*, hlm. 210

dan meninggalkan argumentasi otoritatif seperti pernah dikembangkan Platon, Aristoteles, Agustinus dan Thomas Aquinas.

Namun dibandingkan dengan Descartes, Thomas Hobbes masih jauh lebih radikal dalam berargumentasi dan membela otonomi filsafat berhadapan dengan teologi. Jika teori pengetahuan Descartes masih berpijak pada eksistensi Allah sebagai dasar terakhir kepastian dan kebenaran, filsafat politik Hobbes boleh dipandang sebagai rancangan sistematis pertama konsep filsafat politik sekular. Prosedur argumentasi yang individualistis dan semata-mata berpijak pada akal budi murni manusia menghantar filsafat politik Hobbes meninggalkan aristotelianisme serta konsep tatanan politis kosmologis dan teologis abad pertengahan.

2.2.3.2. Konsep Antropologi Hobbes

Seperti halnya Aristoteles, pada tempat pertama Hobbes mendefinisikan manusia sebagai *Sprachwesen – zoon logon echon* – makhluk berbahasa.⁴³ Namun pemahaman Aristoteles tentang *zoon logon echon* berbeda dari pemahaman Hobbes. Menurut Aristoteles, sebagai makhluk berbahasa manusia mengungkapkan dirinya dalam *komunikasi* dan *komunitas*. Dalam kaca mata Aristotelian, bahasa menggambarkan esensi manusia sebagai makhluk sosial.

Hobbes melihat dan mengakui urgensi bahasa dalam hidup sosial. Dalam *Leviathan* ia menulis bahwa tanpa bahasa “tak mungkin ada negara, masyarakat, kontrak dan perdamaian”.⁴⁴ Namun fungsi bahasa pada tempat pertama dalam pandangan Hobbes bukan untuk berkomunikasi satu sama lain. Dalam filsafat politik Hobbes, bahasa dipahami sebagai bahasa

⁴³Bdk. Henning Ottmann, Bd. 3/1, *op. cit.*, hlm. 281

⁴⁴Thomas Hobbes, *Leviathan*, *op. cit.*, hlm. 24 (bab 4)

perintah (*Befehl*) dan ketaatan (*Gehorsam*). “Adalah prestasi dari bahasa bahwa kita dapat memberikan perintah dan memahami perintah,” tulis Hobbes.⁴⁵

Pengalaman perang antarkonfesi yang melanda Inggris dan Eropa pada saat itu turut membentuk pengertian Hobbes tentang bahasa. Keyakinannya akan fungsi bahasa yang menciptakan komunitas manusia serta mempererat hubungan antarmanusia dan antarbudaya sirnah seketika tatkala menyaksikan peristiwa kekerasan yang mendera masyarakat Eropa. Perang antarkonfesi dapat dibaca sebagai perang kata atau bahasa. Perang yang berakar pada perbedaan penafsiran kata-kata dalam Kitab Suci. Bahasa dapat mempersatukan manusia, tetapi juga memecah belahnya. Lidah manusia adalah alarm perang dan sekaligus trompet provokasi.⁴⁶

Menurut Hobbes kata-kata juga sudah kehilangan artinya yang dapat dipegang. Arti kata baik dan jahat tidak lagi dimengerti dalam hubungan dengan substansi sebuah objek.⁴⁷ Jika tidak ada negara, maka dipercayakan kepada setiap individu untuk memberikan arti terhadap sebuah kata. Di mana ada negara, maka kewenangan negaralah yang mendefinisikan arti sebuah kata. Dalam pandangan ini kita melihat eratnya hubungan antara nominalisme dan desisionisme dalam filsafat Thomas Hobbes. Bahasa adalah basis material kekuasaan, baik kekuasaan individual maupun institusi. Bahasa direduksi menjadi konvensi dan telah kehilangan maknanya sebagai cerminan sebuah kebudayaan yang hidup dan objektif.

Hobbes juga mengikuti pengertian tradisional tentang manusia sebagai makhluk rasional. Namun pemahaman Hobbes tentang rasionalitas atau akal budi sudah bergeser.

⁴⁵Dikutip dari Ottmann Henning, Bd. 3/1, *loc.cit.*

⁴⁶Thomas Hobbes, *Vom Menschen. Vom Bürger*, hg. von Guenter Gawlick, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1966, V, 5

⁴⁷Bdk. Thomas Hobbes, *Leviathan, op. cit.*, hlm. 39 dst. (bab 6)

Rasionalitas adalah *menghitung, kalkulasi* atau apa yang dalam idealisme Jerman dikenal dengan *Verstand* (pengertian) dan bukan *Vernunft* (akal budi). Rasionalitas dalam pemahaman Hobbes telah kehilangan aspek *phronesis* yang dalam filsafat Aristoteles berarti keutamaan yang dibutuhkan untuk mengambil keputusan praktis (etis). Aspek rasionalitas seperti daya penilaian (*Urteilkraft*) dan fantasi dalam filsafat Hobbes direduksi menjadi nafsu untuk meraih kekuasaan.

Hobbes juga menekankan dimensi ketubuhan manusia. Manusia adalah objek kajian fisika. Ia tidak lebih dari sebuah tubuh di antara onggokan tubuh-tubuh yang lain. Manusia adalah tubuh yang bergerak. Motor penggerak tubuh adalah jantung. Hidup ditunjukkan lewat denyutan jantung. Tak ada yang lebih ditakuti selain jantung berhenti berdenyut. Sebab, itu berarti kematian.

Jantung dan peredaran darah menurut Hobbes menjelaskan adanya pengenalan inderawi, semangat dan nafsu. Fantasi muncul sebagai akibat kerja sama antara kesan yang ditimbulkan oleh objek dan reaksi yang ditimbulkan oleh tekanan peredaran darah.

Perasaan semangat dan rasa malas muncul karena kesan atau tekanan yang ditimbulkan oleh objek. Kedua perasaan ini muncul sangat bergantung pada apakah denyutan jantung dihalang-halangi atau didukung. Jika dihalangi, akan muncul rasa sakit. Sebaliknya kalau dibiarkan bergerak normal, maka akan muncul rasa semangat. Cuma pertanyaan untuk Hobbes, apakah kita jatuh cinta karena jantung berdenyut lebih cepat atau sebaliknya karena kita jatuh cinta maka denyutan jantung berdebar-debar. Dengan teori seperti ini Hobbes juga tidak dapat menjelaskan bahwa jantung tiba-tiba berhenti berdenyut karena terkejut atau takut.

Dalam kaca mata antropologi Hobbes, manusia juga dikuasai oleh nafsu-nafsu biologis.⁴⁸ Nafsu yang dominan adalah kecenderungan untuk *bertahan hidup* dan untuk *berkuasa*. Siapa yang mau hidup aman dan bertahan hidup, hanya membutuhkan satu hal: *kekuasaan*. Kekuasaan adalah kemampuan untuk menciptakan sarana untuk bertahan hidup dan hidup senang. Kekuasaan merupakan dorongan umum kemanusiaan. Semua manusia mengejar kuasa, obsesi akan kekuasaan berlangsung tanpa sisa, tanpa henti dan tidak pernah terpuaskan. Nafsu untuk berkuasa akan berhenti ketika masuk ke liang kubur.

Karena hidup manusia didominasi oleh kecenderungan-kecenderungan biologis, maka antropologi Hobbes tidak mengenal kehendak bebas. Hobbes mendefinisikan kebebasan sebagai *die Abwesenheit aeusserer Hindernisse* – “keadaan di mana tidak ada halangan-halangan eksternal”.⁴⁹ Kebebasan berarti tak ada yang menghalangi gerakan tubuh. Jelas ini bukan pengertian yang benar tentang konsep kebebasan manusia, melainkan cara melukiskan gerakan tubuh biologis atau alamiah. Air misalnya mengalir bebas kalau tidak ada benda yang menghalanginya, atau sebuah batu bergulir bebas dari puncak bukit menuju lembah kalau tidak ada batang-batang pohon yang menghalangi. Namun jika seorang pendaki gunung berguling dari puncak gunung, kita tidak dapat katakan dia sedang menghayati “kebebasannya”.⁵⁰

Kebebasan dalam memutuskan untuk melakukan sesuatu atau tidak, menurut Hobbes bukan konsep kebebasan yang dapat dipertentangkan dengan determinisme. Saya mau, menurut Hobbes, dapat juga diterjemahkan menjadi saya punya kecenderungan untuk. Satu-satunya yang punya

⁴⁸Bdk. *Ibid.*

⁴⁹*Ibid.*, hlm. 99 (bab 14)

⁵⁰Bdk. Henning Ottmann, Bd. 3/1, *op. cit.*, hlm. 283

kemauan menurut Hobbes adalah objek. Jadi bukan saya mau minum bir, tapi bir yang mau diminum.

Antropologi Hobbes adalah sebuah kiamat untuk manusia. Karena Hobbes begitu terikat dan terobsesi dengan determinisme, maka pertanyaan yang harus diajukan: Bagaimana Hobbes masih dapat memberikan pendasarasan atas prinsip tanggung jawab dan kewajiban?

2.2.3.3. **Kondisi Alamiah: *Bellum omnium contra omnes***

Konsep Hobbes tentang pendirian negara berawal dengan “kondisi alamiah”. Kondisi alamiah merupakan sebuah eksperimen teoretis. Kelinci percobaannya adalah manusia-manusia alamiah. Mereka ditempatkan dalam sebuah situasi *prasosial*, *pranegara* dan jauh dari pemahaman tentang moral, institusi dan undang-undang. Kondisi alamiah adalah kondisi yang lahir kalau negara hancur atau gagal (*failed state*). Berdasarkan situasi tersebut filsuf Thomas Hobbes merancang model hidup bersama yang mungkin dan pengalaman-pengalaman praktis yang dapat dibuat bersama.

Pertanyaan yang diajukan Hobbes di sini ialah, apakah kodrat manusia cukup mengandung sumber-sumber daya perekat sosial, entahkah manusia sanggup mengembangkan tatanan sosial yang damai, stabil dan melayani kepentingan setiap orang atas dasar perangkat kodrati yang dimilikinya?

Hobbes dan seluruh filsafat politik modern menjawab pertanyaan ini secara negatif. Posisi Hobbes berbeda dengan pandangan para anarkis abad 19 dan 20. Kondisi alamiah merupakan sebuah kondisi *bellum omnium contra omnes* atau perang semua melawan semua. Mengapa situasi perang?

Salah satu alasan mendasar situasi perang semua melawan semua adalah *dinamika kekuasaan* yang menjadi karakter dasar

hidup manusia. Nafsu manusia untuk meraih kekuasaan tak pernah berhenti. Tubuh tak pernah berhenti bergerak. Hanya tabrakan dengan tubuh-tubuh yang lain dapat memblokirnya untuk terus bergerak. Ketakberhinggaan obsesi kekuasaan menciptakan instabilitas dan perbenturan.

Alasan lainnya untuk berperang ialah adanya *kesamaan* antarmanusia. Dalam pandangan Hobbes, faktum bahwa semua manusia sama tidak menjadi landasan faham hak-hak asasi manusia seperti dalam teori politik modern umumnya. Kesamaan antarmanusia menyebabkan kondisi *bellum omnium contra omnes*. Dinamika kekuasaan saja belum cukup untuk menyebabkan perang. Sebab bisa saja yang satu lebih kuat daripada yang lainnya dan yang lebih kuat akan menguasai yang lemah. Argumen *egalitarianisme* menyempurnakan bahaya perang dari *dinamika kekuasaan*. Bukan persamaan kekuatan fisik dan kemampuan intelektual yang dimaksudkan. Substansi kesamaan terletak pada kemampuan untuk membunuh.⁵¹ Setiap orang dapat membunuh siapa saja. Yang lemah dapat membunuh yang lebih kuat. Pembunuhan terhadap tyran yang sering terjadi dalam sejarah politik merupakan bukti empiris tesis Hobbes ini.

Competition, diffidence, glory (persaingan, curiga, dan nafsu akan popularitas) merupakan alasan antropologis lain mengapa kondisi alamiah diwarnai konflik dan perang.⁵² Baiklah kita menguraikan secara teliti ketiga kondisi antropologis tersebut.

Pertama, adanya *persaingan* karena terbatasnya jumlah barang kebutuhan. Persaingan kemudian berubah menjadi permusuhan. Hidup manusia berlangsung dalam dunia dengan keterbatasan *resources*. Baik barang-barang pemuas kebutuhan maupun sarana untuk memperolehnya di masa depan sangat

⁵¹Bdk. Thomas Hobbes, *Leviathan, op. cit.*, hlm. 94 (bab 13)

⁵²Bdk. *Ibid.*, hlm. 95

terbatas. Karena itu manusia selalu akan bersaing satu sama lain. Mereka bersaing untuk memperoleh barang yang diinginkan dan juga berjuang untuk memperoleh kekuasaan. Dalam kondisi alamiah tak ada batas persaingan dan civilisasi konflik. Dalam kondisi alamiah hanya terdapat kesediaan menggunakan kekerasan, setiap konkurens dipandang sebagai musuh.

Kedua, dominasi rasionalitas *curiga* dan penggunaan kekerasan. Dalam kondisi alamiah kesediaan menggunakan kekerasan merupakan sikap rasional. Rasionalitas yang waspada harus mampu mengembangkan strategi-strategi preventif. Setiap orang harus memperhitungkan kemungkinan terburuk dan berpikir tentang cara menghadapi kekerasan orang lain. Maka kondisi alamiah merupakan sebuah situasi yang mengajarkan individu rasional tentang strategi akumulasi kekuasaan dan cara berkompetisi. Setiap orang harus berusaha memperbesar sarana kekuasaannya dan merebut posisi kekuasaan.

Ketiga, egoisme dan naluri manusia untuk mengejar prestise. Biasanya dan dalam situasi-situasi batas manusia selalu menempatkan kemauan untuk hidup dan kesejahteraan pribadi di atas kepentingan orang lain. Dari kodratnya manusia tidak bersikap altruistis, tetapi egoistis dan asosial.

Karena alasan-alasan antropologis di atas maka hidup manusia kondisi alamiah menjadi “sepi, miskin, jijik, bestialis dan singkat”.⁵³ Dari kondisi biologis ini, Hobbes menarik sebuah kesimpulan: *exeundum esse e statu naturae* – kondisi alamiah harus ditinggalkan.

Homo homini lupus – “manusia adalah serigala bagi sesamanya” merupakan salah satu ungkapan terkenal dari

⁵³*Ibid.*, hlm. 96

Hobbes.⁵⁴ Rumusan ini sering disalahpahami dan ditafsirkan sebagai model pesimisme antropologis Hobbesian. Tafsiran seperti ini telah mengaburkan fungsi argumentatif logis konsep kondisi alamiah. Kondisi alamiah bukan nasib atau kecelakaan. Kekelaman kondisi alamiah merupakan sebuah konstruksi rasional dan bukan akibat dari kodrat biologis buas manusia, juga bukan ungkapan sebuah obsesi kekuasaan yang tak dapat dihancurkan.

Manusia adalah serigala bagi yang lain bukan berarti ia memiliki kodrat seekor serigala. Ungkapan ini hanya mau menunjukkan bahwa setiap individu rasional dalam kondisi alamiah harus mengembangkan strategi untuk bertahan hidup yakni selalu bersikap curiga dan kesediaan menggunakan kekerasan. Juga orang yang paling lemah lembut sekalipun agar dapat bertahan hidup harus belajar mencurigai dan menginvestasikan kemampuan untuk bersaing. Selama ia berpikir rasional ia akan mempelajari sikap tersebut.

Kekelaman keadaan alamiah lahir dari kontradiksi dasariah dan rasional teoretis berikut: takaran rasionalitas individual atau subjektif yang kuat akan menciptakan tingkatan irasionalitas tertinggi pula secara objektif atau kolektif.⁵⁵ Jika dalam kondisi pranegara individu semakin konsekwen menempatkan rasionalitas instrumental untuk tujuan *survival*, maka keadaan perang kondisi alamiah tampak semakin jelas. Dengan demikian situasi bahaya untuk setiap orang semakin kuat dan kondisi hidup bersama pun kian irasional. Kondisi alamiah adalah sebuah perangkat kelicikan dan karena itu ia juga menjanjikan harapan. Sebab kelicikan yang telah menghantar manusia ke dalam perangkat juga akan membebaskannya. Andaikata saja bukan kodrat rasionalitas

⁵⁴Bdk. Henning Ottman, Bd. 3/1, *op. cit.*, hlm. 287

⁵⁵Bdk. Wolfgang Kersting, *Thomas Hobbes zur Einführung*, Hamburg: Junius Verlag, 2005, hlm. 118

manusia yang bertanggung jawab atas situasi perang dalam kondisi alamiah, tapi kodrat keserigalaannya, maka konsep perdamaian Leviathan yang dirancang Hobbes sudah pasti gagal.⁵⁶

2.2.3.4. Keadilan Alamiah, Kooperasi dan Negara

Makna dari keadaan alamiah Hobbesian dapat direkonstruksi menjadi proses belajar tiga tahap akal budi manusia. Pada tahap *pertama* terdapat rasionalitas kecurigaan yang bersifat ofensif. Rasionalitas ini tahu betul bahwa dalam kondisi alamiah manusia hanya bertahan hidup jika selalu siap perang. Tentu saja individu lewat pengalamannya mengetahui kalau strategi seperti ini akan mengubah kondisi alamiah menjadi *bellum omnium contra omnes*. Sebuah analisis sebab yang pertama ini menghantar rasionalitas kepada pemahaman bahwa kondisi perang hanya dapat diatasi jika setiap individu rela tunduk di bawah aturan-aturan yang membatasi kebebasan dan mengkoordinasi perilaku manusia. Atau jika politik *survival* individual diganti dengan politik jaminan perdamaian sosial.

Maka pada tahapan *kedua* rasionalitas merancang sebuah strategi kerja sama. Fokus perhatian di sini adalah sistem “keadilan alamiah” (*natürliche Gerechtigkeit*) yang mencakupi sederetan aturan.⁵⁷ Hobbes mempresentasikan aturan kerja sama sosial dan menata konflik bebas kekerasan ini dalam busana hukum kodrat tradisional. Hobbes berbicara tentang hukum alamiah yang “tak berubah dan bersifat kekal”.⁵⁸ Setiap undang-undang atau hukum merupakan “perintah yang diwajibkan secara rasional atau aturan umum yang melarang manusia melakukan sesuatu yang dapat menghancurkan

⁵⁶Bdk. *Ibid.*

⁵⁷Bdk. Thomas Hobbes, *Leviathan, op. cit.*, hlm. 99-122 (bab 14-15)

⁵⁸*Ibid.*, hlm. 121

hidupnya dan membiarkan atau tidak melakukan sesuatu yang seharusnya dapat menyelamatkan hidupnya”.⁵⁹

Kita tentu saja tidak boleh merasa bingung dengan penggunaan bahasa hukum kodrat tradisional yang mewajibkan ini. Hobbes memberikan makna baru kepada term-term hukum kodrat tradisional. Jika hukum kodrat klasik mengungkapkan tatanan normatif yang bersifat kekal, objektif dan mewajibkan, pandangan Hobbes tentang hak dan kewajiban alamiah ditentukan oleh gambaran tentang interese pribadi yang bersifat rasional. Hobbes mereformasi konsep hukum kodrat tradisional yang memberi penekanan pada kewajiban menuju sebuah individualisme. Kini hukum kodrat berpijak pada hak-hak individual dan bukan kewajiban. Hukum dibebaskan dari moral. Hukum kodrat tradisional selalu mengumandangkan imperatif etis: bertindaklah adil, hiduplah sesuai dengan keutamaan-keutamaan moral!

Hobbes membalikkan semuanya itu dengan mengatakan: bertindaklah sekian sehingga Anda tetap bertahan hidup. Setiap orang punya hak untuk mempertahankan hidup dengan menggunakan segala cara dan sarana yang tersedia. Hukum kodrat kini berubah dari perintah menjadi izinan atau dalam bahasa James Bond *a license to kill*. *Ius naturale* berarti kebebasan setiap individu untuk menggunakan kekuasaannya seturut kehendak pribadi untuk mempertahankan hidup.⁶⁰

Menurut Hobbes, akal budi mewajibkan setiap manusia untuk mempertahankan hidup dan menjauhi segala sesuatu yang membahayakan hidup. Manusia menjalankan tuntutan akal budi ini atas dasar kebutuhan kodrati untuk *survival*. Aturan-aturan perilaku yang mewujudkan tuntutan rasionalitas tersebut menyebutkan beberapa sarana yang digunakan untuk

⁵⁹*Ibid.*, hlm. 99

⁶⁰Bdk. *Ibid.*

mencapai tujuan tersebut. Tuntutan akal budi itu berupa aturan kelicikan atau kelihaian yang tidak bersifat kategoris tetapi dianjurkan untuk ditaati untuk dapat bertahan hidup: setiap orang tahu bahwa keadaan di mana aturan ini berlaku jauh lebih menguntungkan dan lebih baik dari posisi alamiah.

Prinsip dasar aturan yang merupakan produk dari kelihaian dalam mengolah pengalaman kondisi alamiah adalah aturan perdamaian bersyarat: “Setiap orang mengusahakan perdamaian sejauh masih ada harapan untuk itu. Andaikata perdamaian tak dapat lagi diciptakan, ia boleh mengangkat senjata, menggunakan kekerasan atau berperang.”⁶¹ Aturan ini hanya menarik konsekwensi umum dari situasi bahaya perang. Ia tidak menawarkan resep bagaimana cara menciptakan perdamaian yang dicita-citakan oleh semua.

Kewajiban kodrati (*lex naturalis*) kedua memberikan jawaban: “Setiap orang harus secara sukarela menanggalkan haknya atas semua (*ius omnium in omnia*), dengan syarat bahwa yang lain juga bersedia bekerja sama, sejauh hal itu dipandang penting demi menciptakan perdamaian serta tujuan *survival*; ia harus menciptakan ruang bebas untuk orang lain sebagaimana orang lain juga memungkinkan kebebasan untuknya.”⁶² Aturan akal budi ini belajar dari analisis tentang kondisi perang semua melawan semua: Manusia tahu bahwa kebebasan individual tanpa batas yakni hak kodrati untuk berbuat atau mengambil apa saja merupakan akar terdalam setiap struktur konflik. Karena itu jelas dan masuk akal bahwa kondisi perang dalam posisi alamiah hanya akan berakhir dengan mengambil jarak dari *ius in omnia et ad omnes*. Tentu saja kondisi ini hanya dapat tercipta jika terdapat ketersalingan. Dengan demikian ketakseimbangan dan asimetri yang membahayakan perdamaian dapat dihindari.

⁶¹*ibid.*

⁶²*Ibid.*, hlm. 100

Mengambil jarak dari hak atas dasar ketersalingan yang merupakan kewajiban kodrati setiap individu tidak sama dengan kontrak pendirian negara. Ini lebih merupakan tuntutan umum terhadap individu untuk bertindak kooperatif-rasional, membuat kontrak dan membatasi kebebasan kodrati atas dasar kesepakatan bersama. Hal ini berkaitan dengan pakta untuk tidak saling menyerang, kewajiban-kewajiban kontrak untuk saling menghormati hidup dan hak milik. Kewajiban kodrati individual merupakan inisiatif perdamaian pribadi untuk menciptakan pulau perdamaian atas dasar kontrak dalam posisi alamiah. Di balik kewajiban kodrati yang kedua ini terdapat model sebuah sosialisasi spontan lewat jaringan legitimasi dan kewajiban timbal balik atas dasar kontrak. Model sosialisasi atau pembentukan masyarakat ini tentu saja hanya dapat berhasil jika pembatasan kebebasan kodrati atas dasar kontrak dijalankan secara disiplin. Pelanggaran terhadap kontrak tidak pernah boleh terjadi dan kewajiban-kewajiban kontrak harus ditaati sebagai aturan bersama. Maka bunyi kewajiban kodrati *ketiga* menurut Hobbes: *Abgeschlossene Verträge sind zu halten* – “Kontrak yang sudah dibuat harus ditaati (*pacta sunt servanda*).”⁶³

Pada tahap ketiga ini, akal budi harus melihat dan memahami, dengan pernyataan perintah perdamaian dan perumusan aturan-aturan kerja sama saja belum ada jaminan bahwa kewajiban kodrati tersebut akan dijalankan. Dengan kemampuan akal budi saja, kita tahu bahwa tak seorang pun mentaati kewajiban kodrati untuk perdamaian dan kerja sama sosial jika tak ada jaminan bahwa semua akan bersikap disiplin menjaga perdamaian dan bekerja sama. Atas dasar pengetahuan ini akal budi merumuskan tugas atau kewajiban untuk mengubah situasi sekian sehingga aturan akal budi ditaati oleh

⁶³*Ibid.*, hlm. 110 (bab 15)

semua. Dengan demikian setiap individu tanpa risiko dapat melakukan apa yang diperintahkan oleh akal budinya demi melindungi hidup dan meraih kebahagiaan pribadinya. Dan hal ini hanya dapat dijalankan tanpa risiko jika terdapat sebuah instansi kekuasaan yang memaksa yang menjamin efektivitas pelaksanaan aturan-aturan akal budi serta realisasi semua kontrak yang dibuat.

Hobbes menulis: “Konsensus semata tanpa adanya sebuah instansi kekuasaan bersama yang mengarahkan setiap individu dengan cara menciptakan rasa takut akan hukuman, tidak cukup untuk menciptakan keamanan sebagai basis bagi terwujudnya keadilan kodrati.”⁶⁴ Kondisi *bellum omnium contra omnes* dalam masyarakat purba tak dapat diatasi hanya dengan mengandalkan kontrak timbal-balik tanpa paksaan dari luar. “Kontrak tanpa pedang adalah omong kosong dan tidak memiliki kekuatan apa-apa untuk memberikan keamanan minimum sekalipun untuk seorang manusia. Andaikata instansi kekuasaan tidak didirikan atau tidak cukup soveren, maka secara hukum setiap orang boleh membela diri berhadapan dengan manusia-manusia lain.”⁶⁵ Untuk mengakhiri kondisi alamiah yang penuh kekerasan manusia hanya memiliki satu jalan kontrak mendirikan sebuah instansi kekuasaan yang mampu membatasi kebebasan manusia serta mengikat manusia untuk mentaati kewajiban-kewajiban kodrati atas dasar ketakutan pada hukuman.⁶⁶

⁶⁴Hobbes, *Vom Menschen. Vom Bürger, op. cit.*, hlm. 127

⁶⁵Hobbes, *Leviathan, op. cit.*, hlm. 131 (bab 17)

⁶⁶Bdk. *Ibid.*

2.2.3.5. Kontrak, Pelimpahan Wewenang dan Kesatuan Politis

Instansi kekuasaan yang dilengkapi dengan kewenangan untuk memaksa itu bernama negara atau *Leviathan*. Tentang konstruksi *Leviathan* Hobbes menulis:

Jalan satu-satunya untuk mendirikan instansi kekuasaan umum yang sanggup melindungi manusia dari serangan asing dan bahaya saling menyerang dan dengan itu memberikan jaminan keamanan kepada manusia sehingga mereka dapat menghidupi dirinya dengan bekerja serta hidup dalam kepuasan, adalah dengan pelimpahan kekuasaan dan otoritas mereka kepada seorang manusia atau perkumpulan manusia yang dengan prinsip suara terbanyak dapat mereduksikan kehendak masing-masing kepada satu kehendak. Ini sama artinya dengan menentukan satu orang atau perkumpulan orang yang harus merepresentasikan semua yang lain. Artinya, setiap orang mengakui segala sesuatu yang dilakukan oleh yang empunya otoritas demi perdamaian umum dan keamanan bersama. Setiap orang juga mengakui diri sebagai *causa prima* segala keputusan serta menempatkan kehendaknya di bawah kehendak sang pengemban otoritas. Ini lebih dari persetujuan atau konsensus: ini merupakan sebuah persekutuan riil dari semua dalam diri seorang pribadi yang lahir dari kontrak dengan setiap orang, seolah-olah setiap anggota mengatakan ini: *saya memberikan otoritas kepada seorang pribadi atau perkumpulan serta memberikan hakku kepadanya untuk memerintah saya, dengan syarat bahwa Anda juga menyerahkan hak Anda kepada pribadi atau perkumpulan tersebut*. Jika hal ini sudah terwujud, maka orang menamakan perkumpulan yang berubah menjadi seorang pribadi itu *negara (civitas)*. Inilah esensi negara yang merupakan seorang pribadi, di dalamnya setiap orang menjadi *causa prima* tindakannya lewat kontrak satu sama lain. Tujuannya ialah agar negara menggunakan kekuatan dan sarana kolektif yang ada untuk menciptakan perdamaian bersama dan mempertahankan diri.⁶⁷

⁶⁷*Ibid.*, hlm. 134-135 (bab 17)

Hak atas semua kini diganti dengan hak untuk memerintah diri sendiri. Hak ini kemudian dalam kontrak diserahkan kepada pemegang kedaulatan.⁶⁸ Janji setiap individu untuk menanggalkan kedaulatannya masing-masing merupakan tanda kelahiran sang *Leviathan*. Proses penanggalan otonomi manusia secara sukarela menciptakan *deus mortalis* yang memiliki kuasa paling besar di bumi ini. Ia berpikir dan bertindak untuk semua manusia. Lewat pelimpahan wewenang atas dasar kontrak, perkumpulan orang berubah menjadi kesatuan politis yang dipersonifikasi oleh pemegang kedaulatan. Lewat aktus pelimpahan hak dan otorisasi, massa berubah menjadi unitas politis yang dijiwai oleh sang Soveren. Dalam kata pengantar buku *Leviathan*, Hobbes sendiri menyebut soverenitas sebagai *kuenstliche Seele* – roh atau jiwa buatan yang memberikan hidup dan ruang gerak kepada seluruh tubuh.⁶⁹ Aktus otorisasi merupakan fiat dunia politik, pemberian roh terhadap tubuh politis.

Kehendak soveren memerintah dan menggerakkan tubuh politis sekian, seperti individu dalam kondisi alamiah atas dasar hak pengaturan diri memerintah tubuhnya sendiri serta menggerakkan tubuh untuk bertindak. Lewat aktus otorisasi, setiap anggota yang terlibat dalam kontrak menjadikan dirinya sebagai pemegang tanggung jawab moral dan iuridis tindakan soveren. Kumpulan manusia hanya dapat menjadi sebuah kesatuan politis jika terdapat kesatuan kehendak yang sungguh. Dan kesatuan kehendak yang autentik hanya terjadi jika semua orang menghendaki hal yang sama atau jika apa yang dikehendaki oleh seorang pribadi diterima dan diakui sebagai kehendak semua. Thomas Hobbes dalam teori politiknya memilih model kedua. J.J. Rousseau di kemudian hari

⁶⁸Bdk. Reinhard Brandt, "Rechtsverzicht und Herrschaft in Hobbes' Staatsverträgen", dalam *Philosophisches Jahrbuch* 88, 1980, hlm. 41-56

⁶⁹Hobbes, *Leviathan*, *op. cit.*, hlm. 5

mengkritik pandangan Hobbes ini dan memilih kemungkinan pertama sebagai basis legitimasi keputusan politis.

Otorisasi membuat setiap elemen dari sebuah perkumpulan menjadi penanggungjawab tindakan pemegang soberenitas. Otorisasi menciptakan basis legitimasi bagi hubungan representasi identitas-absorptif yang secara plastis diungkapkan pada halaman judul *Leviathan: Rex est populus* – raja adalah rakyat.

2.2.3.6. Hak-hak Soberenitas dan Kewajiban Warga

Teori kontrak sosial Hobbes merupakan kontrak yang memberikan *pendasaran* atas kekuasaan dan bukannya *pembatasan* kekuasaan. Penyerahan hak atas semua, penanggalan kebebasan kodrati dan otorisasi serta penyerahan hak untuk memerintah diri merupakan pengosongan diri tanpa syarat yang tidak menyisakan kebebasan dan hak untuk partai-partai yang mengadakan kontrak. Dalam sejarah teori kontrak sosial, konsep kontrak Hobbesian ini bersifat unik dan tak ada padananya.⁷⁰ Filsafat politik Hobbes menawarkan sebuah model unik pendasaran radikal-individualistis akan kekuasaan absolut, sebuah legitimasi absolutisme negara di mana individu secara bebas mengikatkan dirinya lewat kontrak.

Aktus otorisasi tidak menciptakan hubungan iuridis langsung antara individu dan soberen. Substansi satu-satunya perjanjian antarpenghuni kondisi alamiah adalah otorisasi yang menciptakan soberen. Soberen dibebaskan dari segala ikatan iuridis terhadap warganya. Paradoks teori kebebasan ini merupakan pusat dari absolutisme teori perjanjian Hobbes. Konsep soberenitas Hobbes memiliki kekuasaan mutlak dan dibebaskan dari segala ikatan hukum kendati soberenitas bukan

⁷⁰Bdk. Wolfgang Kersting, *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005

berasal dari Allah, tapi lahir dari kehendak dan persetujuan manusia.

Pandangan hukum yang merupakan substansi soberenitas menurut Hobbes merupakan kesimpulan logis dari konsep perjanjian.⁷¹ Soveren diwajibkan untuk menjaga substansi soberenitas tersebut dan tidak boleh mengurangi atau menyerahkannya kepada pihak lain. Alasannya ialah tujuan atau *telos* yang memberinya kekuasaan yang berdaulat yakni menjaga keamanan bangsa.⁷² Jadi soberen bukan tanpa kewajiban: benar bahwa ia tidak terikat pada kewajiban perjanjian atau yang dibuatnya sendiri, namun ia terikat pada tujuan yang menjadi dasar mengapa soberenitas itu dibentuk. Hal ini dapat dinamakan kewajiban fungsional: negara adalah instrumen perdamaian, dan soberen diwajibkan memelihara dan menggunakan instrumen tersebut, yakni tidak merugikan negara serta menggunakan kekuasaannya untuk tujuan politik perdamaian.

Bawahan tidak dapat membatalkan perjanjian. Otorisasi juga tidak dapat ditarik kembali. Kekuasaan tak dapat diganggu gugat, dan kewajiban serta ketaatan warga bersifat absolut seperti kekuasaan soberen. Logika perjanjian menunjukkan bahwa bawahan tidak punya kewajiban terhadap soberen, namun menciptakan kewajiban antarbawahan sendiri. Ketaatan politis absolut yang lahir dari aktus otorisasi bukan ditujukan kepada soberen tapi kepada sesama warga.

Alasan mengapa soberen mengambil posisi eksternal dapat dijelaskan dengan pandangan Hobbes tentang syarat yang seharusnya (*necessary*) dan mencukupi (*sufficient*) untuk menjamin perdamaian dan argumentasi instansi terakhir: jika terjadi konflik antarpelaku perjanjian, siapa yang akan

⁷¹Bdk. Thomas Hobbes, *Leviathan*, *op. cit.*, hlm. 142

⁷²Bdk. *Ibid.*, hlm. 255

memutuskan perkara jika soveren tidak lagi berada pada posisi netral? Tanpa posisi netral soveren, konflik akan diputuskan dengan kekerasan yang berarti kembalinya kondisi alamiah. Maka soverenitas yang mendapat kewajiban lewat perjanjian tidak cocok untuk mengakhiri kondisi alamiah.

Seperti kemahakuasaan Allah, *deus mortalis*-nya Thomas Hobbes pun memiliki kekuasaan absolut dan dibebaskan dari segala kewajiban. Karena itu *deus mortalis* bersifat infalibel. *He can do no wrong!* Alasannya, setiap bawahan merupakan aktor utama segala tindakan dan penilaian yang dibuat oleh soveren. Konsekwensi logisnya, soveren lewat tindakannya tidak mungkin dapat memperlakukan bawahannya secara tidak adil dan dengan demikian bawahan juga tidak dapat menuduh soveren berlaku tidak adil.⁷³

Selain penjelasan di atas, basis infalibilitas soveren juga dijelaskan dengan cara berikut: Soveren selalu bertindak dalam ruang bebas hukum. Ruang geraknya tidak dibatasi rambu-rambu normatif. Tugas soveren ialah menciptakan hubungan yuridis lewat penetapan undang-undang. Dengan demikian baru undang-undang negara ciptaan soveren dapat mendefinisikan serta membuat distingsi yang jelas antara “adil” atau “tidak adil”. *Auctoritas, non veritas facit legem.* Dan karena kekuasaan merupakan sumber legitimasi tertinggi, maka dari logika kontrak Hobbes tidak mungkin ada hukum atau undang-undang yang tidak adil.

Di sisi lain memang Hobbes mengakui adanya perbedaan antara penguasa yang baik dan buruk. Namun kriterianya bukan hukum, tapi kelicikan strategis dalam bermain dengan kekuasaan politis. Praktik kekuasaan soveren dipandang semakin baik jika ia semakin efisien memajukan program penegakan perdamaian seperti tercantum dalam aturan keadilan

⁷³Bdk. *Ibid.*, hlm. 139

kodrati. Alur argumentasi ini menutup kemungkinan untuk menggugat dan melakukan proses hukum terhadap sovereign. Segala keputusan menyangkut sarana untuk menjamin keamanan internal dan eksternal berada di tangan sovereign. Ia juga punya kewenangan absolut untuk menentukan tingkat ancaman keamanan serta mendefinisikan siapa saja yang harus diperlakukan sebagai musuh negara.

Apa yang dikemukakan Hobbes di atas merupakan salah satu dari pelbagai model teori kontrak sosial. Antara model-model tersebut terdapat perbedaan cukup mendasar. Hal ini sangat bergantung dari cara masing-masing model menjawab pertanyaan-pertanyaan berikut: siapakah individu yang membuat kontrak? Individu-individu bersangkutan memiliki karakter, kepentingan dan kemampuan seperti apa? Kondisi alamiah dikonstruksikan dengan ideal-ideal dan pandangan-pandangan model apa? Apakah motivasi yang mendorong terbangunnya konsensus? Dalam pembuatan kontrak apa persis yang disepakati?

Dalam kaitan dengan pertanyaan-pertanyaan di atas perlu dibuat distingsi yang jelas antara teori kontrak Hobbesian dan Kantian.⁷⁴ Menurut Hobbes kontrak merupakan sebuah prosedur ketat pembuatan aturan atau undang-undang. Sedangkan Kant berpandangan bahwa kontrak berhubungan dengan prosedur longgar dalam implementasi aturan atau undang-undang. Maka dalam kaca mata Hobbesian tak dikenal aturan dan norma moral prapolitis kodrati atau Kantian yang menjadi rujukan ketika memberikan basis legitimasi atas keberadaan negara. Maka menurut Hobbes, alasan rasional keberadaan institusi negara yang menetapkan dan memaksakan

⁷⁴Bdk. Arno Bruzzi, "Immanuel Kant (1724-1804)", dalam: Hans Maier (Hrsg.), *Klassiker des politischen Denkens 2: Von Locke bis Max Weber*, München: Beck Verlag, 2001, hlm. 89 dst.

keberlakuan hukum adalah konstruksi “keadaan alamiah” yang menyerupai anarki atau kondisi *bellum omnium contra omnes*.

Seperti sudah dijelaskan, dalam kondisi pranegara terdapat jumlah barang kebutuhan yang sangat terbatas, hak kepemilikan bebas tanpa batas bagi semua orang atas barang-barang kebutuhan tersebut, apatisme atau egoisme dalam relasi sosial, dominasi rasionalitas strategis dan adanya simetri ancaman. Dalam kondisi seperti ini setiap individu tak mungkin bertahan hidup tanpa membangun kerja sama dengan yang lain. Kondisi ini dijelaskan Hobbes dengan menggunakan teori permainan *Gefangenendilemma* (dilema dua orang tahanan). Yang dimaksudkan dengan konsep teori permainan *Gefangenendilemma* ialah sebuah perangkat rasionalitas yang menjerat semua individu yang hanya mengejar kepentingan diri dalam sebuah tatanan sosial tanpa adanya intervensi dari instansi pembuat dan pemaksa aturan.

Teori ini berbicara tentang dua orang tahanan. Tak ada komunikasi antara keduanya. Secara bersama-sama keduanya telah melakukan pembunuhan. Alat bukti satu-satunya yang dimiliki jaksa penuntut ialah senjata. Namun keberadaan senjata tidak mampu membuktikan bahwa keduanya telah melakukan pembunuhan, tapi hanya mampu menjerat keduanya karena alasan kepemilikan senjata secara ilegal. Namun masing-masing memiliki kesempatan emas untuk bebas dari hukuman jika menyatakan siapa pelakunya. Secara rasional bisa saja keduanya memakai kesempatan tersebut, tapi akibatnya, keduanya akan dihukum seumur hidup. Solusi yang ditawarkan Hobbes ialah meninggalkan pengejaran interest pribadi semata dan membangun sebuah kerja sama yang diatur dan diawasi.

Bagaimanakah paradigma negara Hobbesian ini harus dinilai? Dibandingkan dengan tradisi hukum kodrat metafisis-

teologis, pandangan Hobbes tentang negara menampilkan sekurang-kurangnya tiga kekuatan yakni aspek individualisme, proseduralisme dan voluntarisme. Individualisme maksudnya pendasaran keberadaan negara Hobbes bertolak dari pandangan tentang individu. Proseduralisme menggambarkan faktor bahwa negara lahir dari sebuah proses atau prosedur kesepakatan. Voluntarisme berarti keberadaan negara berpijak pada persetujuan kehendak setiap individu.

Di samping itu teori kontrak sosial Hobbesian memiliki lima dimensi positif berikut. *Pertama*, unsur politik pengakuan. Teori kontrak Hobbesian mensyaratkan sebuah relasi pengakuan timbal-balik. Setiap pembuatan kontrak selalu mengandaikan kesetaraan semua partner kontrak. Sekurang-kurangnya para pihak menghargai bahwa yang lain memiliki sesuatu untuk ditawarkan yang dapat diperoleh pihak lain hanya dengan jalan memberi imbalan setimpal.

Kedua, elemen kepublikan. Yang dapat diatur dalam sistem kontrak hanyalah persoalan-persoalan publik. Setiap kontrak tak pernah boleh bersembunyi dari pancaran sinar prinsip publisitas.

Ketiga, elemen otonomi. Sebuah kontrak hanya legitim jika terjadi tanpa paksaan. Pewajiban diri dalam kontrak sejalan dengan prinsip *volenti non fit iniuria* – ketidakadilan tidak mungkin menimpa individu yang setuju dengan kontrak. Jadi otonomi individu selalu diandaikan.

Keempat, elemen keuntungan bagi semua. Dengan konsensus gencatan senjata dan kerja sama setiap individu dapat menghemat biaya untuk mempertahankan diri dari serangan lawan. *Kelima*, elemen ekuivalensi dan distribusi yang adil. Setiap kontrak selalu berpijak pada asumsi relasi simetris dan setara. Kontrak bertolak dari prinsip persamaan kewajiban dan keuntungan semua pihak yang terlibat. Selain aspek positif

di atas, terdapat pula beberapa catatan kritis dasariah terhadap konsep kontrak sosial Hobbesian. *Pertama*, pandangan tentang pilihan tindakan berdasarkan pertimbangan rasionalitas strategis merupakan sebuah idealisme tanpa basis empiris. Dalam kenyataannya manusia tidak selalu bertindak rasional. *Kedua*, kondisi awal yang menjadi titik tolak pembuatan kontrak harus dilukiskan sebagai kondisi yang bermoral. Jika tidak demikian, maka tak mungkin akan menghasilkan kontrak yang *fair* dan simetris. Tampaknya Hobbes tidak mampu menjelaskan transisi dari kondisi alamiah ke kondisi negara hukum. *Ketiga*, karena itu menjadi tidak jelas mengapa substansi kontrak harus dipertahankan dalam transisi dari kekuasaan yang menetapkan undang-undang menuju kekuasaan yang ditetapkan. *Keempat*, pandangan Hobbes tentang takut akan sanksi tak mampu memberikan basis legitimasi cukup untuk menjelaskan kewajiban politis dan loyalitas warga terhadap negara.

2.2.4. Model Teori Kontrak Moral

Model ini berpijak pada rasionalitas etis atau moral. Di sini perlu dibedakan dua jenis tafsiran yang pernah muncul dalam sejarah. Di satu sisi John Locke (1632-1704) merujuk pada pandangan hukum kodrat Ilahi dalam memberi legitimasi pendirian negara. Di sisi lain Immanuel Kant berpijak pada tuntutan kategoris hukum moral.

Dalam karyanya berjudul *Second Treatise of Government* (1689) John Locke mengartikan posisi alamiah sebagai sebuah situasi historis. Menurutnya manusia pada tahap awal peradaban hidup dalam posisi alamiah ini di mana setiap orang memiliki hak-hak kodrati yang bersifat Ilahi. Pada masa itu tatanan hukum dan kekuasaan belum ada. Seturut kehendak Allah setiap individu memiliki hak hidup, hak atas kebebasan dan hak milik. Pada posisi alamiah setiap individu

mendapat tambahan hak untuk mempertahankan diri dan hak menghukum semua yang melecehkan hak-hak tersebut. Situasi konflik antarindividu yang muncul dalam kondisi alamiah membuat jaminan hak-hak kodrati sulit untuk dilaksanakan. Namun untuk mengamankan hak-hak kodrati tersebut terutama hak milik, maka individu-individu sepakat mendirikan sebuah pemerintahan berdaulat.

Perbedaan mendasar dengan konsep kontrak Hobbes ialah bahwa dalam pandangan Locke kontrak sosial tidak mengakhiri hak-hak kodrati yang dimiliki setiap individu. Hak-hak kodrati tetap berlaku dan diakui serta menjadi ukuran legitimasi keberadaan sebuah negara.

Immanuel Kant (1724-1804) menguraikan persoalan seputar legitimasi negara dalam *Rechtslehre* – Teori Hukum (1797). Karya ini mengulas argumentasi-argumentasi dasar mengapa negara ada. Manusia, demikian Kant, adalah makhluk biologis dan rasional sekaligus. Di satu sisi, sebagai makhluk biologis manusia bergantung pada kondisi-kondisi alam seperti keterbatasan barang kebutuhan dan tuntutan koeksistensi yang dapat mengakibatkan konflik atau perang laten dan terbuka jika tak ada instansi hukum yang mengatur kehidupan bersama.

Di sisi lain manusia juga memiliki hak kodrati satu-satunya yakni hak atas kebebasan. Kebebasan dipahami Kant sebagai kemerdekaan dari kesewenang-wenangan (*Willkür*) orang lain.⁷⁵ Maka terjadilah konflik antara tuntutan pelaksanaan hak dasariah dan faktum kekerasan yang mengancam dalam kondisi alamiah. Hal ini diperburuk lagi dengan kenyataan bahwa dalam kondisi alamiah setiap individu untuk sementara berhak memperoleh barang-barang tak bertuan. Menurut

⁷⁵Bdk. Arno Baruzzi, “Immanuel Kant (1724-1804)”, dalam: Hans Maier, Horst Denzer (Hg.), *Klassiker des politischen Denkens: Von Locke bis Max Weber*, Bd. 2, München: C.H. Beck Verlag, 1987, hlm. 99

Kant, agar ketakpastian hukum dalam kondisi alamiah diakhiri dan terjadi transisi dari hak milik provisoris menjadi hak milik tetap perlu dibuatkan kontrak. Maka pendirian negara merupakan jawaban rasional atas tuntutan hak kebebasan kodrati dan tuntutan untuk melindungi hak milik.

2.2.5. Model Komunitas Intersubjektif

Model ini dikembangkan oleh Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) yang memberikan penekanan pada identitas sosial dan kultural sebuah bangsa. Negara dalam kaca mata Hegelian merupakan perkembangan lebih lanjut dan pemenuhan institusional dari apa yang dinamakannya *Sittlichkeit*. Dalam kajian filsafat politik, Hegel membuat distingsi yang jelas antara *Sittlichkeit* dan moralitas. Hegel berpandangan, moralitas dalam pengertian imperatif kategoris Kantian mengungkapkan sebuah sistem yang abstrak, formal, tanpa substansi dan karena itu tidak dapat menjadi sumber motivasi bagi para aktor dalam bertindak. Sementara itu *Sittlichkeit* membentuk sistem standar normatif sebuah masyarakat yang bertumbuh secara sosial dan historis. Negara, demikian Hegel, menggambarkan simbol identitas sosiokultural tersebut.

Namun Hegel menolak kritikan yang beranggapan bahwa sistem negara Hegelian tidak bersikap kritis terhadap tatanan normatif empiris dan selalu memberikan legitimasi atas jaringan relasi sosial yang ada. Juga Hegel tidak menyamakan begitu saja aspek genealogis pandangan normatif yang terdapat pada individu-individu dan aspek validitasnya. Yang menjadi pusat perhatian Hegel sesungguhnya adalah tesis bahwa identitas moral setiap persona atau individu dibentuk di atas jaringan hubungan intersubjektif pengakuan timbal-balik.

Dalam perkembangan sejarah individu melewati tiga sfer konstitutif bagi pembentukan *Sittlichkeit* yakni keluarga, masyarakat ekonomi (*bürgerliche Gesellschaft*) dan negara.⁷⁶ Jika berjalan normal maka individu dalam evolusi sosial akan mencapai identitas sosiokultural yang penuh. Jika dibandingkan dengan tesis Aristoteles, tesis Hegel merupakan satu model kontekstualisasi pandangan Aristotelian. Hegel berpendapat, sistem formasi identitas moral individual terjadi dalam proses ketersalingan. Keluarga, masyarakat dan negara membentuk latar belakang esensial dalam pembentukan identitas tersebut.

Pertanyaan sekaligus persoalan untuk posisi Hegelian ini adalah relasi yang agak kabur terhadap norma-norma kontrafaktis. Apa batasan akhir dari norma-norma empiris sebagai ungkapan adat budaya tradisional dan mulai kapan adat budaya tersebut boleh disikapi secara kritis?

⁷⁶Bdk. Henning Ottmann, "Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831)", dalam: Hans Maier, Horst Denzer (Hg.), *Klassiker des politischen Denkens: Von Locke bis Max Weber*, Bd. 2, München: C.H. Beck Verlag, 1987, hlm. 137-138

Bab III

Antropologi Politik

Setiap model legitimasi dan kritik terhadap negara selalu bertolak dari pengandaian antropologis tertentu. Filsafat politik tidak dapat mengabaikan pandangan tentang manusia. Sebab antropologi selalu bersinggungan dengan pertanyaan tentang hubungan antara karakter antropologis tertentu dengan keberadaan sebuah institusi politik. Pertanyaan antropologi politik ialah, karakter-karakter umum manusia macam mana yang menjadi titik pijakan orientasi dalam mengkonstruksi sebuah negara? Dalam arti tertentu antropologi membangun titik simpul filsafat politik. Tak dapat diragukan, konsep tentang negara sangat bergantung pada gambaran tentang manusia seperti pandangan individualistis atau kolektif, manusia sebagai makhluk bermoral atau amoral, rasional atau afektif, mampu bekerja sama atau egoistis.

Atas dasar pandangan antropologi, filsafat politik klasik telah mengembangkan konsep tentang ciri-ciri substansial manusia. Substansi dari diskursus antropologis tersebut terungkap dalam rumusan tesis-tesis antropologis penting seperti manusia sebagai *animal sociale*, *animal rationale*, *animal morale*, *animal laborans*, *homo ludens*, *homo ridens*, *homo religiosus*, *homo viator*, *homo faber*, *homo inventor*, *homo symbolicus* dan *homo necans*.

Selain itu sejumlah filsuf berbicara tentang manusia sebagai makhluk dengan kesadaran akan kematian, makhluk yang berkekurangan (*Mängelwesen*), makhluk yang bertanggung jawab, memiliki rasa bersalah dan suara hati. Wacana antropologis ini berlangsung hingga pertengahan abad ke-20 ketika filsuf Max Scheler (1874-1928), Ernst Cassirer (1874-1945), Helmut Plessner (1892-1985) dan Arnold Gehlen (1904-1976) coba merumuskan sintesis penjelasan dari perspektif filosofis, sejarah kebudayaan, ilmu sosial dan biologi tentang manusia.

Persoalan fundamental dalam antropologi politik ialah bagaimana menjelaskan pertanyaan, apakah masyarakat harus dipahami dari perspektif teori konflik atau harmoni. Apakah manusia secara kodrati memiliki naluri cukup kuat untuk bekerja sama agar sanggup membangun komunitas harmonis? Ataukah manusia cenderung lebih gampang menciptakan konflik sehingga negara harus didirikan untuk menjembatani disensus dan perbedaan kepentingan?

Menurut model harmoni, manusia memiliki tendensi dasar untuk membangun harmoni sosial. Peran negara ialah menjaga, merawat dan memperdalam budaya harmoni tersebut. Sedangkan model konflik memberi penekanan pada tendensi konflik dan disensus dalam diri manusia. Negara berperan sebagai wasit guna mengatasi konflik tersebut. Maka pertanyaan yang pernah dirumuskan dalam tradisi filsafat politik muncul kembali: apakah malaikat sebagai makhluk yang sempurna secara moral membutuhkan negara? Atau entahkah sebuah negara dapat bertahan jika hanya dihuni oleh para setan?

Antropologi memainkan peran penting sebagai basis filsafat politik. Untuk memahami secara tepat bagaimana komunikasi antara individu dan kelompok sosial dalam negara

dan masyarakat berjalan, perlu dibahas persoalan seputar formasi identitas setiap individu dan kelompok sosial serta pertanyaan-pertanyaan menyangkut intersubjektivitas sosial. Bagaimanakah setiap pribadi dan kelompok membentuk identitas sosialnya? Bagaimana mereka membangun komunikasi satu sama lain dan mengambil jarak dari yang lain? Pertanyaan-pertanyaan penting lainnya berhubungan dengan psikologi sosial: Bagaimana proses munculnya hierarki dalam kelompok sosial? Apakah dampak dari terbentuknya diferensiasi fungsional dalam tatanan sosial? Bagaimana proses pembentukan opini publik? Mengapa muncul intoleransi atau kekerasan massal seperti diuraikan oleh Elias Canetti dalam *Masse und Macht* (1960)?

Pertanyaan tentang konsep hidup baik memainkan peran penting dalam filsafat politik. Apa makna bagi seorang individu menjalankan konsep hidup baik (ideologi) tertentu? Seberapa homogenkah seharusnya spektrum sebuah konsep hidup baik agar ia dipandang bermakna atau tak bermakna? Seberapa besar sebuah pluralitas yang rasional harus mengambil jarak dari homogenitas konsep hidup baik tersebut? Apakah ada pengandaian-pengandaian antropologis yang bersifat tetap, atau haruskah kita selalu bertolak dari sebuah pluralitas yang radikal?

Demikianpun konsep tentang hukuman atau sanksi yang diterapkan dalam sebuah sistem hukum harus berpijak pada pengandaian-pengandaian antropologis tertentu. Akan tampak perbedaan yang mencolok apakah teori hukum yang dipakai adalah teori balas dendam, teori perbaikan kondisi hukum yang dilanggar, teori preventif atau teori resosialisasi. Apakah manusia secara sosial mampu belajar? Ataupun manusia adalah produk sebuah konstruksi sosial? Sejauh mana teori hukum (sanksi) memperhatikan otonomi dan rasionalitas setiap

individu? Apakah antropologi politik berkelindan dengan pengandaian-pengandaian individual agar sebuah negara berfungsi? Pada zaman Yunani Kuno, Abad Pertengahan dan awal Zaman Modern pertanyaan tentang loyalitas warga dan penguasa yang adil memainkan peranan penting dalam politik. Pertanyaan-pertanyaan ini tetap relevan dalam teori politik modern terutama dalam hubungan dengan persoalan seputar keutamaan-keutamaan warga, keutamaan para pejabat birokrat dan perkembangan konsep tentang keadilan dalam diri setiap individu. Maka, filsafat politik yang seimbang harus memperhatikan dasar-dasar psikologi dan pedagogi perkembangan moral.

Namun di sisi lain antropologi mengandung beberapa kelemahan. Salah satu kelemahan mendasar ialah bahwa antropologi tampaknya selalu berpijak pada pengandaian-pengandaian substansial yang sulit diterima. Banyak ahli berpendapat bahwa esensialisme bersifat anakronistik dan sulit diterima dalam filsafat kontemporer. Kesulitan dasarnya semua proposisi antropologis ialah basis ilmiah dan filosofisnya yang goyah.

Ambil saja contoh tesis “semua manusia bersifat egois”. Tesis ini berhadapan dengan sejumlah kesulitan metodologis dalam pembuktiannya. Apakah sungguh terdapat kodrat manusia? Kodrat dalam pengertian, *pertama*, substansi manusia yang melampaui batas-batas konteks, waktu dan budaya seperti ditradisikan metafisika tradisional. *Kedua*, kodrat sebagai elemen asali *homo sapiens* yang belum mengalami formasi kultural seperti diandaikan dalam biologi modern. Ataukah semua identitas manusia yang kita kenal merupakan produk sebuah konstruksi sosial? Bagaimana cara kita menemukan kodrat manusia tersebut? Dapatkah kita atas dasar penelitian

antropologis mendapatkan pengetahuan universal dan prognosis untuk masa depan?

Atas dasar pengandaian metafisis apa antropologi harus dibangun dalam filsafat kontemporer setelah basis religius kehilangan validitasnya? Bagaimana dengan model antropologi yang berpijak pada basis ilmu pengetahuan alam empiris? Namun persoalannya ialah, model pendasaran seperti ini akan terjebak dalam “kekeliruan naturalistik” yakni transisi yang tidak valid dari premis-premis deskriptif menuju konklusi normatif.

Pertimbangan terakhir di atas dapat diterapkan pada biologi sosial kontemporer. Biologi sosial merupakan sebuah tafsiran modern atas teori evolusi Darwin. Teori evolusi menjelaskan perilaku binatang dan manusia atas dasar prinsip persaingan antargen. Sekurang-kurangnya untuk perilaku binatang, hipotesis tentang egoisme genetik, altruisme karena relasi genetik atau kesediaan untuk bersosialisasi dengan kalkulasi strategis tertentu tampaknya mendapat verifikasi empiris.⁷⁷ Namun para ahli biologi sosial berasumsi bahwa mereka mampu merumuskan sebuah antropologi sosial yang lengkap dan berpijak pada pandangan ilmu alam. Akan tetapi agar model tersebut dapat diterima sebagai basis antropologi politik, maka satu rintangan logis dasariah harus diatasi yakni kesesatan berargumentasi naturalistik atau *naturalistic fallacy* seperti sudah dijelaskan sebelumnya.

Konsensus tentang pandangan antropologis dapat dibangun atas dasar konsep tentang kebutuhan-kebutuhan dasar manusia. Yang dimaksudkan dengan kebutuhan adalah keinginan dasar setiap individu. Keinginan-keinginan dasar dimaksud adalah keinginan untuk bertahan hidup, kebebasan

⁷⁷Bdk. Eckhard Voland, *Grundriss der Soziobiologie*, Heidelberg/Berlin: Spektrum Akademischer Verlag, 2000

pribadi, relasi sosial (entah itu dalam keluarga, persahabatan, suami-istri), pengakuan sosial, prestasi kerja, kesehatan dan lain-lain. Dalam arti lebih luas kebutuhan bisa juga berarti keinginan konstitutif seperti sarana untuk bertahan hidup, hal-hal yang menjamin kebebasan dan kesehatan. Dalam arti ini kebutuhan mencakupi makanan, pakaian, perumahan, pengobatan, persamaan kesempatan, kebebasan berpendapat dan kerja. Dari perspektif filsafat politik satu hal perlu mendapat penekanan yakni bahwa kebutuhan memberikan pendasaran atas kepentingan (interesse) universal dalam pengertian yang fundamental.

Institusi-institusi seperti PBB, OECD dan juga LSM-LSM telah membuat katalog kebutuhan dasar. Dalam diskusi dewasa ini masih diperdebatkan apakah orang harus memiliki dahulu teori yang lengkap dan substansial tentang kemampuan manusia untuk dapat memperoleh gambaran tentang kebutuhan-kebutuhan autentik individu dan bagaimana peran preferensi individu dan kebudayaan dalam seluruh proses. Dilema yang muncul ialah: jika orang mendefinisikan kebutuhan secara objektif, maka terjadi bahaya paternalisme atau imperialisme kultural. Namun jika hal-hal kontekstual dan kultural terlalu mendapat penekanan, akan muncul bahaya bahwa orang akan mendefinisikan kebutuhannya secara sewenang-wenang dan palsu.

Di sini konsep kebutuhan terjebak dalam aporia. Di satu sisi politisi atau aktivis sebuah lembaga karitatif dianggap bersikap kurang etis jika mendikte dari atas apa yang menjadi kebutuhan dasar seorang individu. Namun di sisi lain artikulasi kebutuhan-kebutuhan yang objektif tidak dapat dipersoalkan begitu saja. Solusi yang secara substansial netral dan objektif secara metodologis ialah penyusunan daftar kebutuhan yang di satu sisi terdiri dari “standar-standar pelayanan minimal”

universal dan di sisi lain memperhatikan prinsip konteks budaya dan waktu yang menjamin preferensi otonomi individu dan kelompok.⁷⁸

Kita sudah coba menemukan solusi dari kesulitan bahwa model-model antropologi dapat dirumuskan dengan menggunakan metode yang bersih dan sekaligus dapat ditarik rumusan-rumusan normatif dari sana. Kita sudah melihat kelemahan antropologi politik yang berpijak pada esensialisme metafisis dan hasil-hasil pendasaran ilmu alam yang cukup secara deskriptif namun bermasalah secara normatif. Sebagai alternatif coba dikemukakan gambaran-gambaran bersama tentang manusia dan pandangan normatif universal. Dengan demikian antropologi politik tidak perlu: *pertama*, merumuskan gambaran manusia yang totalistik atau yang mencakupi seluruh dimensi hidup manusia; *kedua*, tidak perlu membuat proposisi yang melampaui konteks, budaya dan waktu; *ketiga*, pernyataan-pernyataan tentang substansi universal. Tugas antropologi politik ialah merekonstruksi konsep diri yang deskriptif dan normatif.

Dalam sejarah terdapat macam-macam metode antropologi minimal yang berorientasi politis. Salah satu metode dianjurkan oleh Otfried Höffe yang dikenal dengan *negative Sozialanthropologie* “antropologi sosial negatif”. Höffe berpandangan, dalam konteks politik manusia harus melihat dirinya sebagai pelaku dan sekaligus korban potensial dari tindakan kekerasan sesamanya.⁷⁹ Pandangan seperti ini berpijak pada gambaran-gambaran umum atau universal tentang manusia. Jadi bukan pada fakta tentang manusia, melainkan pada penilaian dari manusia tentang dirinya. Terlepas dari pengandaian apakah manusia secara kondrati sebagai makhluk

⁷⁸Bdk. David Braybrooke, *Meeting Needs*, Princeton: University Press, 1987

⁷⁹Bdk. Otfried Höffe, “Ein transzendentaler Tausch: Zur Anthropologie der Menschenrechte”, in: *Philosophisches Jahrbuch* 99, 1999, hlm. 1-28

yang suka konflik atau mau damai, secara umum dalam semua kebudayaan diterima bahwa manusia selalu memperhitungkan agresivitas sesamanya. Kapan saja sesama dapat menggunakan kekerasan untuk menyerang saya.

Pada tataran sekunder dua model antropologi Aristotelian yakni manusia sebagai makhluk rasional dan makhluk sosial juga berpengaruh pada konsep antropologi Höffe.⁸⁰ Namun model antropologi Höffe yang antiteleologis luput dari kritikan-kritikan yang biasa dialamatkan kepada paradigma antropologi pada umumnya, sebab ia merumuskan tesis antropologis yang tidak langsung. Höffe tidak mengatakan bahwa kodrat kekerasan manusia dapat dibuktikan secara etnologis, biologis atau historis. Hanya dijelaskan bahwa semua tatanan hukum memperhitungkan fenomena kekerasan sebab tatanan hukum memberi reaksi atas kekerasan yang dapat menyerang tubuh dan hidup manusia.

Rancangan teori antropologi yang bersifat defensif juga dapat ditemukan dalam pandangan Matthias Kaufmann.⁸¹ Mengikuti pandangan Thomas Hobbes dan H.L.A. Hart, Kaufmann mengelompokkan sejumlah sifat, keinginan dan perilaku dasar manusia yang perlu diperhitungkan dalam konteks politik seperti dorongan kuat manusia untuk bertahan hidup, kerapuhan baik fisik pun psikis, kecenderungan akan disensus dalam soal hak milik, kesetaraan, altruisme yang terbatas, kekuatan kehendak yang terbatas, rentan untuk keliru, dapat dimanipulasi secara psikologis oleh kekuasaan. Di samping itu manusia juga dipandang mampu untuk membangun interpretasi diri dan bertindak secara rasional.

⁸⁰Bdk. Otfried Höffe, "Sieben Thesen zur Anthropologie der Menschenrechte", in: idem. (Hrsg.), *Der Mensch – ein politisches Tier? Essays zur politischen Anthropologie*, Stuttgart: Verlag Metzler, 1992, hlm. 188-211

⁸¹Bdk. Matthias Kaufmann, *Aufgeklärte Anarchie. Eine Einführung in die politische Philosophie*, Berlin: Oldenbourg Akademieverlag, 1999, hlm. 37

Martha Nussbaum mengembangkan sebuah strategi antropologi yang lebih ketat yang dikenal dengan “esensialisme internal”. Model ini mengambil jarak dari esensialisme metafisis.⁸² Nussbaum berpandangan, ada karakter dasar manusia yang bersifat tetap dan melampaui konteks budaya dan waktu. Namun ia juga membuka ruang bagi spesifikasi budaya dan individual. Menurut Nussbaum terdapat sejumlah pengalaman dasariah yang bersifat tetap (*grounding experiences*) yang dimiliki oleh setiap manusia. Dengan berpijak pada analisis Aristotelian tentang konsep kebahagiaan dan keutamaan, Nussbaum menyebutkan delapan macam pengalaman dasariah tersebut: *pertama*, kematian, artinya pengetahuan akan kematian dan relasi dengannya. *Kedua*, ketubuhan, artinya relasi manusia dengan pelbagai kebutuhan, kemungkinan dan batas-batas kemampuan fisik. *Ketiga*, kegembiraan dan rasa sakit. *Keempat*, kemampuan-kemampuan kognitif. *Kelima*, rasionalitas praktis (etis). *Keenam*, perkembangan masa kanak-kanak. *Ketujuh*, relasi sosial antarmanusia atau kodrat sosial manusia. *Kedelapan*, humor.

Dalam karya yang diterbitkan lebih kemudian Nussbaum menambahkan dua unsur lagi yakni *pertama*, relasi manusia dengan makhluk alam semesta yang bukan manusia; *kedua*, pengalaman yang dibuat manusia dengan individualitas atau kesendiriannya. Untuk menemukan karakter-karakter antropologis di atas Nussbaum tidak menggunakan metode pendasaran ilmu biologis empiris, tapi meneliti tradisi-tradisi moral serta menunjukkan dimensi-dimensi yang melampaui tradisi budaya, konteks ruang dan waktu. Analisis tentang

⁸²Martha C. Nussbaum, *Nature, Function and Capability: Aristotle on Political Distribution*, in: Oxford Studies in Ancient Philosophy, 1988, hlm. 145-184

penilaian atas nilai (*Werturteile*) yang menjadi dasar praksis moral bersama, merupakan salah satu metode yang dipakai.⁸³

Kita telah berkenalan dengan pelbagai metode antropologi politik. Satu hal mempertemukan ketiga metode tersebut yakni bahwa baik Höffe maupun Nussbaum dan Kaufmann sama-sama berpijak pada ajaran klasik tentang antropologi kooperatif, antropologi konflik, antropologi rasional dan antropologi kebutuhan. Dari titik pijak tersebut mereka tidak merumuskan tesis substansial yang ketat tentang manusia. Mereka merekonstruksi antropologi klasik dan menunjukkan relevansinya untuk pemikiran politik kontemporer postmetafisik.

Diskursus kontemporer tentang antropologi politik terjebak dalam sebuah dilema. Di satu sisi para pemikir liberal cenderung merumuskan antropologi prosedural dengan substansi yang tipis. Model antropologi seperti ini harus berhadapan dengan kritik akan gambaran manusia sebagai *unencumbered self* – “individu atomistik” yang terlepas dari akar budaya. Atau di sisi lain merancang sebuah antropologi komunitarian yang substansial dengan konsekwensi bahwa model tersebut bersifat komunal dan tidak melampaui konteksnya.

Penelitian membuktikan bahwa terdapat pergeseran historis dalam sikap manusia terhadap kehidupan, masyarakat dan negara. Pergeseran ini mempersoalkan gambaran universal tentang manusia melampaui fenomena-fenomena partikular. Teori-teori baru tentang perubahan pandangan modern terhadap moral, komunitas dan negara dan faktor-faktor yang menentukan perubahan tersebut berasal dari

⁸³Martha C. Nussbaum, *Menschliches Tun und soziale Gerechtigkeit. Zur Verteidigung des aristotelischen Essentialismus*, in: M. Brumlik/H. Brunkhorst (Hrsg.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993, hlm. 323-361

filosof Alasdair MacIntyre⁸⁴ dan Charles Taylor.⁸⁵ Keduanya berpandangan bahwa alienasi (*Selbstentfremdung*) individu dalam masyarakat modern disebabkan oleh individualisasi dan proses subjektivisasi. Tendensi kritis terhadap modernitas dapat ditafsirkan sekian sehingga modernitas digugat atas nama kodrat manusia yang universal. Itu berarti atas nama ciri-ciri khas antropologis yang konstan.

Rangkuman

Titik start sistematis filsafat politik adalah pertanyaan tentang legitimasi kekuasaan yang terinstitusionalisasi dalam negara. Harus dibedakan antara strategi *pragmatis* dan *moral* legitimasi negara. Strategi pragmatis menjelaskan mengapa negara dianggap *berguna* bagi para warganya. Sedangkan strategi moral berusaha membuktikan bahwa pendirian negara merupakan sebuah tuntutan normatif sebab hanya dalam negaralah perlindungan terhadap hak-hak moral dapat terjamin.

Dalam hubungan dengan distingsi ini terdapat perbedaan tradisional dari disiplin filsafat hukum yang juga relevan untuk filsafat politik yakni distingsi antara teori hukum kodrat dan positivisme hukum. Para pejuang hukum kodrat memandang instansi moral universal sebagai sumber tatanan hukum dan aturan negara. Sementara itu para penganut positivisme hukum menarik garis demarkasi tegas antara moral dan hukum. Perbedaan lainnya ditarik antara individualisme normatif dan kolektivisme normatif. Individualisme normatif memberi legitimasi keberadaan negara atas dasar hak-hak individu, sementara kolektivisme bertolak dari kepentingan-

⁸⁴Alasdair MacIntyre, *Der Verlust der Tugend*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987 (1981)

⁸⁵Charles Taylor, *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994

kepentingan komunitas. Teori tentang legitimasi negara biasanya digolongkan dalam kelompok atau liberalisme atau perfeksionisme. Teori-teori tersebut memahami negara sebagai instrumen jaminan kebebasan individual atau sebagai sarana untuk menggapai kondisi kesempurnaan tertentu. Namun ada juga teori politik yang tidak memberikan perhatian khusus pada pertanyaan tentang legitimasi negara.

Dalam sejarah terdapat lima model klasik yang menjelaskan dasar legitimasi negara. *Pertama*, pandangan bahwa manusia sebagai makhluk yang mewujudkan kebahagiaannya dalam konteks komunitas besar (model eudaimonistis). *Kedua*, sejumlah orang berpendapat bahwa keyakinan moral manusia menuntut sebuah distribusi hak atau kebutuhan yang mendatangkan manfaat paling besar bagi penikmat hak, hal ini hanya dapat dijalankan oleh negara (model utilitaristis). *Ketiga*, tatanan hukum negara terletak pada interese pribadi setiap aktor yang rasional (model kontraktual atas dasar rasionalitas strategis). *Keempat*, manusia memiliki sejumlah hak dasar yang hanya dapat dijamin oleh negara (model hukum kodrat atau rasional). *Kelima*, negara merancang latar belakang bagi formasi identitas pribadi karena identitas membutuhkan basis dalam tradisi bersama, nilai komunitas dan keyakinan sosial (model komunitas-intersubjektif).

Setiap model filsafat politik selalu berpijak pada gambaran tertentu tentang manusia. Persoalannya ialah bahwa antropologi politik secara metodologis tidak mampu mempertahankan posisi esensialisme berhadapan dengan tesis konstruktivisme. Ada sejumlah eksperimen untuk keluar dari kebuntuan ini. *Pertama*, dapat dirumuskan konsep empiris tentang kebutuhan-kebutuhan dasar (*basic needs*); *kedua*, ada usaha untuk mengembangkan antropologi minimal yang berpijak pada harapan perilaku; *ketiga*, model esensialisme internal juga layak didiskusikan.

Bab IV

Peran-Peran Legitim Negara

Pembicaraan pada bab ini berkisar seputar jangkauan dan batas-batas kompetensi negara. Intuisi profilosofis kita tentang hal ini sering kabur. Karena itu tinjauan teoretis tentang konsep institusi dan kekuasaan perlu diberikan. Lalu dijelaskan pandangan tentang primat politik dan kewenangan negara secara umum. Kemudian akan dilanjutkan dengan diskusi tentang tugas-tugas negara dan instrumen-instrumen yang dapat membatasi praktik kekuasaan internal negara: pembagian kekuasaan, federalisme, subsidiaritas, ruang publik kritis, *civil society* dan *civil disobedience* (pembangkangan sipil) sebagai *ultima ratio*. Pada bagian akhir akan ditematisasi tentang persoalan kewajiban-kewajiban politis.

4.1. Jangkauan Kewenangan Negara

4.1.1. Tugas Negara

Dalam praksis politik sering muncul pertanyaan-pertanyaan seputar batas-batas yang wajar kewenangan negara. Apa saja kewenangan negara, kompetensi para warga negara, apa fungsi organisasi, kelompok, institusi-institusi nonpemerintahan dan kekuatan-kekuatan pasar bebas? Pertanyaan-pertanyaan ini tak dapat dijelaskan atas dasar intuisi semata. Apakah negara perlu mempertahankan tugas-tugas tertentu seperti halnya urusan

kepolisian dan militer? Apakah urusan pos dan telekomunikasi serta kereta api menjadi tanggung jawab negara? Bagaimana dengan urusan kesehatan atau asuransi penerbangan? Apakah negara perlu menangani urusan air minum komunal atau pembuangan sampah?

Pada bidang-bidang mana saja negara tidak boleh melakukan intervensi, karena menjadi ranah privat individu? Apakah warga negara selalu dikontrol dan diawasi berlebihan? Pada soal-soal apa saja negara boleh menggunakan kekuasaannya karena individu tidak mampu mengatasinya sendiri? Apakah bermakna jika mendeklarasikan pelestarian lingkungan hidup sebagai tujuan negara? Apakah kepentingan generasi yang akan datang perlu mendapat prioritas dalam penentuan tujuan negara? Apakah negara boleh membantu unit-unit ekonomi yang terancam krisis (bdk. Kasus Century)? Apakah negara perlu memberikan subsidi dalam bidang ekonomi swasta? Dari pertanyaan-pertanyaan yang diajukan di atas kita dapat menarik dua opsi model negara yakni negara lemah (*schwacher Staat*) yang berjalan menurut prinsip *laissez-faire* dan negara kuat (*starker Staat*) yang hampir mengatur segalanya.

4.1.2. Jangkauan Tugas Negara

Pertanyaan-pertanyaan di atas menunjukkan secara kasat mata bahwa masalah tugas negara yang wajar dapat dibahas dari perspektif pragmatis dan efisiensi atau dari sudut pandang moral dan hak-hak konstitusional. Tentu saja sulit sekali untuk merumuskan tugas negara secara tepat dan legitim atas dasar pertimbangan rasional.

Kenyataan bahwa negara tampil sebagai aktor, akan menjadi problematis jika ia berpretensi untuk mendapat dukungan langsung atau tidak langsung yang lebih kuat dari warga.

Persoalan menjadi lebih masif lagi dalam hubungan dengan jumlah pajak dan pengeluaran yang sangat tinggi atau dalam kaitan dengan jangka waktu wajib militer atau kerja sosial yang panjang dan berat. Persoalan ini menuntun kita ke pertanyaan yang lebih mendasar tentang basis legitimasi negara untuk menuntut loyalitas warga dan sejauh mana tuntutan tersebut masih dipandang legitim. Itulah soal tentang kewajiban-kewajiban politis yang masih harus dibahas kemudian.

4.1.3. Negara Kuat versus Negara Lemah

Sebuah negara lemah tidak akan mampu menangani urusan pertahanan dan keamanan. Juga sudah hampir pasti ia tak mampu menghadapi tantangan-tantangan politik kemasyarakatan dan politik ekonomi. Sebaliknya negara kuat rentan untuk terperangkap dalam salah satu dari ketiga kekeliruan berikut. *Pertama*, negara kuat cenderung untuk menjadi sebuah *welfare state* yang mengurus segalanya dan membonsai inisiatif dan kreativitas warga. Negara seperti ini mudah terjebak dalam sistem totalitarian dengan menempatkan seluruh masyarakat di bawah kungkungan ideologi negara yang agresif. *Kedua*, negara kuat akan berubah menjadi paternalistis. Itu berarti, mengejar tujuan baik namun problematis seperti memutuskan sesuatu yang baik untuk warga negara namun tanpa persetujuan warga sendiri. Secara etis paternalisme dapat saja diterima jika individu atau warga negara berada dalam kondisi otonomi kognitif dan psikis yang sangat dibatasi atau jika individu tidak memiliki informasi secukupnya untuk mengambil keputusan. Misalnya seseorang boleh dengan kekerasan mencegah seseorang untuk minum cairan pembunuh serangga dari botol yang disangkanya berisikan limon segar. Dalam hal ini paternalisme dalam bentuk program wajib belajar atau wajib faksinasi boleh secara moral. Konflik biasanya muncul dalam hubungan

dengan penanganan psikiatri secara paksa bagi para pasien yang mau bunuh diri atau transfusi darah secara paksa bagi para jemaat Gereja Saksi Yehova. Dalam kasus-kasus seperti ini paternalisme negara dibenarkan. Namun dalam hal-hal lain negara harus memperlakukan warga sebagai penilai dan pengambil keputusan terbaik untuk keinginan dan interesenya.

4.2. Institusi, Kuasa dan Individu

4.2.1. Persoalan Institusi

Individu pada prinsipnya tidak mau kebebasannya dibatasi oleh institusi mana pun. Karena itu setiap individu terobsesi dengan anarkisme politik. Namun secara pragmatis dan etis keberadaan negara memiliki bebarapa alasan yang cukup kuat, kendati hidup bersama dalam negara memiliki sisi negatifnya yakni pemangkasan kuasa dan pembatasan kebebasan individu oleh kekuasaan institusi.

Institusi di sini dimengerti sebagai jaringan sosial yang terorganisasi seperti rumah sakit, sekolah, perusahaan, administrasi, peradilan atau parlemen. Sejak awal abad modern organisasi-organisasi korporatif seperti ini memiliki pengaruh dan kekuasaan yang bertambah kuat. Institusi berperan penting dalam menentukan model urusan administrasi negara dan pencapaian tujuan teknis-ekonomis. Institusi mengikuti prinsip-prinsip kerja sama yang mengatur sehingga individu bersama kekuatan dan kemampuannya menjadi bagian dari sebuah jaringan tindakan yang sistemik. Secara eksternal dan internal institusi ditata menurut hukum dan aturan. Atas dasar struktur kompleks yang berpijak pada diferensiasi fungsional institusi menciptakan tingkatan efisiensi yang luar biasa bagi individu.

Namun di sisi lain negara serta institusi-institusinya mendatangkan beberapa kesulitan moral dan fungsional.

Problem mendasar ialah bahwa institusi menggantikan aktivitas individu. Cover depan karya filsuf Thomas Hobbes, *Leviathan*, sudah menunjukkan secara kasat mata bagaimana tubuh negara terbangun dari kumpulan manusia tak terbilang banyaknya. Hal ini mengungkapkan bagaimana negara memarginalisasi, menginstrumentalisasi dan memfungsionalisasi manusia.⁸⁶

Konsep negara Hobbesian hendak menggarisbawahi empat aspek. *Pertama*, aspek penempatan individu di bawah institusi negara. Sebagai warga negara individu wajib taat pada institusi negara. Subordinasi ini memangkas kekuasaan dan kebebasan individu sebagai aktor sosial. Hal ini tampak jelas dalam sistem pemerintahan totalitarian atau diktatur. Namun dalam demokrasi juga kemungkinan ini bisa terjadi. Bayangkan saja sebuah negara dengan jumlah penduduk puluhan atau ratusan juta orang yang ditata dengan peraturan hukum yang sangat ketat. Di sini peran individu tak lebih dari penonton sebuah teater bernama negara.

Kedua, dimensi otonomi tindakan institusi negara. Institusi negara dan birokrasi atau administrasi dapat dipandang sebagai aktor tindakan sosial yang otonom. Institusi-institusi ini berjalan sendiri dan mengikuti aturan dan mekanismenya sendiri. Individu yang hidup dalam institusi rentan untuk diinstrumentalisasi meskipun pada prinsipnya institusi diciptakan untuk melayani kepentingan individu.

Ketiga, aspek institusionalisasi dunia kehidupan (*Lebenswelt*) modern. Bersamaan dengan lahirnya institusi negara terbentuk pula institusi-institusi megaraksasa lainnya seperti korporasi, bank, komunitas agama, partai politik, media massa, kelompok-kelompok kepentingan, dan lain-lain. Institusi-institusi ini berkelindan satu dengan yang lain

⁸⁶Bdk. Horst Bredekam, *Thomas Hobbes, Der Leviathan. Urbilder des modernen Staates und seine Gegenbilder (1651-2001)*, Berlin: Akademie Verlag, 2003

dengan tujuan memperkuat pengaruh dan meningkatkan efisiensi. Dengan demikian jaringan sistem keseluruhan sebagai aktor institusional dapat secara lebih leluasa menambah dan mengembangkan dinamikanya secara otonom. Dalam konteks ini manusia pun tampil ibarat roda mini dalam sebuah mesin besar (*Rädchen im grossen Getriebe*) dunia kehidupan terinstitusionalisasi. Keempat, aspek tindakan intermedier individu. Dalam dunia modern yang terinstitusionalisasi, individu tak pernah melampaui kondisi sosial yang termediasi. Sebagai aktor sosial setiap individu harus tunduk pada syarat-syarat pembagian kerja, spesialisasi dan jaringan proses sosial yang ketat. Orang selalu bertindak di ruang antara, di mana ia mengais keuntungan dari instrumen atau potensi dari yang lain. Ia sendiri pun harus menyediakan hal yang sama bagi yang lainnya. Kondisi ini melahirkan persoalan etis berupa kekaburan tanggung jawab etis individu. Dalam sebuah jaringan institusional seorang aktor hanya bisa tampil sebagai ko-aktor. Dan sebagai koaktor individu tak pernah dapat mengetahui konsekwensi terakhir dari tindakannya.

Hasil tindakan seseorang selalu dapat dimanipulasi dan disalahgunakan oleh yang lain. Fenomena ini sudah jauh-jauh hari dideteksi oleh Karl Marx. Marxisme berbicara tentang proses alienasi atau keterasingan (*Entfremdung*). Marx membaca gejala alienasi dalam hubungan dengan empat fenomena yakni relasi para buruh pabrik dengan hasil kerjanya, relasi buruh dengan jenis pekerjaan, hubungan dengan kodrat manusia dan relasi antarmanusia dalam masyarakat kapitalis.⁸⁷

⁸⁷Walter Euchner, *Karl Marx*, München: C.H. Beck Verlag, 1982, hlm. 48 dst

4.2.2. Peran Institusi

Sisi positif atas formasi institusi modern dirumuskan oleh Arnold Gehlen (1904-1976). Dalam karyanya berjudul *Urmensch und Spätkultur* (1956) dan *Die Seele im technischen Zeitalter* (1957), Arnold Gehlen mengangkat dampak dari institusi yang mempermudah manusia dalam bertindak. Gehlen mengartikan manusia sebagai *Mängelwesen* – makhluk berkekurangan. Dikatakan *Mängelwesen* sebab manusia tak dilengkapi dengan kemampuan instingtif seperti binatang. Untuk mengkompensasi kekurangan alat insting ini, dibutuhkan institusi atau kebudayaan pada umumnya.

Institusi berperan mereduksi kompleksitas jaringan tindakan sosial dan membebaskan individu dari tekanan untuk setiap saat mengambil keputusan. Tampaknya Gehlen memiliki pandangan yang sangat optimistis tentang peran institusi. Namun dalam kenyataan manusia sering dijadikan alat institusi. Gehlen meladeni kritikan ini dengan mengembangkan program “penjinakan” institusi. Itu berarti, institusi harus direstrukturisasi sekian agar tetap terkendali oleh manusia dan dipakai untuk melayani kepentingan kemanusiaan.

Dewasa ini dikenal dua model teori institusi. *Pertama*, pandangan yang berpijak pada kemampuan manusia untuk mengendalikan institusi dan mereformasi institusi atas pertimbangan etika sosial. *Kedua*, pandangan teori sistem dari Niklas Luhman (1927-1998) yang mengabaikan kategori pengendalian individual.⁸⁸ Namun satu hal kiranya jelas bahwa individu bertindak dalam pengertian lain sama sekali dari aktor-aktor institusional. Dengan memilih cara tertentu, manusia mengejar tujuan atau maksud yang dengan sengaja diciptakannya. Tindakan manusia bersifat intensional. Individu

⁸⁸Bdk. Niklas Luhmann, *Zweckbegriff und Systemrationalität. Über die Funktion von Zwecken in sozialen Systemen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973

merupakan penyebab satu-satunya tindakan intensional. Namun itu tidak berarti bahwa semua yang dilakukan manusia terjadi secara sadar. Dalam jaringan institusi misalnya manusia sering bertindak tanpa sadar atau tindakannya dikendalikan oleh kekuatan asing di luar dirinya.

4.2.3. Etika Individual dan Etika Institusi

Relasi antara etika individual dan etika sosial merupakan satu tema penting dalam filsafat politik. Dari sudut pandang institusional etika individual terkesan tak berdaya di hadapan institusi dan mengungkapkan diri tak lebih dari sebuah sistem norma privat tanpa efek publik. Sementara itu institusi tampak berkuasa dan mengikuti hukum-hukum pasar dan fungsional. Kategori moral sulit untuk diterapkan pada rana institusi ini. Jika tesis ini benar, maka warga negara tak lebih dari buruh pada sebuah perusahaan bernama negara.

Warga negara mau terlibat dalam kehidupan bernegara karena ia telah mendapat perintah, mengikuti orang lain yang terlibat secara sosial, tak tahan melawan tekanan sosial atau takut mendapat sanksi ekonomi, sosial atau hukum jika tidak bertindak kooperatif. Di samping itu para pemimpin dalam bidang politik, ekonomi dan birokrasi tidak merasa terikat pada standar-standar moral dalam menjalankan tugas, karena tekanan prestasi memaksa mereka untuk taat pada aturan-aturan institusi dan juga karena ancaman posisinya diambil alih oleh individu-individu yang berprestasi atau taat pada sistem.

4.2.4. Kekuasaan

Pemimpin atau pejabat publik bertindak atas dasar prinsip, tujuan, motivasi dan pertimbangan berbeda dari seorang pribadi di ruang privat. Distingsi ini sudah menjadi tema pembicaraan cukup lama dalam filsafat politik. Dalam diskusi awal persoalan

ini dikenal dengan nama realisme atau sinisme kekuasaan. Sebagai aktor institusional para politisi selalu terperangkap dalam bahaya oportunistis atau sendiri mempraktikkan politik kekuasaan murni.

Dalam dialog Melier yang termuat dalam karya berjudul *Historiae*, sejarawan Thukydides (460-400 SM) bercerita bagaimana seorang utusan Kota Athena berdiskusi dengan raja pulau Melos. Pertanyaan yang dibahas ialah apakah penguasaan Melos atas Athena dianggap legitim (*Historiae* V 84-116).⁸⁹ Orang-orang Melos menjelaskan kepada penduduk Athena bahwa praktik kekuasaan politik luar negeri tanpa kendali menghancurkan wibawa negara dan menciptakan musuh bagi negara. Selain itu instabilitas relasi kekuasaan mengakibatkan lahirnya para agresor yang tidak bermoral dan karena itu tidak dibiarkan oleh para dewa.

Di pihak lain para penduduk Athena berpandangan bahwa setiap model demonstrasi kekuatan dalam hubungan antarnegara dianggap sebagai kelemahan, bahwa respek hanya terdapat di antara yang setara dan bukan antara yang kuat dan lemah, dan bahwa para dewa juga taat pada hukum alam yakni yang kuat harus berkuasa. Bahaya kekuasaan institusional lainnya yang juga sudah dikenal pada zaman Yunani Kuno adalah korupsi jabatan publik. Karakter dasar seorang tyrann pada zaman Yunani Kuno adalah pribadi yang terinfeksi virus kekuasaan dan dikuasai keinginan serta nafsu tanpa batas. Platon bahkan berpendapat, tak seorang pun bebas dari bahaya korupsi karena kuasa.⁹⁰

⁸⁹Bdk. Henning Ottmann, *Geschichte des Politischen Denkens. Die Griechen. Von Homer bis Sokrates*, Bd. 1/1, Stuttgart: J.B. Metzler Verlag, 2001, hlm. 149

⁹⁰Bdk. Platon, *Nomoi*, dalam: *Sämtliche Werke*, Bd. 3, hg. v. Erich Loewenthal, Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 874e-875d

Pada zaman Yunani Kuno dan abad pertengahan masalah sinisme kekuasaan institusional coba diatasi dengan konsep keutamaan penguasa. Dalam sejarah filsafat kita menemukan sejumlah teks klasik yang coba mendidik para penguasa untuk bersikap adil dan baik. Di awal zaman modern Niccolo Machiavelli mengawali perdebatan panjang dalam filsafat politik dengan mengajukan pertanyaan, entahkah seorang penguasa politik harus berorientasi pada kriteria-kriteria moral individual atau tidak? Sebuah pertanyaan yang tak pernah diajukan dalam abad pertengahan ketika persoalan politik dan ranah privat melebur jadi satu. Dalam karyanya *Il Principe* (1532) Machiavelli berpandangan bahwa politik praktis harus dimengerti sebagai politik pertarungan kekuasaan. Karena itu moral tak dapat berpengaruh banyak dalam realitas politik. *Il Principe* memberikan nasihat sebaliknya kepada para politisi ketika ia menganjurkan agar seorang pemimpin harus menggunakan setiap sarana yang efisien untuk melindungi kepentingan negara. Namun pada saat bersamaan sang pemimpin coba menampilkan gambaran diri yang baik, bermoral dan saleh.

Machiavelli tidak harus ditafsir sebagai seorang pemikir politik yang haus akan kekuasaan. Salah satu tafsiran ialah bahwa atas dasar logika objektif tindakan institusional, moral politik para pejabat publik harus dibedakan dari etika individual. Jika tafsiran ini benar, maka distingsi Machiavellian ditempatkan sejajar dengan konsep Weberian tentang perbedaan antara etika motivasional atau kehendak baik (*Gesinnungsethik*) dan etika tanggung jawab (*Verantwortungsethik*). Menurut Max Weber seorang politisi harus memiliki tiga kualitas yakni komitmen (*Leidenschaft*), rasa tanggung jawab (*Verantwortungsgefühl*) dan tahu menilai atau mengukur (*Augenmass*). Seorang politisi profesional harus mampu bertindak melampaui dikotomi

antara politik kehendak baik (pasifisme) dan politik kekuasaan (expansionisme).⁹¹ Politik membutuhkan sebuah moral institusional yang memiliki orientasi etis yang berbeda dari etika individual.

Apa itu kekuasaan, dan peran apa saja yang dimiliki konsep kekuasaan dalam filsafat politik? Kekuasaan dalam teori politik kontemporer tidak selalu memiliki arti negatif. Kekuasaan di satu sisi identik dengan kekerasan, paksaan, represi dan manipulasi, namun di sisi lain berarti kekuatan mengatur dan stabilisasi.⁹² Berkuasa berarti memiliki kemungkinan untuk mempengaruhi. Kekuasaan selalu bersifat bipolar. Dalam relasi bipolar tersebut penguasa mempengaruhi ruang lingkup tindakan (*Handlungsumwelt*) dari yang dikuasai. Ruang lingkup tindakan terdiri dari tiga faktor yakni *pertama*, alternatif-alternatif tindakan yang dimiliki oleh seorang aktor; *kedua*, pemahamannya tentang alternatif; *ketiga*, penilaian tentang alternatif. Konsep kekuasaan ini dapat dihubungkan dengan pandangan Max Weber tentang kekuasaan. Menurut Max Weber, “kekuasaan berarti setiap kemungkinan, dalam suatu relasi sosial, untuk melaksanakan kehendak sendiri sekalipun mengalami perlawanan, dan apa pun dasar dari kemungkinan itu”.⁹³ Pelaksanaan kehendak atau kemauan sendiri harus berkelindan dengan ruang lingkup tindakan dari yang lain, agar kita dapat berbicara tentang kekuasaan.⁹⁴ Jadi kekuasaan mengungkapkan kemampuan untuk memengaruhi seseorang atau sesuatu dengan cara yang diinginkan guna menciptakan perubahan yang dikehendaki. Dalam konteks sosial dan politik kekuasaan memainkan peran penting sebagai

⁹¹Bdk. Max Weber, *op. cit.*, hlm. 537

⁹²Bdk. Peter Inbusch, *Macht und Herrschaft. Sozialwissenschaftliche Konzeptionen und Theorien*, Berlin: Opladen Verlag, 1998

⁹³Max Weber, *op. cit.*, hlm. 711

⁹⁴Bdk. Peter Inbusch, *loc. cit.*

kekuasaan untuk. Subjek P1 berkuasa atas subjek P2 jika P1 dapat mempengaruhi P2 untuk melakukan tindakan x.

Penjelasan tentang kekuasaan di atas tidak harus berarti pemerasan, represi, pemaksaan atau pengekangan. Kekuasaan juga tidak selamanya mengeksklusikan hubungan simetri sejauh dua subjek memiliki kekuasaan satu sama lain. Aristoteles sudah membuat pembedaan atas empat model kekuasaan di mana hanya model ketiga memiliki arti represif. Bentuk-bentuk kekuasaan menurut Aristoteles ialah: *Pertama*, otoritas politis yakni otoritas yang dijalankan oleh pemerintah atas warga atau kekuasaan warga bebas atas warga bebas lainnya. *Kedua*, kekuasaan privat atau keluarga ialah kekuasaan yang dimiliki seorang bapa keluarga atas anggota keluarga. *Ketiga*, relasi kekuasaan asimetris antara tuan dan hamba. *Keempat*, kekuasaan hukum.⁹⁵

Pandangan Aristotelian juga menjadi basis penelitian Michel Foucault (1926-1984) tentang kekuasaan, kendati Foucault memiliki pandangan yang lebih radikal. Menurut Foucault, kekuasaan tidak hanya mengandung aspek represif tapi juga bersifat kreatif. Karya-karya Foucault pada tahun 70-an berkisar seputar hubungan antara kekuasaan dan sistem pengetahuan, setelah ia mengambil jarak dari konsep tentang individu sebagai subjek rasional atau aktor otonom. Atas dasar penelitian tentang psikiatri, klinik, sejarah ilmu-ilmu sosial, Foucault menarik perhatian para ilmuwan kepada bentuk-bentuk supraindividual konstitusi identitas personal. Dengan bersandar pada metode genealogis Nietzschean, Foucault coba menunjukkan bagaimana diskursus pengetahuan berkelindan dengan kekuasaan yang dipahami sebagai sebuah proses anonim tanpa subjek. Hal ini tampak dalam ranah pemahaman

⁹⁵Bdk. Aristoteles, *Politik* I, 1-4; VII 3

kita tentang hukuman⁹⁶ dan seksualitas. Dalam penelitian ini, pengetahuan tidak hanya dibangun atas dasar syarat-syarat kebenaran dan makna. Pengetahuan mencerminkan, mengkonstitusi dan menstabilisasi relasi-relasi kekuasaan. Relasi kekuasaan tersebut dapat bersifat sangat subtil, sehingga Foucault berbicara tentang “mikrofisik kekuasaan”. Foucault akhirnya merumuskan sebuah tesis bahwa relasi subjek terhadap dirinya dan posisi sosialnya dapat dilihat sebagai hasil proses kekuasaan yang menjadikan subjek sebagai elemen yang dikuasai atau yang menguasai.

4.3. Tugas dan Batas Kewenangan Negara

Tampaknya hanya terdapat satu solusi bagi persoalan tentang cara bagaimana kekuasaan dapat dikontrol oleh negara dan bagaimana standar-standar moral dijalankan. Solusinya adalah dengan menerapkan prinsip primat politik. Pandangan tentang monopoli kekuasaan politik oleh negara dalam masyarakat sudah dikenal sejak awal sejarah filsafat politik modern. Terutama filsuf Thomas Hobbes menekankan, bahwa fungsi penghubung dan integrasi lintas sektor dalam masyarakat hanya dimiliki oleh negara dan institusi politisnya, bukan agama atau ideologi.

Pengalaman pertumbuhan proses institusionalisasi beberapa abad terakhir memperkuat negara tersebut. Hanya negara, dan bukannya permainan bebas aktor-aktor individu atau institusional, sanggup secara efektif menyediakan instrumen guna mengarahkan, membatasi, menata secara moral dan mendemokratisasi institusi-institusi. Agar tugas ini dapat dijalankan, negara perlu diberikan kompetensi atau kewenangan yang besar. Kewenangan negara ini harus mencakupi dua aspek penting yakni *pertama*, negara harus

⁹⁶Bdk. Michel Foucault, *Überwachen und Strafe*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977

memiliki kekuasaan definitif sebagai instansi yang mengatur atau membuat undang-undang; *kedua*, negara harus dilengkapi dengan kemampuan untuk menjalankan kekuasaan itu secara efisien.

Kita bahas kedua aspek tersebut secara detail. *Pertama*, jangkauan kewenangan pengaturan oleh negara harus meliputi segala persoalan sosial yang harus diselesaikan. Akan tetapi setiap elemen realitas sosial dapat menciptakan persoalan yang membutuhkan tata aturan. Maka, pada prinsipnya tak mungkin terdapat ranah sosial yang luput dari kekuasaan negara. Negara *panoptikon* seperti ini tentu saja tidak hanya berlaku untuk monarki absolut, tapi muncul juga dalam sebuah negara hukum demokratis. Justru sebuah negara yang menjadikan perlindungan martabat manusia sebagai tujuannya tak akan pernah membiarkan prinsip-prinsip dasar ini dilanggar atau membiarkan aktor-aktor sosial lain mengintervensi tugas negara.

Jadi kekuasaan atau soberenitas negara tidak pernah boleh dibagi-bagi. Perlindungan terhadap pemenuhan hak-hak asasi manusia, hak-hak sosial dan hak-hak berpartisipasi merupakan tugas utama negara. Jika sistem sosial lain seperti ekonomi atau agama mengambil alih tugas ini, maka rasionalitas pendirian negara terperangkap dalam absurditas. Rasionalitas dimaksud ialah sentralisasi kekuasaan dan kewenangan membuat aturan demi melindungi kebebasan individu. Atau seperti sudah diuraikan sebelumnya, rasionalitas sentralisasi kekuasaan pada negara adalah individualisme normatif.

Sentralisasi kewenangan di tangan negara tidak harus berarti paternalisme atau totalitarisme. Hal ini lebih berkaitan dengan satu prinsip yang menata negara secara defensif guna melindungi warganya. Agar fungsi ini dapat dijalankan secara efektif dan efisien, maka negara perlu, bahkan harus memiliki

radius kekuasaan tertentu yang diakui. Radius kewenangan ini tak boleh didikte oleh instansi atau institusi manapun kecuali oleh negara sendiri.

Namun perlu disadari pula bahwa tak satu negara pun dari awal mengetahui secara pasti apa yang menjadi tugasnya dan apakah tugas-tugas itu akan berubah dalam perjalanan sejarah. Manusia juga dalam ranah privat akan menghadapi pelbagai persoalan yang tak dapat diprediksi sebelumnya. Dan soal-soal ini sering menuntut intervensi negara.

Contohnya soal kekerasan dalam rumah tangga (KDRT), dahulu dipandang sebagai soal privat. Namun kini KDRT sudah menjadi persoalan publik yang menuntut intervensi negara ke ruang privat keluarga. Namun ini tidak berarti bahwa negara harus melampaui ranah politik dan hukum, pendidikan dan kesehatan atau ekonomi dan pasar, baru dapat menyentuh ranah hidup privat seperti pengisian waktu luang, pemilihan pasangan hidup, soal mode, seni, agama atau hobi sport. Pada prinsipnya negara harus memperhitungkan bahwa ranah-ranah privat itu pasti satu saat akan berurusan dengan perkara hukum seperti tindakan kriminal, diskriminasi dan kekerasan lainnya yang menuntut intervensi negara.

Kedua, kekuasaan negara untuk memaksakan pelaksanaan undang-undang. Untuk tugas ini negara memiliki privilese yang dalam teori politik dikenal dengan *vis coactiva* – kekuatan memaksa. Itulah kemampuan negara sebagai instansi terakhir dalam mengambil dan mendistribusikan keputusan. Jadi negara harus memiliki instrumen kekuasaan efektif untuk menjalankan keputusan yang telah diambil, dan dalam kasus tertentu harus berseberangan dengan kekuasaan individu-individu atau kelompok kepentingan tertentu. Salah satu elemen penting kekuasaan negara adalah *Gewaltmonopol des Staates* – monopoli negara untuk menggunakan kekerasan fisik.

Sejak awal zaman modern kesatuan kompetensi negara untuk mengambil keputusan, memerintah dan menjalankan keputusan diberi nama *soverenitas* atau kedaulatan. Seorang filsuf Prancis dari awal abad modern, Jean Bodin (1529-1596) mengartikan prinsip kedaulatan atau soverenitas sebagai kekuasaan definitif seorang pribadi atas inidividu-individu atau institusi lainnya dalam sebuah teritorium tertentu.⁹⁷ Dalam hubungan internasional soverenitas berarti sebuah negara tidak tunduk pada kekuasaan asing. Dengan cara ini Bodin mempertahankan monarki absolut.⁹⁸ Kendatipun demikian Bodin juga tidak menyangkal kemungkinan bahwa sebuah institusi seperti pemerintahan, parlemen atau rakyat juga berdaulat atau soveren.

Konsep soverenitas yang hampir sama juga ditemukan dalam karya Thomas Hobbes berjudul *Leviathan*.⁹⁹ Menurut keduanya soverenitas itu tercermin dalam kekuasaan yang *absolut, berlangsung lama dan tak terbagi-bagi* atau *satu*.¹⁰⁰ Absolut berarti kekuasaan itu tidak dibatasi oleh undang-undang atau syarat-syarat lainnya, berlangsung lama artinya kekuasaan tidak diberikan untuk jangka waktu tertentu dan akhirnya kekuasaan yang *satu* berarti kekuasaan itu tidak dapat didelegasikan lebih lanjut kepada orang lain. Dalam negara sendiri titel soveren dipegang oleh instansi yang memiliki kewenangan pengambilan keputusan final dalam pengertian voluntaristis. Ia dapat mengambil keputusan sesukanya.

Pertanyaan yang harus diajukan di sini ialah bagaimanakah konsep kedaulatan atau kekuasaan negara itu dapat dikawinkan dengan demokrasi? Term-term seperti kewenangan pengaturan,

⁹⁷Bdk. Jean Bodin, *Über den Staat* (1583), Übers. v. Gottfried Niedhardt, Stuttgart: Philipp Reclam Verlag 1976, hlm. 15

⁹⁸Bdk. *Ibid.*, hlm. 28

⁹⁹Bdk. Thomas Hobbes, *Leviathan, op. cit.*, hlm. 135

¹⁰⁰Bdk. Jean Bodin, *op. cit.*, hlm. 19

kekuasaan politis, kewenangan memaksa, *Gewaltmonopol* kedengarannya sangat provokatif dan tak dapat disandingkan dengan prinsip demokrasi. Skeptisisme ini dapat diatasi jika kita kembali berpaling kepada ide individualisme normatif. Itu berarti, tuntutan negara terhadap individu untuk menaati konstitusi dan hukum, mengikuti keputusan pemerintah dan parlemen atau aturan administrasi publik, pembayaran pajak dan pelaksanaan wajib militer, hanya dianggap legitim jika tuntutan tersebut digunakan sebagai jaminan bagi pemenuhan hak-hak publik yang sentral.

Tugas negara yang harus dipenuhi antara lain pelayanan birokrasi, jaminan keamanan internasional lewat perlindungan dan pertahanan militer, jaminan keamanan dalam negeri dengan memerangi kriminalitas dan terorisme dan penyediaan pelayanan dan infrastruktur publik. Namun ada juga tugas negara yang diperdebatkan. Bagaimana misalnya negara harus menanggapi kesulitan sosial ekonomi yang dialami oleh warganya, entah itu karena kesalahan sendiri, karena faktor kebetulan atau karena kecelakaan dan bencana alam? Bagaimana dengan penanganan orang-orang sakit atau para lanjut usia atau orang cacat?

Untuk menjawab persoalan di atas terdapat dua kemungkinan solusi yang ditawarkan negara. Negara dapat membatasi diri pada tugas menjamin kebebasan-kebebasan asasi warga (negara penjaga malam), atau negara ikut mengintervensi guna mengkompensasi kerugian atau penderitaan yang dialami warganya. Hal krusial di sini adalah perdebatan tentang distribusi *ressource* dalam bidang kesehatan di negara-negara maju yang menganut sistem *welfare state*: siapa yang berhak mendapat perawatan tertentu secara gratis dan apa kriterianya? Juga dalam bidang pendidikan: siapa yang

berhak mendapat pendidikan gratis? Kapan diterapkan prinsip pasar dan kapan prinsip prestasi?

Negara *sosial liberal* atau *welfare state*. Dari uraian di atas menjadi jelas bahwa negara dapat saja diwajibkan untuk membantu warganya yang berada dalam situasi penderitaan dan krisis. Atau posisi lainnya, penderitaan atau krisis tersebut menjadi tanggung jawab setiap individu bersama anggota keluarga dan lingkungan terdekatnya. Apakah pandangan tentang kewajiban negara untuk membantu bertentangan dengan pemahaman kita tentang tugas negara sebagai sebuah institusi liberal? Apakah dapat dikatakan bahwa para penerima bantuan sosial bermental parasit terhadap mereka yang tekun bekerja? Tak mudah memang mengambil keputusan apakah masyarakat dan negara ataukah para korban sendiri bersama keluarganya harus bertanggung jawab, karena dalam kasus ini liberalisme politik sendiri menyediakan dua jawaban berbeda.

Satu model tafsiran liberalisme menegaskan bahwa negara memungkinkan dan menyediakan kebebasan yang dapat dinikmati oleh setiap warga seturut preferensinya. Negara-negara liberal memberikan penekanan pada perlindungan hak pribadi dan kepentingan individual. Negara berorientasi pada hak-hak pribadi (HAM, hak-hak konstitusional dan hak partisipasi), prinsip toleransi dan kedaulatan hukum dan undang-undang. Secara logis, para pemikir liberal model ini menghendaki konsep negara lemah. Individu dipercayakan untuk merumuskan dan mencari sendiri konsep kebahagiaannya. Negara menekankan pentingnya inisiatif dan tanggung jawab pribadi setiap warga. Intervensi negara yang berlebihan dari negara dalam bidang kesehatan ditolak oleh model ini.

Cara baca *kedua* tentang liberalisme lebih berorientasi *sosial*. Di sini negara dimengerti juga sebagai instrumen yang menunjang kebebasan. Namun konsekwensi yang ditarik dari

premis tersebut berbeda. Karena negara adalah instrumen kebebasan dan penyakit serta kondisi cacat membatasi kebebasan itu, maka sudah seharusnya negara lewat kebijakan di bidang kesehatan mengatasi persoalan-persoalan itu. Jadi liberalisme politik dapat dihubungkan dengan “negara penjaga malam” (model liberal ekonomi) atau dengan “negara sosial” (model liberal sosialis).

Apakah kedua model ini yakni model kebebasan negatif dan kebebasan positif dapat dipisahkan secara tegas? Tentu tidak. Sebuah negara tidak cukup hanya menjamin hak-hak negatif seperti kebebasan berkumpul, kebebasan beragama, kebebasan pers tanpa harus memperhatikan hak-hak positif yakni akses konkret kepada hak-hak tersebut. Hak-hak positif seperti hak atas kesehatan, pendidikan, bantuan sosial dan kesejahteraan harus terpenuhi agar warga negara dapat mengekspresikan kebebasannya. Untuk membatasi kebebasan seorang warga bepergian ke luar negeri dapat dilakukan dengan cara di mana negara totalitarian melarangnya secara represif atau karena kebijakan ekonomi negara yang membuatnya miskin sehingga tidak mampu membiayai perjalanan jauh. Jadi kebebasan dapat dimengerti sebagai tak adanya paksaan, tapi juga tersedianya *resources* sosial ekonomis agar seseorang dapat mengaktualisasikan dirinya. Maka, bantuan negara untuk orang sakit dan cacat merupakan tanggung jawab negara.

Secara intuitif kita mengetahui bahwa negara dalam kasus tertentu harus membantu individu guna merealisasikan syarat-syarat hidup baiknya. Namun pada kasus tertentu negara harus bersikap netral atau indifferen. Contohnya, sarana pendidikan publik sudah seharusnya dibiayai oleh negara atau sekurang-kurangnya biaya untuk sarana pendidikan dasar. Namun akan dipandang aneh jika warga misalnya menuntut agar negara menyediakan juga masakan-masakan kuliner yang lezat bagi

warganya. Bagaimanakah intuisi ini harus dijelaskan dan apa yang dimaksudkan dengan hak publik?

Salah satu model solusi yang ditawarkan dalam membuat distingsi antara tugas negara dan bukan tugas berpijak pada pembedaan syarat-syarat yang dalam arti sempit menjamin kebebasan dengan syarat-syarat yang menjamin kebebasan dalam pengertian luas atau sama sekali tak berhubungan dengan fungsi kebebasan. Sebagai subjek rasional manusia selalu bertindak atas dasar sebuah distingsi fundamental: yang tergolong dalam hak-hak dasar terpenting adalah hak hidup, kesehatan dan integritas tubuh, relasi pribadi yang intim, identitas budaya, keluarga dan keanggotaan kelompok, otonomi psikologis, sosial dan politik, dan kemampuan bekerja sama. Hal-hal ini dipandang lebih penting dan dasariah ketimbang kepemilikan harta material, waktu luang, pengaturan waktu libur, hobi musik, rencana karier dan lain-lain.

Pertanyaannya ialah, apakah yang menjadi prinsip dasar dalam pembedaan hak-hak di atas? Prinsip dasar pembedaan hak-hak ialah kemampuan seorang individu untuk bertindak secara bebas dan rasional. Setiap orang secara kodrati harus memiliki kesehatan yang baik, otonomi politik, jaringan sosial dan pendidikan. Sementara urusan minat musik dan olahraga atau selera makanan kuliner dilihat sebagai kebutuhan sekunder. Daftar kebutuhan pertama sangat menentukan otonomi dan radius tindakan seseorang ketimbang deretan kebutuhan yang kedua.

Tentu saja tak mudah untuk mengungkapkan secara jelas konsep hak-hak dasar dan kebebasan tersebut. Karena secara ontologis hak-hak tersebut sangat berbeda satu dari yang lain. Hak hidup, integritas tubuh dan kesehatan seorang individu merupakan syarat yang memungkinkan kemampuan tindakan rasional dalam arti yang berbeda dari syarat-syarat

seperti kemampuan berpikir, berbahasa dan berkomunikasi. Pembentukan konsep hidup baik sebagai syarat tindakan bebas juga berbeda dari kepentingan akan hak-hak politik, hak pendidikan atau hak dasar di bidang sosial, ekonomi dan budaya.

4.4. Pembagian dan Kontrol Kekuasaan

4.4.1. Pembagian Kekuasaan

Tesis yang berpandangan bahwa dinamika kekuasaan institusi harus dibatasi dengan monopoli kekuasaan negara yang totalitaristik dengan sendirinya terperangkap dalam sebuah kontradiksi: manusia coba menjinakkan institusi kekuasaan dengan sebuah institusi yang mahakuasa. Pertanyaannya, siapakah yang akan mengontrol organ pengontrol kekuasaan itu? Atau dalam bahasa penyair Romawi Kuno, Juvenal: *Sed quis custodiet ipsos custodes?* – siapakah yang harus mengontrol institusi pengontrol?

Pada zaman Yunani Kuno konsep tentang kontrol kekuasaan dalam negara terbatas pada imbauan agar undang-undang dan aturan-aturan prosedural harus valid. Di sini kekuasaan dibatasi oleh hukum dan aturan-aturan praksis politik. Ide tentang aturan konstitusional yang menetapkan prinsip dan struktur pembatasan kekuasaan belum dikenal. Kendatipun sesungguhnya dalam karya Aristoteles, *Politik*, terdapat pembedaan fungsional tiga bagian konstitusi yakni bagian pertimbangan, pemerintahan dan pengadilan.¹⁰¹ Namun pembagian kekuasaan ini belum dihubungkan dengan konsep kontrol dan pembatasan kekuasaan. Pemikiran tentang kontrol timbal-balik dalam praktik kekuasaan lewat penyeimbangan kekuatan-kekuatan baru muncul dalam teori konstitusi campuran (*Mischverfassung*) Romawi yang dikembangkan oleh

¹⁰¹Bdk. Aristoteles, *Politik*, IV 14

Polybios. Namun secara jelas konsep pembagian kekuasaan sebagai metode pembatasan kekuasaan baru muncul pada Abad Modern dan pertama kali dikemukakan oleh seorang sastrawan Inggris, John Milton. Secara sistematis konsep ini ditemukan dalam karya John Locke, *Second Treatise* bab XI-XIV. Di sini Locke membedakan tiga jenis kekuasaan yakni kekuasaan legislatif, eksekutif dan federatif. Kekuasaan federatif bertugas menangani tugas-tugas politik luar negeri. Locke juga berbicara tentang kekuasaan prerogatif yakni instansi yang mengamankan kemampuan tindakan negara jika lembaga eksekutif dan legislatif terpisah.

Namun Locke belum menerapkan secara persis pembagian fungsi ini ke dalam sistem penyelenggaraan negara. Langkah ini kemudian baru diambil oleh Montesquieu (1689-1755). Montesquieu membahas model negara Inggris liberal yang dilukiskannya sebagai sebuah konstitusi campuran. Kelebihan konstitusi Inggris ialah bahwa ia mengatur sekian sehingga kekuatan-kekuatan dalam negara saling mengontrol dan memberi batasan. Berdasarkan model Inggris ini, Montesquieu menuntut pembagian kekuasaan politik ke dalam tiga instansi yakni kekuasaan legislatif, eksekutif dan yudikatif.

Pada abad ke-18 teori Montesquieu mendapat sambutan positif dari pemikir politik lainnya. Immanuel Kant merumuskannya kembali dalam bentuk prinsip kekuasaan negara seperti diuraikan dalam teori hukumnya.¹⁰² Kant membedakan kekuasaan pembuat undang-undang, pemerintah sebagai pelaksana undang-undang dan kekuasaan kehakiman. Kant menyusun ketiga ranah kekuasaan ini dalam sebuah rumusan silogisme etis. Premis mayor dalam silogisme tersebut adalah undang-undang umum yang dijalankan oleh legislatif, premis minor adalah aturan-aturan umum yang harus diterjemahkan ke dalam perintah dan prosedur konkret

¹⁰²Bdk. Immanuel Kant, *Rechtslehre*, 1797, § 45

(eksekutif), sehingga dapat ditarik sebuah kesimpulan berupa putusan pengadilan (judikatif).

Dalam sebuah negara hukum parlemen tidak hanya memiliki fungsi legislasi, tetapi juga mengontrol kinerja lembaga eksekutif, terutama lewat partai oposisi. Parlemen membentuk sebuah forum permanen di mana kerja eksekutif dapat diperdebatkan dan dinilai, bahkan sampai pada proses pemberhentian dari jabatan. Demikianpun lembaga judikatif harus ditata secara prosedural. Ia harus bebas dari pengaruh-pengaruh politik.

Dalam hubungan dengan pembagian kekuasaan organ hukum memiliki peran khusus dalam mengawal konstitusi dan diberi otoritas khusus untuk menafsirkannya. Dalam tradisi konstitusionalisme Barat perlu dicatat bahwa setiap negara kecuali Inggris memiliki konstitusi tertulis merumuskan secara tertulis tujuan negara serta menetapkan hak-hak dasar, norma dan aturan prosedural. Konstitusi menentukan arah politik sehari-hari dan bukan sebaliknya dijadikan bola permainan kepentingan politik jangka pendek. Untuk memastikan fungsi kontrol konstitusional ini, dibutuhkan sebuah instansi berupa mahkamah konstitusi yang independen terhadap kepentingan politik. Pasca perang dunia kedua juga dikembangkan lembaga peradilan internasional guna mengawal pelaksanaan hukum internasional terutama dalam kaitan dengan perang dan pelecehan hak-hak asasi manusia.

4.4.2. Federalisme dan Subsidiaritas

Uraian kita di atas merupakan model pembagian dan kontrol kekuasaan yang bersifat horisontal seperti dikembangkan oleh John Locke, Montesquieu, Kant dan dijumpai dalam hampir semua negara hukum demokratis modern. Di samping model ini dalam sejarah terdapat juga model pembagian kekuasaan

vertikal. Model vertikal ini dikenal dengan prinsip federalisme dan subsidiaritas.

Federalisme merupakan sebuah prinsip tatanan negara bagian di mana sebuah negara dibagi-bagi ke dalam wilayah-wilayah tertentu yang memiliki otonomi dalam menjalankan tugas-tugas kenegaraan tertentu. Dibandingkan dengan sistem sentralistis, federalisme memiliki aspek positif yakni terciptanya keseimbangan kekuatan antara pemerintah pusat dan pemerintah daerah otonom yang dekat dengan warga dan berbasiskan persoalan masyarakat. Dalam sistem federal terbuka kemungkinan untuk memberi perhatian khusus bagi tradisi khas sebuah daerah, membicarakan problem spesifik daerah serta mengartikulasikannya secara politis. Keuntungan lainnya ialah, administrasi pemerintahan akan tampak transparan bagi warga dan tidak dilimpahkan semuanya kepada sebuah sistem birokrasi pusat yang mahakuasa serta terlepas dari pantauan warga. Sisi lemah sistem ini tentu saja, regionalisme dapat bertumbuh menjadi hambatan bagi kesatuan negara.

Aspek-aspek positif federalisme di atas sejalan dengan prinsip subsidiaritas. Pada awalnya subsidiaritas mengungkapkan prinsip prioritas dalam hal pemberian bantuan. Menurut prinsip ini, dalam hal pemberian bantuan pertama-tama merupakan tanggung jawab individual dan dukungan lingkungan terdekat, baru pada tahap berikut merupakan tanggung jawab seluruh masyarakat. Barangsiapa ditimpa bencana, langkah pertama ialah menolong diri sendiri. Jika ini gagal, ia dapat meminta bantuan orang lain dan lingkungan sekitarnya. Intervensi institusi negara harus dipandang sebagai *ultima ratio*.

Prinsip ini berasal dari ajaran sosial Gereja yang sudah dikenal di kalangan pemikir skolastik pada akhir abad pertengahan. Namun sebagai ajaran resmi Gereja prinsip ini

muncul pertama kali dalam ensiklik *Rerum novarum* (1891). Dokumen Gereja terpenting tentang prinsip subsidiaritas adalah ensiklik *Quadragesimo anno* (1931).¹⁰³ Prinsip subsidiaritas ditentukan oleh ide dasar bahwa pengorganisasian masyarakat harus menggunakan pendekatan *bottom-up* dan bukannya *top-down*. Apa yang dapat dilakukan oleh warga sendiri, tak boleh diintervensi oleh instansi yang lebih tinggi. Akan tetapi pada tempat pertama subsidiaritas tak lebih dari sebuah aturan prosedural untuk situasi-situasi krisis individual. Agar prinsip subsidiaritas relevan untuk filsafat politik, ia perlu ditafsir secara baru. Dalam hubungan dengan kontrol kekuasaan dan pembatasan kompetensi negara subsidiaritas harus dimengerti sebagai prinsip pengorganisasian kekuasaan negara. Itu berarti, apa yang dapat dilakukan oleh individu atau instansi yang di bawahnya, hendaknya tidak dicampuri oleh kekuasaan yang lebih tinggi.¹⁰⁴ Dari sisi titik ini, subsidiaritas merupakan prinsip dasar demokrasi akar rumput yang mengedepankan proses desentralisasi, lokalisasi atau bahkan parokialisasi keputusan dan tanggung jawab politik.

4.4.3. Media Massa, Nalar Publik dan *Civil Society*

Dalam masyarakat demokrasi liberal masih terdapat sederetan mekanisme kontrol kekuasaan. Salah satu elemen penting ialah peran media massa independen yang juga dikenal dengan nama “kekuasaan keempat” dalam negara. Dalam masyarakat demokratis, media massa bukan saja berperan mengontrol kekuasaan, tapi juga tampil sebagai satu bentuk partisipasi demokratis. Sebagai pusat layanan informasi publik dan instrumen formasi opini publik media massa seperti majalah, harian, buku, radio, televisi dan media

¹⁰³Bdk. Arno Anzenbacher, *Christliche Sozialethik*, Paderborn-München-Wien-Zürich: Ferdinand Schöningh Verlag, 1997, hlm. 210

¹⁰⁴Bdk. *Ibid.*, hlm. 216

elektronik lainnya memainkan peran sentral. Media-media visual memberikan pengaruh khusus bagi konsumen lantaran efek sugestifnya. Media model ini dapat mempengaruhi publik lewat pencerahan dan informasi, tetapi juga mampu memanipulasi emosi massa.¹⁰⁵

Di balik makna dan peran media untuk pembentukan negara hukum dan demokrasi, terdapat konsep tentang sebuah publisitas atau ruang publik yang kritis. Konsep “nalar publik” pertama kali digunakan oleh Immanuel Kant. Menurut Kant, warga negara harus mendiskusikan secara publik hal-hal yang berhubungan dengan kesejahteraan umum dan hal ini dilakukan dalam suasana bebas dan argumentatif.¹⁰⁶

Dengan merujuk pada Kant, John Rawls kemudian mengembangkan ide ini untuk masyarakat plural kontemporer. Rawls mengartikan pemakaian “nalar publik” sebagai tuntutan di mana semua warga negara atas dasar pertimbangan rasional tentang nilai-nilai politis bersama harus memberikan alasan mengapa mereka menjatuhkan pilihan tertentu dalam hubungan dengan soal-soal fundamental kesejahteraan bersama.¹⁰⁷ Harapan Rawls atas praksis nalar publik ini kian bertambah ketika ia menggantikan doktrin religius atau filosofis “komprehensif” dengan “konsensus lintas batas” (*overlapping consensus*) yang politis. Ide nalar publik sesungguhnya sudah mulai dikembangkan oleh Jürgen Habermas dalam karya habilitasinya *Strukturwandel der Öffentlichkeit* – “Perubahan Struktur Ruang Publik” yang dipublikasikan pada tahun 1962.

¹⁰⁵Bdk. Andreas Beierwaltes, *Demokratien und Medien: Der Begriff der Öffentlichkeit und seine Bedeutung für die Demokratie in Europa*, Baden-Baden, 2003

¹⁰⁶Bdk. Immanuel Kant, *Was ist Aufklärung?* (1784), Hrsg. von Erhard Bahr, Stuttgart: Philipp Reclam Verlag, 2004, hlm. 9 dst.

¹⁰⁷Bdk. John Rawls, *Politischer Liberalismus* (1993), übers. von W. Hirsch, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998, hlm. 312 dst.

Habermas mengembangkan ide tentang forum di mana warga secara terbuka memperdebatkan soal-soal publik. Forum ini tidak sama dengan pasar, melainkan sebuah model diskursus yang berpijak pada akal budi komunikatif dan diwarnai dengan perbincangan ideal tanpa paksaan dan bebas represi.¹⁰⁸

Konsep nalar publik Kant, Habermas dan Rawls ini terus didiskusikan dan ditafsirkan secara baru dalam pandangan tentang masyarakat sipil atau *civil society*. Biasanya jaringan aktivitas masyarakat sipil menjadi aktual ketika negara tampil represif, paternalistis dan otoriter. Dalam sejarah misalnya masyarakat sipil berkembang pesat dalam rezim absolut atau sosialisme di Eropa Timur. Jaringan masyarakat sipil bergerak di luar struktur dan organisasi negara. Dia bukan bagian dari *political establishment*, membangun kekuatan oposisi terhadap parlemen, pemerintah, kelompok lobby dan partai politik. *Civil society* terbentuk dari kelompok, inisiatif dan gerakan warga, kaum buruh dan lembaga-lembaga agama. Masyarakat sipil merupakan jaringan kegiatan politik yang berhadap-hadapan dengan politik negara. Dalam masyarakat demokratis peran oposisi masyarakat sipil penting sebab ia mengartikulasikan tema dan posisi yang kurang mendapat perhatian dalam politik *as usual*.¹⁰⁹

Dalam kaitan dengan tematik masyarakat sipil perlu dibicarakan juga hal-hal seputar kebajikan warga dan para politisi. Kebajikan warga dan politisi memang bukan tema modern namun tetap relevan kendati sudah dibicarakan sejak zaman Yunani Kuno. Justru dalam era modern di mana negara mengalami proses institusionalisasi dan birokratisasi yang

¹⁰⁸Bdk. Otto Gusti Madung, *Politik. Antara Legalitas dan Moralitas*, Mau-mere: Penerbit Ledalero, 2009, hlm. 21 dst.

¹⁰⁹Bdk. Georg Lohmann (Hrsg.), *Demokratische Zivilgesellschaft und Bürger-tugenden in Ost und West*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003

ketat, politik semakin membutuhkan nilai bersama, komitmen warga dan etos kerja para politisinya.¹¹⁰

Pada zaman Yunani Kuno pokok kebijakan dan komitmen warga negara banyak dibicarakan oleh Sokrates (469-399 SM) dan Diogenes dari Sinope (abad ke-4 SM). Keduanya mendiskusikan persoalan politik dan mengajukan kritik di ruang publik sehingga pandangan mereka mempengaruhi kehidupan politik. Karena itu agak mengherankan laporan dari Platon dalam karyanya *Kriton*¹¹¹ bahwa Sokrates yang dihukum mati itu berpandangan, orang harus taat secara buta terhadap semua undang-undang negara, juga undang-undang yang tidak adil. Sokrates memberi pendasaran atas legalisme ini sebagai berikut. Setiap orang harus berterima kasih untuk aturan perundang-undangan negara yang telah membentuknya dan memberikannya kemakmuran. Andaikata di masa lalu ia merasa negara bertindak tidak adil, ia dapat pergi ke negara lain, namun hal itu tidak dibuatnya. Poin yang terakhir ini ditafsir oleh Sokrates sebagai satu bentuk kontrak tak langsung yang dibuat oleh setiap warga negara lewat tindakan kooperatif dengan negara. Berseberangan dengan pandangan ini, di zaman Yunani Kuno juga terdapat pandangan bahwa undang-undang yang tidak adil tak harus dan tak boleh ditaati. Dalam tragedi yang ditulis Sophokles, Antigone, sang pahlawan perempuan berpegang teguh pada undang-undang para dewa yang tak tertulis dan bersifat kekal ketika membenarkan pemakaman ilegal saudaranya yang dibunuh, Polyneikes. Antigone berpijak pada sumber legitimasi hukum ilahi dan prapropositif guna melawan perintah penguasa Kreon yang melarang pemakaman seorang musuh negara.

¹¹⁰Bdk. Sven-Uwe Schmitz, *Homo democraticus. Demokratische Tugenden in der Ideengeschichte*, Opladen: Budrich Verlag, 2000

¹¹¹Bdk. *Kriton* 51a-53a

4.4.4. *Civil Disobedience*

Persoalan yang dihadapi oleh Antigone dalam teori negara modern menghantar kita kepada pertanyaan seputar praktik *civil disobedience* atau pembangkangan sipil. Pembangkangan sipil adalah satu bentuk pelanggaran undang-undang yang diperhitungkan dan dijalankan atas dasar pertimbangan-pertimbangan politis prapositif. Pembangkangan sipil biasanya dilakukan oleh sekelompok orang dan jarang sekali oleh individu. Pembangkangan sipil bertujuan mengartikulasikan protes fundamental atas opini publik dominan, struktur politik yang menindas atau validitas undang-undang yang dipersoalkan. Pelanggaran biasa terhadap undang-undang umumnya digerakkan oleh motivasi egoistis. Aksi pembangkangan sipil biasanya lahir dari kesadaran moral yang sangat tinggi. Ia berpijak pada rasa keadilan yang dilukai, adanya ancaman masif atau rasa marah yang luar biasa. Dalam menentang kondisi hukum yang berlaku para pembela *civil disobedience* merujuk pada sumber hukum yang lebih tinggi seperti konstitusi, preambel Perserikatan Bangsa-Bangsa, konsep hukum kodrat atau hukum Ilahi.

Aksi pembangkangan sipil misalnya tidak membayar pajak, mogok menjalankan kewajiban-kewajiban negara, penutupan jalan dan rel kereta api, menduduki rumah atau lahan tertentu atau menduduki gedung parlemen. Ada bahaya bahwa pembangkangan sipil terperosok ke dalam sejenis fundamentalisme moral. Gambaran ini bisa saja muncul ketika misalnya memprotes kenaikan uang kuliah dengan cara menutup jalan umum. Masalah bertambah rumit lagi ketika aksi pembangkangan sipil merujuk pada nilai-nilai religius atau ideologi yang bersifat partikular. Contohnya, aksi memblokade klinik pengguguran kandungan atas dasar pertimbangan keagamaan kelompok *pro life* atau contoh lain, kelompok

vegetarian melarang dengan memboikot pembunuhan hewan. Sebaliknya, pembangkangan sipil akan berhasil kalau aksi tersebut mampu mengubah opini publik dan mengundang simpati masyarakat luas. Misalnya, memboikot proyek pertambangan karena dianggap merusakkan lingkungan hidup warga sekitar. Barangsiapa menjalankan praktik pembangkangan sipil pada prinsipnya harus siap menanggung risiko menerima hukuman berdasarkan undang-undang yang berlaku. Sebagai jaminan akuntabilitas publik, aksi pembangkangan sipil harus menempuh jalan tanpa kekerasan, menghargai martabat pribadi lawan, dijalankan secara serius, adanya kerelaan menanggung risiko dan berkorban serta transparansi seluruh proses.

Bagaimana dengan legitimasi aksi pembangkangan sipil? Pertanyaan ini sulit dijawab. Pertama, harus dibedakan dua kondisi sosial yakni regim diktatur dan masyarakat demokratis. Di bawah sebuah regim diktatur aksi pembangkangan sipil dianggap sebagai ancaman bagi negara dan karena itu selalu dipersulit oleh polisi rahasia. Namun praktik pembangkangan sipil justru sangat relevan untuk situasi seperti ini. Salah satu manfaatnya ialah menunjukkan kepada publik internasional kondisi ketidakadilan dan penindasan dalam negara bersangkutan. Akan tetapi harus selalu diperhitungkan bahwa para aktivis pembangkangan sipil itu akan dihukum secara berat oleh regim. Di samping itu mereka akan menjadi korban konspirasi yang membelokkan aksi pembangkangan sipil menjadi isu sabotase, kriminalitas dan terorisme.

Dalam sebuah negara demokratis *civil disobedience* harus dilihat sebagai sebuah *ultima ratio* atau instrumen politik terakhir. Alasannya, pembangkangan sipil merupakan sebuah bentuk protes terhadap kehendak mayoritas atau organ politis yang sudah dipilih. Sebab salah satu imperatif demokratis

dasariah adalah menghormati keputusan-keputusan yang diambil secara legitim. Karena itu sebelum melakukan pembangkangan sipil, segala kemungkinan legal seperti tekanan secara politis, demonstrasi tanpa kekerasan, dan petisi harus sudah dijalankan. Dalam filsafat politik kontemporer, John Rawls merupakan filsuf satu-satunya yang mendiskusikan tema pembangkangan sipil ini. Menurut Rawls, legitimasi pembangkangan sipil ditakar pada kualitas ketidakadilan yang harus dilawan.¹¹²

Persoalan *civil disobedience* menghantar kita lebih jauh kepada pertanyaan tentang basis tuntutan kewajiban politis (*political obligation*). Apakah basis legitimasi rasional yang mewajibkan warga negara untuk menaati aturan politik, institusi, undang-undang dan keputusan-keputusan negara? Apakah ada kewajiban politik seperti itu? Jika ada, apakah ia termasuk kewajiban moral atau kewajiban institusional semata? Kewajiban moral mewajibkan semua orang, sementara kewajiban institusional hanya mewajibkan anggota institusi. Secara trivial dapat dikatakan bahwa dalam realitas politik warga negara taat terhadap aturan negara karena takut akan sanksi dan hukuman. Pertanyaan filsafat politik tentu saja tidak hanya terbatas pada motivasi faktis yang mendorong adanya ketaatan, tapi pertanyaan tentang dasar terakhir loyalitas terhadap negara.

Persoalan bertambah rumit lagi karena umumnya orang berpandangan bahwa kewajiban institusional hanya dapat dijalankan jika seseorang secara sukarela menerima dan menyetujuinya. Apakah seseorang harus menyetujui aturan negaranya secara eksplisit, sebelum ia diwajibkan untuk menaati aturan itu? Jika pertanyaan diafirmasi, maka kita menganut teori voluntarisme obligatoris teoretis. Teori ini

¹¹²Bdk. John Rawls, *Gerechtigkeit als Fairness*, übers. von Joachim Schulte, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003, hlm. 111

berasal dari John Locke yang menghubungkan kewajiban politis dengan aktus persetujuan eksplisit individu sebagai kontrak yang melahirkan negara. Alternatif lainnya ialah, persetujuan yang diandaikan (*tacit consent*) yang ditunjukkan oleh warga secara tak langsung lewat kesediaan untuk kerja sama. Prinsipnya ialah, barangsiapa tidak meninggalkan tanah airnya, mendapat keuntungan dari negara atau mengambil bagian dalam kehidupan bernegara, secara tidak langsung menyetujui kontrak keberadaan negara.¹¹³ Melawan teori ini dapat diajukan keberatan bahwa kebanyakan warga negara tak punya kemungkinan lain selain bertindak kooperatif, sehingga ini tak dapat ditafsirkan sebagai aktus persetujuan.

Dengan cara ini kita belum dapat memberikan pendasaran rasional atas tuntutan kewajiban warga negara, karena kesediaan untuk bekerja sama dapat dibatalkan pada saat adanya tuntutan kewajiban. Karena itu jalan satu-satunya ialah bahwa kewajiban politis sangat bergantung pada jawaban atas pertanyaan, entahkah negara layak mendapatkan loyalitas warganya? Takarannya adalah keuntungan fungsional dan etis yang diberikannya kepada warga negara. Keuntungan ini dapat dijelaskan dalam pengertian intelektualisme obligatoris teoretis: artinya, persetujuan dan loyalitas rasional semua warga terhadap keberadaan negara (termasuk hukum dan kewajiban negara) hanya mungkin dipikirkan jika persetujuan itu dihubungkan dengan sebuah prosedur yang berpijak pada alasan-alasan yang baik dan diterima secara intersubjektif.

4.5. Rangkuman

Sejauh mana jangkauan kompetensi negara dan pada titik mana harus ditarik garis demarkasi kewenangan tersebut? Institusi profilosofis kita tidak cukup jelas untuk menjawab

¹¹³Bdk. John Dunn, *Political Obligation in its Historical Context: Essays in Political Theory*, Cambridge, 1980

pertanyaan ini. Ada dua opsi yang muncul dalam sejarah. Opsi pertama adalah model negara lemah berdasarkan prinsip *laissez-faire*. Opsi kedua merupakan konsep negara kuat dengan tanggung jawab tatanan politis yang komprehensif. Konsep negara kuat mengandung bahaya terperosok ke dalam tiga tendensi negatif: model negara sosial yang mengurus segalanya, bahaya totalitarisme dan paternalisme negara.

Untuk memperjelas dan mempertajam intuisi kita tentang jangkauan kegiatan negara, maka tinjauan tentang dasar-dasar teoretis konsep institusi dan kekuasaan penting diperhatikan. Institusi di satu sisi dimengerti sebagai kebiasaan sosial dan di sisi lain organisasi badan. Pemahaman institusi sebagai badan organisasi mendapat perhatian khusus pada zaman modern. Institusi di sini menampilkan dua esensi dasar. Di satu sisi ia meringankan tugas individu dan mempermudah terbentuknya kooperasi sosial, dan di sisi lain institusi mengurangi potensi dan memangkas radius tindakan individu.

Kekuasaan didefinisikan sebagai kemampuan seorang individu atau sebuah institusi untuk memaksakan kehendaknya secara efektif pada pihak lain sekalipun mengalami perlawanan. Penting dicatat, bahwa kekuasaan tidak hanya berarti represi, paksaan, pemerasan dan penindasan, tapi juga mengungkapkan momen-momen konstruktif. Dalam hubungan dengan ini dapat dijelaskan bahwa harus terdapat sebuah primat politik dan kewenangan negara yang menyeluruh supaya konsep kita tentang kompetensi pengaturan politis memiliki makna.

Dalam demokrasi term-term seperti kewenangan mengatur, otoritas politis, kewenangan memaksa, *Gewaltmonopol* dan soberenitas absolut pengertiannya tidak lebih dari syarat-syarat institusional dan fungsional yang harus dipenuhi agar standar-standar moral dan pragmatis tertentu tetap terjaga dalam ranah tindakan kolektif kita.

Apakah instrumen yang cocok untuk membatasi kekuasaan negara? Sejak Montesquieu dikenal prinsip pembagian kekuasaan negara sebagai instrumen utama untuk mengontrol kinerja negara. Di samping model horisontal kontrol kekuasaan, dikenal juga model vertikal pembagian kekuasaan lewat penerapan prinsip federalisme dan subsidiaritas.

Dari sudut masyarakat mekanisme kontrol kekuasaan negara dibangun lewat pembentukan ruang publik kritis, masyarakat sipil dan praktik pembangkangan sipil sebagai *ultima ratio*. Lalu dibicarakan juga persoalan seputar kewajiban politis. Alternatif dasar di sini adalah, apakah kita menganut pandangan voluntarisme obligatoris teoretis (warga harus secara eksplisit menyatakan persetujuannya dengan kontrak pembentukan negara) atau pandangan yang mengatakan bahwa negara merupakan alamat dari kewajiban warga karena negara melayani interese moralnya.

Dalam hubungan dengan konsep pembangkangan sipil terdapat masalah tentang dasar-dasar kewajiban politis. Apa yang mewajibkan kita sebagai warga negara untuk menaati tatanan politis, institusi, undang-undang dan keputusan-keputusan? Apakah ada sebuah kewajiban politis? Jika ya, apakah itu kewajiban moral atau kewajiban institusional? Apakah seseorang harus menyetujui secara eksplisit aturan negaranya sebelum negara menuntut loyalitas daripadanya? Jika pertanyaan ini diafirmasi, maka ia menganut pandangan voluntarisme obligatoris teoretis. Keberatan dapat diajukan di sini, karena banyak orang tak punya pilihan lain selain harus bersikap kooperatif. Dengan demikian sikap ini tak dapat dipandang sebagai aktus persetujuan. Maka jawaban satu-satunya atas pertanyaan tentang basis legitimasi kewajiban politis ialah, apakah negara memang layak menuntut kewajiban itu? Kriterianya adalah keuntungan-keuntungan fungsional dan moral yang dijamin oleh negara untuk warganya.

Bab V

Teori Demokrasi

Bab ini akan membahas sejumlah bentuk pemerintahan dan utopia tentang negara. Pertama-tama akan dikemukakan secara global penilaian positif dan negatif tentang demokrasi, lalu dipaparkan perdebatan konstitusi dalam sejarah pemikiran politik. Sebuah ekskursus menampilkan konsep politik abad pertengahan tentang model dua-kerajaan dan utopia. Pada bagian akhir penulis menampilkan diskusi seputar teori-teori totalitarisme dan demokrasi.

5.1. Kekuatan dan Titik Lemah Demokrasi

Baik dalam ranah politik praktis maupun dalam filsafat politik umumnya diterima bahwa demokrasi merupakan sistem pemerintahan terbaik. Pengalaman getir penindasan oleh rezim totaliter abad ke-20 memperkuat asumsi ini. Sejumlah pendapat meragukan peran demokrasi, namun titik pijak argumentasinya sangat rapuh.

Kita mengenal macam-macam basis argumentasi penerimaan terhadap demokrasi. Sekurang-kurangnya terdapat empat alasan mengapa demokrasi dipandang sebagai primadona tatanan politik. *Pertama*, demokrasi memungkinkan adanya kebebasan individual; *kedua*, demokrasi menekankan pentingnya prinsip partisipasi warga dalam proses pengambilan

keputusan politik; *ketiga*, demokrasi bekerja atas dasar prinsip persaingan; *keempat*, demokrasi mengedepankan cara-cara efisien, transparan dan fleksibel dalam memecahkan masalah-masalah sosial.¹¹⁴

Konsep demokrasi perlu dijelaskan secara detail dan menyeluruh. Untuk itu sejumlah pertanyaan perlu diulas. Apakah kekhasan demokrasi dibandingkan dengan model-model pemerintahan lainnya? Bagaimanakah kekuatan demokrasi itu harus dijelaskan dan dimengerti secara sistematis? Apa artinya prinsip “*Herrschaft des Volkes*” - “kedaulatan rakyat”?

Dalam realitas politik, praktik demokrasi bukan tanpa soal. Demokrasi pada umumnya sulit menghadapi bahaya-bahaya yang mengancam. Demokrasi sering bersikap pasif ketika misalnya sebuah persoalan jangka panjang diprediksi secara amat jelas dan sesungguhnya dapat dicarikan solusinya. Demokrasi tidak mampu menuntut dari warga negara untuk memikul pengorbanan ekstra. Agar dapat dipilih lagi dalam sebuah pemilihan umum, seorang politisi misalnya tidak dapat mengumumkan pembatasan penggunaan kendaraan pribadi bagi warga atau menganjurkan distribusi kekayaan secara besar-besaran guna membantu negara-negara miskin, kendatipun untuk kedua anjuran tersebut ia memiliki data kuat dan alasan masuk akal yakni mengurangi pencemaran lingkungan hidup dan menurunkan angka kemiskinan global.

Salah satu pertimbangan kritis substansial atas demokrasi ialah bahwa opini publik dan formasi kehendak politis gampang dipengaruhi oleh manipulasi, disinformasi dan propaganda. *Crux* atau salib demokrasi dapat dirumuskan sekian: jika orang mengakui praktik kekuasaan politis untuk semua, maka ia juga harus menerima keputusan-keputusannya yang rapuh.

¹¹⁴Bdk. David Held, *Models of Democracy*, Cambridge: University Press, 2002

Pertanyaannya, adakah alternatif rasional untuk demokrasi? Bukankah sejumlah keberatan di atas dapat juga disematkan pada sistem negara lainnya? Bukankah dalam demokrasi *lobby*, pemilik modal dan kepentingan-kepentingan kelompok sering mempengaruhi keputusan politik? Apakah legislatif sungguh mewakili rakyat pemilih? Bukankah rakyat sering dipinggirkan dari proses pengambilan keputusan? Pertanyaan-pertanyaan ini menguak tabir persoalan sekaligus mendorong usaha untuk memperbaiki kualitas demokrasi.

5.2. Bentuk-Bentuk Negara dan Utopia

Konsep demokrasi modern dalam kekhasan historisnya hanya dapat dipahami secara baik jika kita juga menelusuri sejarah lahirnya. Catatan historis mengemukakan perbedaan dan kesamaan konsep demokrasi masyarakat Yunani dan demokrasi modern, ciri-ciri republikanisme masyarakat Romawi Kuno dan akhirnya dua pandangan yang mempengaruhi demokrasi liberal yakni ajaran tentang model dua kerajaan pada abad pertengahan dan tradisi pemikiran utopia pada awal abad modern.

Perhatian khusus pada demokrasi dalam masyarakat modern dibangun atas sebuah bentuk organisasi politis yang jelas berbeda dari konteks asal lahirnya demokrasi yakni masyarakat Yunani Kuno. Untuk orang Yunani demokrasi adalah sebuah komunitas politik kecil yang beranggotakan kurang dari seribu warga. Demokrasi adalah sistem pengurusan pemerintahan secara langsung oleh rakyat.

Secara historis model demokrasi ini kita kenal di kota Athena pada masa pasca reformasi Kleisthenes (508/7 SM) dan mencapai kejayaannya pada masa Perikles (500-429 SM). Unsur-unsur penting kekuasaan politik dalam demokrasi Athena dipegang oleh persekutuan rakyat (*ekklêsia*) yang selalu

bertemu. Dalam pertemuan ini para laki-laki dewasa bukan budak berdiskusi, memiliki hak suara dan mencalonkan diri untuk jabatan publik tertentu.

Pertemuan selalu berlangsung lama dengan prosedur sangat rumit guna membentuk opini publik, mengambil keputusan dan mendistribusikan jabatan. Sebuah model demokrasi langsung yang membutuhkan waktu dan biaya banyak serta sangat elitis. Dari kaca mata faham hak-hak asasi manusia, demokrasi langsung ini juga bukan tanpa soal karena meminggirkan para budak dan kaum perempuan.

Dalam sidang dewan perwakilan (*boulè*) demokrasi Athena ini memiliki representasi yang lemah, di mana 500 anggota dewan bertemu untuk menyiapkan bahan diskusi bagi *ekklèsia*. Pengadilan berada di tangan warga yang berdasarkan hasil undian diangkat menjadi hakim pada lembaga peradilan rakyat (*dikastèria*).¹¹⁵

Namun di sisi lain juga ditemukan sejumlah bukti yang menunjukkan kesamaan antara demokrasi modern dengan demokrasi di Yunani abad ke-5 dan ke-4 SM. Sekurangnya terdapat tiga dokumen sejarah hasil karya *Herodot*, *Thukydides* dan *Protagoras* yang bersaksi tentang prinsip dan dampak positif demokrasi hingga saat ini.

Pertama, catatan Herodot (484-425 SM) tentang demokrasi. Herodot dalam karyanya *Historien* (430/425 SM) mewariskan kepada kita catatan historis pertama tentang penggunaan kata “demokrasi” itu sendiri.¹¹⁶ Karyanya juga mewariskan kepada kita perdebatan konstitusi tertua dalam sejarah. Mengapa demokrasi harus diperjuangkan dan dipertahankan, Herodot mengemukakan beberapa alasan: “Kedaulatan rakyat memiliki

¹¹⁵Bdk. Jochen Bleicken, *Die Athenische Demokratie*, Stuttgart: Schöningh Verlag, 1995

¹¹⁶Bdk. Henning Ottmann, *Geschichte des politischen Denkens. Die Griechen. Von Hommer bis Sokrates*, Bd. 1/1, Stuttgart: Metzler Verlag, 2001, hlm. 130

penjelasan paling indah tentang model-model konstitusi: yakni *pertama* prinsip persamaan hukum (*isonomié*). *Kedua*, demokrasi tidak melakukan kesalahan apa pun yang biasa dilakukan oleh sistem monarki. Prinsip kedaulatan rakyat membagi jabatan pemerintahan lewat undian, meminta pertanggungjawaban dari negara dan mempertanggungjawabkan semua keputusan di hadapan rakyat.”¹¹⁷

Dibandingkan dengan monarki, demokrasi memiliki beberapa keunggulan. Negara demokratis memungkinkan adanya kesetaraan hukum di antara warga, akses warga terhadap jabatan publik bersifat terbuka tanpa memandang status sosial dan jangka waktu jabatan terbatas. Demokrasi menuntut akuntabilitas jabatan politis, demokrasi membuka diskursus tentang persoalan-persoalan publik sebelum pengambilan keputusan, menghindari tindakan sewenang-wenang yang menjadi kekhasan monarki.

Kedua, pandangan Thukydides (460 – 400 SM) tentang demokrasi dalam catatan sejarahnya tentang Perang Peloponnes.¹¹⁸ Thukydides berbicara tentang kelebihan demokrasi di Athena dengan mengkonstruksikan pidato Perikles ke dalam bukunya: “Konstitusi kita tidak menjiplak undang-undang orang lain, justru sebaliknya kita adalah panutan untuk bangsa lain. Secara lugas alasannya, birokrasi negara Athena tidak berpijak pada pandangan segelintir orang, namun kekuasaan mayoritas, dan itulah demokrasi.”¹¹⁹

Pidato Perikles adalah sebuah dokumen yang luar biasa. Dokumen ini mengungkapkan kebesaran dan kebanggaan Kota Athena yang menjadi contoh bagi wilayah sekitarnya.

¹¹⁷*Ibid.*

¹¹⁸Bdk. *Ibid.*, hlm. 135; di samping Herodot, Thukydides adalah seorang sejarawan Yunani Kuno termasyhur.

¹¹⁹Thukydides, *Der Peloponnische Krieg*, übers. und hg. von Helmuth Vretska und Werner Rinner, Stuttgart: Reclam Verlag, 2000, II.37.1., hlm. 138

Perikles menggarisbawahi bentuk negara yang berorientasi pada kehendak mayoritas sebagai prinsip pengambilan keputusan dan tujuan pembangunan. Juga dalam demokrasi tak ada hubungan antara jasa atau prestasi dan akses terhadap jabatan publik. Prinsip kekayaan ekonomis tidak menentukan perolehan jabatan publik. Thukydides juga menekankan agar Kota Athena diwarnai dengan keutamaan toleransi dan semangat liberal. Penghargaan dan rasa hormat harus menjadi warna dasar dalam relasi sosial dalam masyarakat yang terdiri dari pelbagai konsep hidup baik. Loyalitas politis juga dituntut dari warga polis, loyalitas terhadap aturan dan keputusan politis yang diambil secara demokratis. Perikles juga menekankan rasa hormat warga Athena terhadap undang-undang tak tertulis (*agraphoi nomoi*), baik tradisi adat-istiadat maupun standar moralitas universal.

Ketiga, konsep demokrasi dalam Protagoras. Karya filsuf Platon, *Protagoras*, diperkirakan lahir pada tahun 380 SM. Dalam karya ini dikisahkan bahwa Protagoras, seorang sofis, mengajarkan tesis tentang kesetaraan semua warga. Protagoras juga menekankan bahwa ia memiliki kompetensi sebagai konsultan politik bagi semua warga Athena.

Protagoras merumuskan argumentasinya sebagai berikut. Jika seseorang mengatakan, ia dapat meniup trompet dengan baik, namun kenyataannya tidak benar, ia akan diolok, dimarahi dan mendapat kritikan karena berbohong. Namun jika ia mengatakan, ia tidak paham tentang keadilan politis, orang akan menganggapnya sebagai orang gila, kendatipun apa yang dikatakannya benar. Orang tak boleh menipu guna membanggakan diri dengan mengatakan punya kemampuan bermain musik; kita beranggapan bakat seperti itu sangat langka. Sebaliknya dianggap gila atau tidak normal jika seseorang tak memiliki kompetensi dalam bidang keadilan

politik; sebab kita yakin, setiap manusia memiliki kemampuan penilaian ini.¹²⁰

Argumen Platon yang dimasukkan ke dalam mulut Protagoras mencerminkan keyakinan dasar demokratis tentang kompetensi politis yang sama semua warga. Keyakinan ini berarti juga bahwa tak seorang pun boleh dimarginalisasi dari proses pengambilan keputusan politis. Sebab tak seorang pun tidak memiliki rasa keadilan politis. Teks Platon ini dapat dilihat sebagai cikal bakal lahirnya prinsip kesetaraan *one man, one vote* dalam sistem demokrasi modern. Tak ada pengetahuan eksklusif untuk para ahli dalam soal-soal politik.¹²¹

Bertolak dari pandangan sederhana bahwa demokrasi menghantar masyarakat yang bodoh dan tak berpendirian menuju sebuah sistem politik despotik, maka Platon dan Aristoteles menilai demokrasi secara kritis. Kritik Platon atas demokrasi dikemukakannya dalam karyanya *Politeia* (Republik). Penghapusan secara demokratis atas jenis paksaan tertentu dapat mendatangkan kebebasan anarkis dan tak terkendalkan.¹²² Peran ideal filsuf dalam negara dilukiskan oleh Platon ibarat seorang pengemudi yang secara sempurna sanggup mengemudikan “kapal negara” dengan kompetensinya.¹²³ Dalam karya Platon yang lain *Politikos*, demokrasi mendapat penilaian yang lebih positif dalam penilaian tentang model-model konstitusi negara.

Aristoteles dalam karyanya *Politik* menolak sistem demokrasi. Alasannya, demokrasi terlalu berorientasi pada

¹²⁰Bdk. Platon, “Protagoras”, dalam: *Sämtliche Werke I*, hg. von Erich Loewenthal, Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 1982, 323a-c

¹²¹Bdk. Henning Ottmann, *Geschichte des politischen Denkens. Die Griechen. Von Platon bis zum Hellenismus*, Bd.1/2, Stuttgart: Metzler Verlag, hlm. 12

¹²²Bdk. Platon, “Politeia”, dalam: *Sämtliche Werke II*, hg. von Erich Loewenthal, Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 555b-562a

¹²³Bdk. *Ibid.*, 488b-489a

opini masyarakat dan kurang memperhatikan perintah undang-undang.¹²⁴ Tampaknya, kritik Platon dan Aristoteles atas demokrasi mengandung substansi yang harus dipertimbangkan secara serius. Keduanya berpandangan, cacat utama demokrasi ialah bahwa keputusan politik selalu berpijak pada retorika kosong dan bukannya pada pengetahuan rasional, demokrasi cenderung menarik kesimpulan-kesimpulan populistis. Penempatan jabatan publik dalam demokrasi kurang memperhatikan aspek karakter manusia.

Kritik ini dapat disejajarkan dengan penolakan terhadap voluntarisme politik. Keputusan yang diambil sewenang-wenang dan tanpa pertanggungjawaban rasional harus diganti dengan keputusan yang berorientasi pada prinsip politik institusional dan prosedural. Dalam diskursus tentang konstitusi zaman Yunani Kuno, bentuk negara dan pemerintahan yang sewenang-wenang selalu dinilai negatif. Teori negara dalam filsafat Yunani Kuno pada umumnya bertendensi antivoluntaristik dan berorientasi pada rasionalitas dan undang-undang. Tentu saja terdapat cukup catatan sejarah tentang rezim otoritarian pada zaman pramodern, namun secara teoretis model pemerintahan seperti itu selalu ditolak secara teoretis. Namun konsep ini berubah dalam perdebatan konstitusional pada awal zaman modern. Konsep soberenitas Jean Bodin merupakan salah satu contohnya. Bodin mengerti raja sebagai penguasa yang bebas dari batasan undang-undang. Seorang raja dalam sistem monarki bewewenang menggunakan kekuasaan secara absolut.

Kita telah membuat distingsi antara pelbagai bentuk negara yang bertolak dari diskursus konstitusi pada zaman Yunani Kuno. Kita berbicara tentang monarki, aristokrasi, tirani, autokrasi, despoti atau diktatur dan demokrasi. Konsep-

¹²⁴Bdk. Aristoteles, *Politik*, hg. von Burghard König, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, IV 7

konsep ini merupakan hasil refleksi filosofis dari zaman Yunani Kuno. Satu konsep lain berasal dari diskursus konstitusi pada zaman Romawi dan memiliki bobot dan pengaruh yang sama dengan konsep demokrasi hingga zaman modern, yakni konsep republik.

Republik berarti *pertama*, partisipasi semua warga dalam kehidupan publik dan *kedua*, orientasi ketat pada prinsip dan taat pada aturan. Para pejabat tinggi (*magistratus*) Kerajaan Romawi, terutama konsul, bekerja di bawah panduan regulasi yang ketat dan prinsip pembatasan kekuasaan. Prinsip yang biasa diterapkan ialah rotasi jabatan tahunan dan adanya saling kontrol antara jabatan. Seperti jabatan-jabatan lainnya, posisi konsulat didistribusikan berdasarkan prinsip martabat, kemampuan, kompetensi dan pemilihan.¹²⁵

Ada dua alasan mengapa Roma bertumbuh menjadi imperium besar dan berpengaruh, yakni penerapan prinsip konstitusi campuran (*Mischverfassung*) dan kesadaran akan tradisi. Polybios, seorang sejarawan Yunani, berpendapat bahwa Kerajaan Romawi menggabungkan elemen-elemen positif dari sistem monarki, aristokrasi dan demokrasi. Hasilnya, konstitusi Romawi dirasakan adil untuk semua kelas sosial dan stabilitas sosial terjamin.¹²⁶ Konsul merepresentasi prinsip monarki, senat menampilkan elemen aristokratis dan pertemuan rakyat adalah wujud dari demokrasi. Cicero dalam bukunya *De re publica* I menggambarkan negara Romawi Kuno sebagai sebuah sistem konstitusional campuran yang mempraktikkan *fairness* dan sanggup menjamin stabilitas politik. Di samping itu warga negara Romawi juga memiliki loyalitas dan identifikasi luar biasa dengan negaranya. Warga Romawi mengidentifikasi

¹²⁵Bdk. Jochen Bleicken, *Die Verfassung der römischen Republik. Grundlagen und Entwicklung*, Stuttgart: Schöningh Verlag, 2000

¹²⁶Bdk. Wilfried Nippel, *Mischverfassungstheorie und Verfassungsrealität in der Antike und frühen Neuzeit*, Stuttgart: Clett-Kotta Verlag, 1980

diri dengan tradisi liberal dan republikan (partisipatoris) para pendahulunya.

Ide republikanisme Romawi cukup berpengaruh dalam pembentukan teori politik awal abad modern. Bahkan pengaruhnya lebih kuat ketimbang konsep demokrasi Yunani Kuno. Hal ini tampak dalam karya-karya Jean-Jacques Rousseau, Immanuel Kant dan Madison. Cita-cita republik pada pemikiran Rousseau terungkap dalam pandangannya tentang kedaulatan rakyat dan *volonté générale*. Rousseau dalam karyanya *Du contrat social* menekankan pentingnya tatanan negara republikan yang mampu menjamin kebebasan kodrati manusia. Itulah kekhasan ide republik dibandingkan dengan monarki yang berpijak pada kekuasaan semata dan mekanisme penindasan.

Dalam pembentukan negara seperti halnya Hobbes, Rousseau pun berpandangan bahwa dalam transisi dari kondisi alamiah pranegara menuju kondisi politis semua yang terlibat dalam kontrak harus menanggalkan kebebasannya. Namun kebebasan tersebut tak hilang tetapi tetap dipertahankan dalam sebuah negara yang baik di mana rakyatlah yang berkuasa. Dalam negara tersebut kekuasaan politik dan otoritas undang-undang tak akan membatasi kebebasan. Sebab kekuasaan dipakai untuk kepentingan semua. Kekuasaan legitim, demikian Rousseau, adalah perwujudan dari *volonté générale*. Perlu dicatat bahwa *volonté générale* tidak identik dengan *volonté de tous* yang merupakan akumulasi dari kepentingan-kepentingan individu dan komunitas partikular. *Volonté générale* sebaliknya berorientasi pada kebaikan bersama, bersifat universal dan karena itu dipandang rasional.

Dalam buku *Zum ewigen Frieden* (1795), Immanuel Kant menawarkan dua model perspektif dalam membahas bentuk-bentuk negara yakni perspektif penguasaan (*forma imperii*) dan

perspektif pemerintahan (*forma regiminis*). Perspektif pertama lahir dari pertanyaan tentang jumlah orang yang berkuasa. Berdasarkan jumlah orang yang terlibat dalam kekuasaan terbentuklah otokrasi, aristokrasi dan demokrasi. Perspektif kedua atau perspektif pemerintahan muncul dari pertanyaan, apakah negara menerapkan kesempurnaan kekuasaannya secara republikanis atau despotis? Konstitusi republikanis membuat pemisahan antara kekuasaan eksekutif dan legislatif, dan dengan demikian menempatkan kekuasaan eksekutif di bawah kontrol kehendak umum.¹²⁷ Kant sendiri memprioritaskan kekuasaan dengan jumlah personal sesedikit mungkin dan ditata secara republikanis atas dasar prinsip *bonum commune*. Salah seorang tokoh pendiri Amerika Serikat, James Madison, dalam *Federalist Papers* (1787-88) menggunakan term demokrasi secara kabur dan menamakan USA sebagai republik. Namun jika demokrasi dimengerti sebagai bentuk negara atau kekuasaan yang berpijak pada prinsip kesejahteraan umum dan kedaulatan rakyat, maka konsep republikanisme Rousseau, Kant atau Madison dapat disejajarkan dengan teori demokrasi.

Dalam alur sejarah panjang konsep negara dan bentuk-bentuk konstitusi kita masih mengenal dua tradisi politik penting: ajaran Kristen tentang model dua kerajaan dan tradisi utopisme. Kedua model ini memiliki prestasi historis ikut menyumbang pembentukan konsep modern demokrasi liberal.

Pandangan Kristen bahwa manusia adalah warga dari dua kerajaan berbeda yakni kerajaan duniawi dan surgawi, merupakan konsep lama. Ide ini sudah berkembang dalam tradisi hukum kodrat zaman Yunani Kuno dan filsafat Platon. Namun konsep ini baru berpengaruh cukup luas dalam tradisi filsafat politik Kristiani. Pandangan ini merujuk pada dua teks kitab suci Perjanjian Baru yang sesungguhnya sering

¹²⁷Bdk. Immanuel Kant, *Zum ewigen Frieden* (1795), hg. von Heiner F. Klemme, Hamburg: Felix Meiner Verlag, (352), hlm. 62

ditafsirkan bertentangan satu dengan yang lain.¹²⁸ *Pertama*, para pengarang memasukkan pernyataan ini ke dalam mulut Yesus: “Berikanlah kepada Kaisar apa yang wajib kamu berikan kepada Kaisar dan kepada Allah apa yang wajib kamu berikan kepada Allah” (Mat 22:21; Mrk 12:17; Luk 20:25). *Kedua*, Paulus merumuskan jawaban yang agak bertentangan dengan pernyataan pertama bahwa seorang Kristen harus taat kepada hukum negara karena hukum negara ditetapkan oleh Allah (Rm 13:1-7).

Atas dasar kedua teks ini muncul pertanyaan, apakah pandangan Kristen menghendaki pemisahan atau kesatuan antara agama dan negara? Terlepas dari penilaian atas kualitas interpretasi kedua teks di atas, di kalangan Gereja Barat Latin terdapat teori politik yang sangat dipengaruhi oleh ajaran St. Agustinus (354-430). Teori ini dikenal juga dengan nama Agustinisme politis yang mencetuskan ajaran tentang dua kerajaan. Dalam *De civitate Dei* Agustinus mengemukakan tafsiran filosofis atas pandangan ini. Menurutnya, atas dasar orientasi moral setiap manusia menjadi anggota dari salah satu kerajaan tersebut yakni *civitas caelestis* (kota Surgawi) atau *terrena civitas* (kota duniawi). Yang dimaksudkan Agustinus di sini bukan keanggotaan institusional tetapi sikap moral yang memiliki konsekwensi keselamatan atau kutukan dari Allah sendiri. Menurut Agustinus, *civitas caelestis* tak dapat disamakan begitu saja dengan Gereja dan juga *terrena civitas* tidak dapat disejajarkan dengan institusi kekuasaan politik. Warga Gereja dan politik adalah orang-orang dari dua kerajaan tersebut. Keduanya adalah institusi campuran (*corpus permixtum*).¹²⁹ Paradigma Agustinian ini mau menggarisbawahi

¹²⁸Bdk. Henning Ottmann, *Geschichte des politischen Denkens. Die Römer*, Bd. 2/1, Stuttgart: Metzler Verlag, 2002, hlm. 209 dst.

¹²⁹Bdk. Henning Ottmann, *Geschichte des politischen Denkens. Das Mittelalter*, Bd. 2/2, Stuttgart: Metzler Verlag, 2004, hlm. 23 dst

bahwa politik atau negara tidak dapat mengungkapkan atau melayani seluruh tuntutan agama secara baik. Karena itu harus ditarik garis demarkasi yang tegas antara negara dan agama. Tafsiran yang tepat atas konsep ini sangat berpengaruh pada abad pertengahan karena tafsiran ini berperan penting dalam menentukan pembagian kekuasaan antara Gereja dan negara, paus dan kaiser, antara otoritas spiritual dan otoritas duniawi. Pemisahan atau kesatuan Gereja dan politik menjadi tema sentral dalam sejarah filsafat politik di Eropa sejak abad pertengahan.

Salah satu tema penting lain dalam sejarah filsafat politik Barat adalah diskusi seputar utopia dan rancangan negara ideal. Alasannya jelas. Ketika tujuan normatif diperdebatkan, maka pertanyaan muncul, bagaimana model tatanan normatif ideal sebuah hidup bersama tersebut? Karya legendaris pemikir politik Thomas Morus (1478-1535) berjudul *Utopia* (1516) coba menjawab pertanyaan ini dengan mengemukakan rancangan negara ideal.¹³⁰ Rancangan negara Morus berbicara tentang utopia sebuah masyarakat pulau ideal. Masyarakat utopis ini dipertentangkan secara kritis dan satiris dengan kondisi Kerajaan Inggris waktu itu.

Konsep utopia Morus mengandung dua arti. *Pertama*, utopia berhubungan dengan pandangan konservatif tentang model ekonomi agraris yang optimal. *Kedua*, utopia mengungkapkan ide progresif tentang penghapusan hak-milik pribadi dan distribusi barang-barang dan produksi secara gratis oleh negara. Berawal dari karya Morus ini telah berkembang dalam sejarah pemikiran utopis sebuah alur pemikiran yang digerakkan oleh roh egalitarianisme radikal, anarkisme dan komunisme.

¹³⁰Henning Ottmann, *Geschichte des politischen Denkens. Die Neuzeit: Von Machiavelli bis zu den grossen Revolutionen*, Bd. 3/1, Stuttgart: Metzler Verlag, 2006, hlm. 145

Jadi jelas konsep utopia dapat dirumuskan dari dua perspektif yang berbeda. *Pertama*, utopia dimengerti terlepas dari syarat-syarat realitas. Di sini pandangan tentang situasi ideal berpijak pada premis-premis religius atau eskatologi kemajuan teknis yang dikonstruksikan. Utopia ditampilkan sebagai antitesis atas kondisi riil sekarang. *Kedua*, utopia merujuk pada realitas konkret sambil tetap mengajukan pertanyaan: bagaimanakah model negara yang memenuhi harapan akan keadilan, *bonum commune*, dan kebahagiaan semua individu?

5.3. Totalitarisme dan Demokrasi

5.3.1. Totalitarisme Multiwajah

Totalitarisme merupakan salah satu tantangan terbesar filsafat politik. Kapan persisnya fenomena ini muncul dalam panggung sejarah politik, sulit ditemukan jawabannya. Sejumlah pemikir politik berpandangan, totalitarisme adalah fenomena abad ke-20 bersamaan dengan munculnya fasisme, nasionalisme, dan stalinisme. Namun teori lain mengatakan bahwa fenomena totalitarisme sudah tumbuh dalam sistem teokrasi Mesir Kuno, aristokrasi di Sparta dan sistem monarki absolut awal masyarakat modern.

Ciri khas sebuah rezim totalitarian muncul dalam tuntutan kekuasaan yang bersifat *monistis*. Itu berarti sebuah kelompok atau partai politik memiliki monopoli atas kekuasaan politik. Tentu saja dalam sejarah tercatat sejumlah individu atau kelompok yang coba memonopoli kekuasaan politik untuk diri atau kelompoknya. Namun kekhasan sebuah sistem totaliter tampak ketika kekuasaan tersebut mendapat legitimasi ideologis. Jadi esensi totalitarisme terungkap dalam subordinasi absolut individu di bawah tujuan-tujuan kolektif ideologis tertentu.

Dalam sejarah pemikiran politik prinsip “subordinasi individu” ini ditemukan dalam gambaran tentang negara sebagai sebuah sistem organisme totalistik di mana individu-individu berperan sebagai elemen fungsionalnya. Benar bahwa organisme tidak hanya terdapat dalam sistem kekuasaan totaliter, namun ia merupakan salah satu ciri substansialnya. Ciri khas lainnya dari sistem totaliter ialah adanya pembatasan dan kontrol yang ketat atas ranah privat (lewat organisasi massa, organisasi kaum muda dan konstruksi negara panoptikon atau negara polisi) dan kontrol atas ruang publik atau kebebasan berpendapat (lewat monopoli sistem pendidikan, propaganda dan penerapan sistem sensor). Totalitarisme juga erat berkaitan dengan praktik penyebaran ideologi atau doktrin komprehensif secara manipulatif. Ideologi tersebut berpijak pada rasisme dan nasionalisme sempit yang agresif serta menanamkan mimpi akan masa depan ilusoris yang lebih baik. Totalitarisme menerapkan sistem partai tunggal dengan menjalankan pemilihan umum pseudo-demokratis dan berbasiskan legitimasi prosedural. Rezim totalitarian suka menciptakan sistem ketakutan dan rasa saling curiga lewat penindasan dan pembasmian orang-orang yang berpikir lain, melaksanakan kegiatan-kegiatan massal bernuansa pseudo-religius seperti apel bendera, menerapkan sistem monopoli ekonomi dan militerisasi seluruh ranah kehidupan sosial. Lebih jauh lagi, regim totalitarian memanfaatkan sarana pendidikan untuk menciptakan “manusia-manusia baru” yang sempurna. Totalitarisme agak berbeda dari sistem pemerintahan despotik atau otoriter. Sistem totaliter menampilkan intensitas kekuasaan tertentu di mana seluruh ranah kehidupan sosial berada di bawah kungkungan dan kontrol kekuasaan yang totalistik. Tak ada lagi ruang bagi pluralisme, individualitas dan nonkonformisme.

Poin terakhir kiranya memiliki makna khusus dalam memahami totalitarisme. Carl Schmitt (1888-1985) mengemukakan tesis bahwa sebuah negara totaliter ditandai dengan identitas absolut antara negara dan masyarakat. Dalam sistem totaliter tak ada garis demarkasi tegas antara negara dan masyarakat.¹³¹ Itu berarti, seluruh ranah kehidupan sosial berada di bawah kontrol negara. Independensi subsistem-subsistem sosial raib ditelan monster kekuasaan negara totaliter.

Penjelasan hampir senada dikemukakan oleh Hannah Arendt.¹³² Arendt berbicara tentang pemusnahan oleh rezim teror atas *yang politis*. Tesis Arendt ini dibahas lebih lanjut oleh filsuf Michael Walzer.¹³³ Walzer berpandangan, kebebasan dalam sebuah negara terancam ketika subsistem-subsistem atau sfer-sfer tidak lagi bekerja independen, tetapi diikat menjadi satu. Konkretnya, ketika sistem agama mendominasi sfer-sfer lainnya atau ekonomi pasar menyusup dan menjadi *code* tunggal untuk semua subsistem sosial. Sebuah sistem kekuasaan totaliter dapat dideskripsikan sebagai sebuah masyarakat di mana sfer-sfer sosial didominasi oleh satu klas sosial khusus dan di mana satu ideologi tunggal tampil dengan monopoli solusi, penjelasan dan arah tindakan untuk semua fenomena sosial.

Karl Popper mengajukan kritikan tajam atas fenomena totalitarisme dengan merujuk pada analisisnya atas historisisme dan esensialisme.¹³⁴ Historisisme adalah pandangan bahwa

¹³¹Bdk. Christoph Schönberg, "Der Begriff des Staates in Carl Schmitts *Begriff des Politischen*", dalam: Reinhard Mehring, *Carl Schmitt. Der Begriff des Politischen*, Berlin: Akademie Verlag, 2003, hlm. 23 dst.

¹³²Bdk. Hannah Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München: Piper Verlag, 1996

¹³³Bdk. Michael Walzer, *Sphären der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main/New York: Campus Verlag, 2006, hlm. 36

¹³⁴Bdk. Henning Ottmann, *Geschichte de politischen Denkens. Das 20. Jahrhundert*, Bd. 4/2, Stuttgart: Metzler Verlag, 2012, hlm. 139 dst.

dalam arus perjalanan sejarah terdapat hukum yang berlaku tetap dan pasti. Seorang penganut historisisme yakin dapat mengetahui dengan pasti arah objektif perjalanan sejarah dan dengan demikian mampu meramalkan perkembangan di masa depan. Menurut Popper pandangan ini dapat ditemukan dalam konsep sejarah Hegel dan Marx. Dalam tafsiran Popper, kedua pemikir ini membebaskan individu dari tanggung jawab sosial politik, sebab individu yakin akan adanya *fatum* atau nasib sejarah yang terus berziarah menuju sebuah tujuan akhir tertentu.

Popper mengeritik “esensialisme metodologis” Platon dan Aristoteles sebagai keyakinan filosofis yang mendasari pandangan di atas. Esensialisme metodologis mengajarkan bahwa seseorang dapat mengetahui secara pasti solusi terbaik dari setiap situasi politik. Para esensialis merumuskan postulat bahwa individu secara intuitif dapat menangkap esensi dari objek-objek, mengenal secara tuntas struktur realitas. Tesis serupa seperti kritik Popper atas esensialisme dan historisisme, juga berperan dalam analisis Hannah Arendt atas totalitarisme.

Menurut Arendt, tidak benar bahwa perbedaan rezim totaliter dan negara liberal terletak pada pengaruh voluntarisme, sebab sistem totaliter tidak menerima begitu saja praktik kekuasaan sewenang-wenang. Sistem totaliter juga mengikuti tuntunan hukum sejarah atau “hukum kodrat”.¹³⁵ Jadi dalam totalitarisme pelecehan terhadap standar hukum positif yang berlaku mendapat legitimasi dari validitas hukum prapositif yang lebih tinggi.

Arendt menempatkan kritik totalitarisme dalam konteks teori tentang modernitas. Masyarakat modern didominasi oleh masyarakat ekonomis (*homo economicus*) yang hidup atas dasar prinsip persaingan dan gaya hidup konsumtif. Alhasil,

¹³⁵Bdk. Hannah Arendt, *Elemente*, op. cit., hlm. 947

roh keprihatian republikan untuk kepentingan orang banyak menjadi pudar. Alasan terdalam dari krisis ini adalah, dalam masyarakat modern kerja mendapat prioritas berlebihan dan menjadi paradigma satu-satunya kegiatan manusia.¹³⁶ Sebagai *animal laborans* manusia direduksi menjadi budak keniscayaan tuntutan biologis semata untuk bertahan hidup dan tunduk di bawah imperatif konsumerisme. Demikianpun manusia modern sebagai *homo faber* bersifat apolitis, selalu menarik diri ke ruang privat yang membuatnya terisolasi dari yang lain. Putusnya relasi sosial dan tercerabutnya individu dari akar budaya tradisional membuat individu rentan terhadap pengaruh ideologi yang agresif.

Pada awal abad ke-20 Arendt mendiagnosis adanya patologi masyarakat modern. Patologi itu bernama “perasaan ditinggalkan” (*Gefühl der Verlassenheit*). Perasaan ini muncul ketika manusia tidak mampu beradaptasi dengan gaya hidup modern. Manusia merasa ditinggalkan karena peradaban modern telah menghancurkan cara-cara hidup tradisional, adat-istiadat, kebiasaan dan institusi yang diwariskan turun-temurun. Modernitas telah mengosongkan agama dan Gereja dari substansinya.

Manusia yang dirundung “perasaan ditinggalkan” mulai mencari perlindungan pada komunitas primordial. Maka lahirlah kelompok-kelompok primordial seperti sosialisme, nasionalisme dan fasisme. *Sosialisme*, *nasionalisme* dan *fasisme* memberikan penekanan pada komunitas atas dasar kesadaran *klas*, *ras* atau *bangsa*. Primordialisme Eropa telah mencatat lembaran buram sejarah peradaban modern dan menciptakan mesin industri kematian pada abad ke-20 yang kita kenal dengan nama *Gulag*, *Auschwitz*, *Dachau*, *Mauthausen* serta deretan nama kamp konsentrasi lainnya. Di tempat-

¹³⁶Bdk. Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München: Piper Verlag, 1999 (1958)

tempat ini telah terjadi pembantaian individu-individu atas nama sebuah kolektif.

Hannah Arendt menulis:

Apa yang mempermudah manusia modern terpukau pada kecenderungan-kecenderungan totaliter serta bahkan mempersiapkan mereka untuk sebuah kekuasaan totaliter adalah “perasaan ditinggalkan” (*Gefühl der Verlassenheit*) yang kian menguat. Hal ini terungkap dalam pengalaman seolah-olah segala sesuatu yang mempersatukan manusia terjungkal seketika. Akibatnya, setiap orang merasa ditinggalkan oleh yang lain dan tidak ada lagi sesuatu yang bisa dijadikan tumpuan.¹³⁷

Perkembangan masyarakat industri mendatangkan *alienasi* bagi umat manusia. Hal ini disebabkan oleh irama kerja yang monoton. Pekerjaan-pekerjaan tradisional tidak mendapat tempat lagi dalam masyarakat industri. Banyak orang kehilangan pekerjaan dan terhempas seketika ke dalam kubangan kemiskinan. Mobilitas adalah ciri masyarakat industri. Manusia dipaksa untuk fleksibel dan siap dipindahtempatkan setiap saat. Akibatnya banyak orang kehilangan sahabat dan ikatan keluarga jadi rapuh yang bermuara pada perceraian dan hancurnya tatanan keluarga tradisional. Banyak orang merasa kesepian.

Perkembangan industri dan dampak sosial yang ditimbulkan membuat orang ragu akan kemampuan modernitas. Skeptisisme atas kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi mewarnai seluruh filsafat Hannah Arendt seperti juga menjadi sikap dasar gurunya Martin Heidegger. Dalam *Sein und Zeit* (1927) Martin Heidegger mendiagnosis patologi filsafat modern yang ditandai dengan *Seinsvergessenheit* (kelupaan-akan-Ada).¹³⁸ Murid Heidegger, Hannah Arendt,

¹³⁷Hannah Arendt, *Elemente*, *op. cit.*, hlm. 729

¹³⁸Bdk. F. Budi Hardiman, *Memahami Negativitas. Diskursus tentang Massa, Teror dan Trauma*, Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2005, hlm. 39

kemudian mentransformasi konsep gurunya menjadi *soziale Seinsvergessenheit* (kelupaan-akan-Ada-Sosial). *Soziale Seinsvergessenheit* ini ditandai dengan didominasi *modus* mengada *polis* oleh *modus* mengada *oikos*. Politik sebagai komunikasi di ruang publik berubah menjadi pertarungan kekuasaan guna merealisasikan interese-interese privat.

Ketika politik dikelola sebagai imperium bisnis, para politisi pun enggan berkomunikasi dan membangun diskursus guna mencari kebenaran. Politik direduksi menjadi iklan pemilu mendongkrak citra di media massa. Para politisi sibuk mengelabui rakyatnya dengan mengkonstruksikan dan mendongkrak citra dirinya yang memudar. Ia bersikap resisten terhadap suara-suara kritis dari masyarakat sipil dan gemar memakai instansi hukum seperti Mahkamah Agung misalnya untuk mengeluarkan fatwa terhadap buku-buku kritis seperti terjadi di Indonesia sekarang ini

Kita dapat mengajukan sebuah pertanyaan kritis kepada Hannah Arendt: Bukankah dalam sebuah masyarakat totaliter kita lebih mudah hidup bersama ketimbang dalam sebuah masyarakat demokratis pluralistis yang mendukung individualisme? Kita ingat akan bentuk-bentuk masyarakat tradisional dengan penekanan pada kepentingan komunitas.

Arendt menegasi kritikan ini. Alasannya, totalitarisme menghilangkan perbedaan antarmanusia, menyamaratakan semua manusia dan melenyapkan individualitas manusia. Totalitarisme adalah penghancuran segala bentuk pluralisme. Ia tidak membiarkan munculnya ruang-ruang antara (*Zwischenräume*) antarmanusia yang memungkinkan adanya komunikasi. Kekuasaan totaliter membungkam segala kritik dan perlawanan. Dengan demikian harapan masyarakat atas komunitas atau pimpinan tidak gampang berubah menjadi sebuah kekecewaan. Lain halnya dalam sebuah masyarakat

demokratis, setiap pembawa harapan dan pembaruan diberi tempat, sehingga dapat membuka kedok dan kebohongan sebuah kekuasaan yang totaliter.

Manusia yang dilanda “perasaan ditinggalkan” akan mengikuti “Sang Pemimpin” (*der Führer*) dengan penuh antusiasme. Bahkan mereka secara sukarela merendahkan diri di hadapannya dan membiarkan diri berada di bawah paksaan totaliter. Dengan demikian mereka diharapkan dapat dilindungi dari segala bentuk keraguan dan ketidakpastian dalam hidup. Ketaatan buta terhadap sang pemimpin memberikannya pegangan hidup yang pasti.

Hannah Arendt melukiskan fenomena ini sebagai berikut: “Ikatan teror yang sangat kuat yang digunakan birokrasi kekuasaan untuk mengatur massa menjadi sebuah gerakan tak terkendalikan, dengan demikian menampilkan diri sebagai pegangan terakhir.”¹³⁹ Massa itu berharap, mereka akan mampu mengatasi perasaan ditinggalkan, perasaan sepi jika mereka mampu membawa korban yang sama. Bila perlu korban hidup atau kesehatan mereka. Hanya lewat pengorbanan tanpa pamrih dan kepatuhan buta mereka temukan komunitas dan pegangan hidup.

Totalitarisme mendasarkan diri pada ilmu pengetahuan modern seperti sejarah, ekonomi dan ajaran tentang ras. Dengan demikian kekuasaan totaliter berhubungan dengan kesatuan sosial dan politis yang muncul “secara alamiah” jika segala sesuatu yang mengganggu kesatuan itu dimusnahkan.

Ikatan teror yang kuat mengkonstruksikan tubuh politis totaliter. Sang Teror berhasil mengorganisasi manusia atau lebih tepat massa sekian, sehingga terkesan tak ada lagi manusia-manusia dalam plural. Hanya ada sang Manusia di bumi ini yang gerakannya ibarat perjalanan sebuah proses sejarah dan alam yang berlangsung otomatis dan seharusnya. Jalannya proses

¹³⁹*Ibid.*

tersebut bersifat pasti dan dapat dikalkulasi. Secara praktis itu berarti, teror dan hukuman mati yang terungkap sebagai sebuah proses alamiah atas ras-ras rendah, individu-individu yang tidak mampu atau atas sejarah klas yang telah musnah dan bangsa-bangsa yang primitif, dijalankan tanpa harus menunggu proses pemusnahan yang lamban dan tak pasti oleh alam atau sejarah.¹⁴⁰

Andaikata antisemitisme dan rasisme menghancurkan kemungkinan hidup atau bahkan seluruh eksistensi kelompok manusia tertentu, maka menjadi jelas kalau manusia tidak mau hidup bersama. Juga mereka yang berada dalam struktur kekuasaan totaliter itu tidak mau hidup bersama. Sebab, tak ada pembicaraan terbuka atau dialog antara mereka. Dialog di mana terjadi pengakuan akan kebhinekaan. Totalitarisme menghancurkan pluralitas kultural dan sosial hingga ke akar-akarnya, serta ketersalingan antarmanusia.

5.3.2. Teori Demokrasi

Tantangan totalitarisme abad ke-20 telah ikut mendorong perkembangan dan penyebaran demokrasi. Bahkan dewasa ini dalam filsafat politik demokrasi dipandang sebagai titik tujuan normatif konstruksi negara dan sistem pemerintahan. Musim semi demokrasi yang menerpa sejumlah negara Timur Tengah yang kental dengan feodalisme dan teokrasi merupakan basis empiris bagi optimisme untuk masa depan demokrasi. Dari sejarah pemikiran politik modern kita mengenal sekurang-kurangnya enam model demokrasi yang penting.¹⁴¹

5.3.2.1. Konsep Demokrasi Liberal

Sejak John Locke ciri dasariah liberalisme modern terungkap dalam paham tentang negara sebagai instrumen atau alat untuk menjamin kebebasan asasi individu. Dalam

¹⁴⁰Hannah Arendt, *Elemente, op. cit.*, hlm. 714

¹⁴¹Bdk. Christoph Horn, *op. cit.*, hlm. 72 dst.

karyanya, *Second Treatise*, Locke menolak konsep kontrak sosial Thomas Hobbes. Menurut Hobbes, seorang penguasa dalam negara dibebaskan dari segala kewajiban kontrak. Penguasa harus menjadi pemegang kedaulatan absolut yang tak mungkin berbuat salah, sehingga tak perlu dikontrol. Konstruksi negara Hobbes berpijak pada asumsi “*the state can do no wrong*”.

Locke membuat catatan kritis atas pandangan Hobbes. Kontrak buatan Hobbes ini menempatkan individu di bawah kesewenang-wenangan kekuasaan yang buta dan menindas. Negara liberal memberikan penekanan pada perlindungan hak individual dan pengamanan kepentingan. Negara liberal berorientasi pada hak-hak individu (hak-hak asasi manusia, hak-hak konstitusional dan hak partisipasi), kewajiban toleransi dan kekuasaan hukum dan undang-undang. Para pemikir liberal mengutamakan konsep negara lemah. Negara lemah memberikan kebebasan seluas-luasnya kepada warga negara untuk menyusun konsep hidup baik dan memberikan ruang bagi persaingan ekonomis demi kepentingan hak milik pribadi.

Kompetensi pengaturan oleh negara hanya bersentuhan dengan persoalan-persoalan yang mengganggu kebebasan warga negara. Batasan ini tak pernah boleh dilanggar. Negara liberal selalu ditata sebagai demokrasi representatif. Itu berarti, kedaulatan ada di tangan rakyat, namun kekuasaan politik dijalankan oleh para wakil rakyat yang dipilih berdasarkan pemilihan yang bebas, setara dan rahasia.¹⁴²

5.3.2.2. Konsep Demokrasi Republikan

Kekuatan republikanisme, seperti sudah diketahui sejak zaman antik, terletak pada keberpihakannya pada kesejahteraan

¹⁴²Amy Gutmann, “How Liberal is Democracy?” In: D. Maclean/C. Mills (Ed.), *Liberalism Reconsidered*, Totowa: Rowman and Littlefield, 1983, hlm. 25-50

umum ketimbang pada kepentingan partai serta memberikan penekanan pada partisipasi warga. Dalam garis tradisi ini pemahaman demokrasi republik menggarisbawahi pentingnya tatanan makna bersama (*Gemeinsinn*), perjuangan untuk nilai-nilai bersama dan komitmen warga. Pemikir modern yang menaruh perhatian khusus bagi dan mengembangkan konsep republikanisme adalah Jean-Jacques Rousseau. Dengan konsep kedaulatan rakyat dan *volonté générale*, ia memberikan warna substansial khas bagi paham republikanisme.

Kemudian Alexis de Tocqueville (1805-1859) dalam karyanya berjudul *Über die Demokratie in Amerika* (1835/40) mengemukakan beberapa contoh di Amerika Serikat tentang pelaksanaan prinsip kedaulatan rakyat dan makna bersama warga. Tocqueville mengangkat secara khusus inisiatif dan praksis politis warga di samping beberapa elemen institusional dan prosedural. Contoh-contoh dimaksud adalah partisipasi warga dalam politik lokal, media massa dan perkumpulan-perkumpulan. Menurut Tocqueville, di balik organisasi demokratis dan partisipasi politis tertanam sebuah mentalitas atau perilaku politis di mana warga Amerika Serikat melihat persoalan negara atau publik sebagai miliknya. Hasil dari republikanisme ini ialah kebebasan politik yang unik. Masyarakat Amerika, demikian Tocqueville, dibentuk oleh dua karakter politis dasar: cinta akan egalitarianisme dan cita-cita akan kesejahteraan. Dua tendensi dasar ini menggagalkan kecenderungan terbentuknya hierarki sosial.

Dari sudut pandangan ini Hannah Arendt pun berargumentasi dengan menunjukkan absennya masyarakat sipil republikan serupa di Eropa modern. Alasannya, demikian Arendt, kekuasaan politik di Eropa dipahami dari sudut pandang prinsip hierarki dan subordinasi. Polis Yunani dan republik Romawi dibangun atas pilar konsep *yang politis* yang

berpijak pada satu ruang publik tindakan dan komunikasi bersama. Bagi Arendt, demokrasi republik hidup dari dua pilar utama yakni ruang intersubjektif bersama dan keutamaan-keutamaan politik warga. Lebih jauh Hannah Arendt mengangkat karakter individualistik dan pembatasan yang ketat dari wilayah polis Yunani. Kedua hal ini dirumuskan oleh Arendt sebagai antitesis atas fenomena homogenisasi dan budaya massal masyarakat modern.

5.3.2.3. Konsep Demokrasi Kooperatif

Jika ide tentang *volonté générale* dianggap sebagai sebuah ilusi, maka kita akan memiliki pemahaman yang lain sama sekali tentang kerja sama sosial. Tindakan kolektif masyarakat di sini tak dapat disejajarkan dengan sebuah klub bola kaki. Dalam paradigma demokrasi kooperatif, tindakan kolektif dimengerti sebagai agregasi intensi dan tindakan-tindakan individual. Josef A. Schumpeter dalam karyanya *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie* (1942) meragukan bahwa masyarakat dalam tatanan demokrasi cukup rasional untuk mengembangkan dan mengartikulasikan kehendak kolektifnya. Sebab yang dapat diungkapkan hanyalah kepentingan-kepentingan rasional individu. Akumulasi dari kepentingan-kepentingan tersebut hanya membentuk kehendak mayoritas, dan bukannya *volonté générale*.

Karena itu Schumpeter menugaskan masyarakat untuk membentuk pemerintahan ataupun menarik kembali mandatnya. Dengan itu terciptalah iklim persaingan dalam pasar tawaran program politik yang melayani kepentingan-kepentingan masyarakat pemilih. Dari sudut pandangan ini ciri utama demokrasi terungkap lewat iklim persaingan, kewenangan dan prinsip pengambilan keputusan secara rasional.

Atas dasar kritik kapitalisme dan pembelaan konsep ekonomi sosialis, Schumpeter coba menunjukkan korelasi antara demokrasi dan sosialisme. Dalam bagian keempat bukunya, Schumpeter mengeritik teori demokrasi klasik yang berpandangan bahwa masyarakat memiliki pandangan konstan dan rasional tentang setiap persoalan dan memilih wakil-wakilnya yang menjalankan kehendak rasional masyarakat umum.¹⁴³ Konsep demokrasi Schumpeter ini sejalan dengan paradigma *rational-choice* ekonomi dan ilmu sosial. Karena itu teori demokrasi ini lebih banyak diminati oleh ahli politik yang melihat kekuatan demokrasi dalam efisiensi pengambilan keputusan dan bukannya untuk memecahkan persoalan epistemis atau kebenaran.

5.3.2.4. Konsep Demokrasi Epistemologis

Demokrasi merupakan salah satu tema sentral dalam karya-karya filsuf pragmatis John Dewey (1859-1952). Ide dasarnya tentang demokrasi ialah, pemahaman demokrasi tidak boleh hanya dibatasi pada ranah politik, namun harus dikembangkan dalam hubungan dengan teori kerja sama sosial, pembagian kerja dan pedagogik. Tentu saja terdapat kebhinekaan tafsiran atas konsep demokrasi John Dewey. Menurut Hilary Putnam, substansi pemikiran Dewey tentang demokrasi ialah mengungkapkankan dan menyediakan syarat-syarat bagi penerapan kemampuan rasional manusia guna menyelesaikan persoalan-persoalan sosial.¹⁴⁴ Di sini Putnam berbicara tentang legitimasi epistemologis demokrasi. Artinya, Dewey melihat prioritas demokrasi dalam mengaktifkan *ressources* warga

¹⁴³Bdk. Schumpeter, *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie*, Stuttgart: A. Francke, 2005 (8), hlm. 427

¹⁴⁴Bdk. Hilary Putnam, "Dewey's Politikbegriff – eine Neubewertung", in: idem., *Für eine Erneuerung der Philosophie*, Stuttgart: Reclam Verlag, 1997, hlm. 227-252

untuk menyelesaikan persoalan ketimbang memboroskan kemampuan akal budi dalam sistem-sistem politik. Demokrasi berfungsi seperti komunitas ilmuwan yang menyelesaikan persoalan penelitian dengan menggunakan semua instrumen ilmiah. Seperti kelompok peneliti memberikan hak bicara yang sama bagi yang berkompeten, demikian pun sistem demokrasi merujuk pada model kompetensi serupa dalam semangat antielitisme.

Tafsiran Richard Rorty atas karya Dewey memberikan nuansa lain.¹⁴⁵ Rorty menafsirkan konsep demokrasi Dewey dalam konteks desisionisme postmodern untuk sebuah masyarakat plural. Dalam konteks ini demokrasi tampil sebagai prosedur pengambil keputusan menggantikan rasionalitas pendasaran metafisis. Mengembangkan prosedur pembentukan konsensus dan pengambilan keputusan demokratis menggantikan doktrin komprehensif atau pendasaran filosofis, merupakan tujuan dari teori politik Benjamin Barber¹⁴⁶ dan John Rawls.¹⁴⁷ Tafsiran baru atas konsep demokrasi Dewey dewasa ini coba melihat demokrasi sebagai instrumen pendidikan bagi individu guna mencapai kematangan dan otonomi.

5.3.2.5. Konsep Demokrasi Teori Ilmu Pengetahuan

Konsep ini mirip dengan pemahaman demokrasi epistemologis di atas. Ia dikembangkan oleh Karl Raimund Popper dengan berpijak pada teori ilmu pengetahuan. Menurut Popper, kekeliruan mendasar dalam ilmu pengetahuan ialah

¹⁴⁵Bdk. Richard Rorty, "Dewey zwischen Hegel und Darwin", in: Hans Jonas (Ed.), *Philosophie der Demokratie. Beiträge zum Werk von John Dewey*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000, 20-43

¹⁴⁶Bdk. Benjamin Barber, *Strong Democracy*, Berkeley, 1984

¹⁴⁷Bdk. John Rawls, *Gerechtigkeit als Fairness. Ein Neuentwurf*, hg. von Erin Kelly, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003

memverifikasi teori empiris atau sebuah hipotesis dengan menggunakan materi pengalaman. Sebagai pengganti metode verifikasi, Popper menganjurkan metode falsifikasi. Itu berarti, sebuah teori dinyatakan valid jika bertahan terhadap semua proses falsifikasi. Setiap teori yang mengajukan tuntutan validitas ilmiah harus dapat memperlihatkan syarat-syarat di mana prinsip falsifikasi dapat diterapkan.

Analog dengan teori ilmu pengetahuan ini, Popper menjelaskan tentang prinsip demokrasi. Menurutnya, pertanyaan penting dalam filsafat politik bukan siapa atau kelompok mana harus berkuasa dalam sebuah negara. Sebab pertanyaan ini hanya melahirkan jawaban seputar konsep ekspertokrasi atau aristokrasi yang akan berkuasa. Yang menentukan dalam politik menurutnya ialah bagaimana caranya dapat membubarkan pemerintahan yang ada. Demokrasi memiliki mekanisme aturan untuk menjalankan hal itu. Masyarakat terbuka harus mengangkat prinsip peninjauan kembali, prinsip transparansi dan politik tahapan-tahapan kecil menjadi prinsipnya. Sebaliknya Popper melukiskan konsep yang memberi penekanan pada pelimpahan kekuasaan sebagai "teori soberenitas". Popper mengingatkan bahwa semua teori soberenitas berhadapan dengan persoalan "paradox demokrasi". Artinya, bahwa mungkin warga secara demokratis memutuskan untuk membatalkan demokrasi. Demikianpun seorang raja yang mendapat kekuasaan berdaulat dapat memutuskan dalam kesempurnaan kekuasaannya bahwa sebagai pengganti dirinya aristokrasi, rakyat atau sejumlah ahli harus berkuasa. Satu model demokrasi yang bebas dari kontradiksi internal ini menurut Popper pertama-tama bukan berpijak pada prinsip mayoritas, melainkan lebih pada pembentukan struktur mekanisme pembatasan kekuasaan.

5.3.2.6. Demokrasi Deliberatif

Pencetus konsep demokrasi deliberatif adalah Jürgen Habermas. Tesis dasarnya ialah, “negara hukum hanya dapat diperoleh lewat demokrasi radikal.”¹⁴⁸ Dalam paradigma ini, basis-basis normatif validitas hukum tidak ditentukan berdasarkan ajaran dua-dunia Platonis, di mana seolah-olah terdapat tataran ideal atau praprositif yang menginspirasi hukum yang berlaku. Sebaliknya validitas hukum harus ditafsirkan sebagai ungkapan dari sebuah masyarakat komunikatif konkret tertentu.

Dengan merujuk pada konsep diskursus, Habermas memahami prosedur penetapan hukum yang legitim sebagai praksis di mana setiap orang secara egaliter berpartisipasi dalam proses pembuatan undang-undang. Habermas membuat distingsi antara diskursus pendasaran dan diskursus penerapan hukum. Habermas mengembangkan dalam filsafat hukumnya pemikiran bahwa konsep kedaulatan rakyat dan liberalisme yang tampaknya bertentangan satu sama lain memiliki asal-usul yang sama dan dapat dipertautkan dalam sebuah pengertian demokrasi yang proseduralistis.¹⁴⁹ Jika dalam konsep kedaulatan rakyat terungkap pemikiran tentang otonomi tak terwakilkan atau demokrasi langsung, maka liberalisme menekankan hak-hak dasar individual dan memberikan prioritas pada demokrasi representatif. Habermas menambahkan, keduanya dapat dimengerti sebagai ungkapan dari rasionalitas komunikatif yang dipikirkan dalam sebuah skenario argumentasi bebas represi.

Seperti halnya republikanisme faham demokrasi deliberatif memberikan penekanan pada bentuk-bentuk

¹⁴⁸Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992, hlm.13

¹⁴⁹Bdk. *Ibid.*, hlm. 367 dst

partisipasi warga, menggarisbawahi pluralisme sosial dan mengembangkan prosedur pencapaian konsensus. Dalam perspektif ini demokrasi berarti bahwa negara dan masyarakat dimengerti sebagai sistem politis terbuka, tak berujung, di mana proses deliberasi berlangsung secara institusional dan informal. Warga harus dapat menyampaikan secara rasional keyakinan, sudut pandangan dan kepentingan berbeda-beda di ruang publik dan harus menghargai perspektif penilaian dari yang lain juga.

Dengan menggunakan term nalar publik (*Public reason*) John Rawls membedakan tiga aspek di mana warga dalam sebuah sistem demokrasi harus memakai akal budinya secara publik: “Sebagai akal budi dari warga yang setara *public reason* adalah sebuah rasionalitas ruang publik; objeknya adalah kebaikan umum dan pertanyaan-pertanyaan seputar keadilan dasar; akhirnya *public reason* dari segi hakikat dan substansinya bersifat publik, sejauh cita-cita dan prinsipnya diungkapkan lewat konsep keadilan politis masyarakat bersangkutan dan atas dasar itu terbuka untuk semua.”¹⁵⁰

5.4. Catatan Penutup

Teori-teori demokrasi di atas dapat dibagi ke dalam dua kelompok yakni konsep normatif dan fungsional. Dalam diskursus politik biasanya aspek-aspek normatif seperti kebebasan, kesetaraan, otonomi dan hak-hak asasi manusia ditonjolkan, sedangkan aspek fungsional kurang mendapat perhatian. Namun pandangan ini sangat berat sebelah. Harus diingat bahwa terdapat sejumlah pertimbangan kritis atas gambaran positif demokrasi normatif. Keberatan paling penting berkaitan dengan konsep tentang otonomi atau kedaulatan rakyat. Jika rakyat sungguh memiliki kehendak

¹⁵⁰John Rawls, *Politischer Liberalismus*, *op. cit.*, hlm. 312 dst

umum faktis, maka siapa yang diberi kuasa untuk menetapkan dan menerapkannya? Sejauh mana dapat dikatakan bahwa kehendak individu terungkap secara wajar dalam demokrasi? Sejauh mana kehendak mayoritas mengungkapkan kehendak umum (*Gemeinwille*)? Bukankah dalam demokrasi media massa lebih tepat mengatakan bahwa penilaian atau putusan para pemilih dipandang sebagai sebuah tirani uniformitas atau manipulasi?

Di sini lahir paradoks demokrasi menurut Richard Wollheim. Ia berpendapat, andaikan terdapat persaingan politik antara kelompok A dan bukan-A. Persoalan ini hanya dapat diselesaikan lewat pemilihan dengan prinsip suara mayoritas. Setiap orang yang masuk kelompok minoritas akan terjebak dalam situasi dilema: di satu sisi ia harus menyetujui suara mayoritas, di sisi lain ia tetap berpegang teguh pada keyakinannya. Ia harus menerima pandangan A dan bukan-A sekaligus.

Pertimbangan di atas mengarahkan kita kepada proses pengambilan keputusan demokratis seperti penarikan lot, prinsip rotasi atau prosedur pemungutan suara. Penarikan lot dapat diterima kalau prosedur yang dijalankan menjamin kesetaraan kemungkinan hasilnya. Misalnya, penarikan lot dengan melemparkan dadu. Tetapi kelemahannya ialah bahwa ini merupakan sebuah prosedur buta yang dapat mengusung calon siapa saja untuk menang tanpa pertimbangan kompetensi atau integritas. Persoalan yang sama juga muncul jika diterapkan prinsip rotasi. Prinsip rotasi tentu saja fair dan egaliter, namun menjadi soal kalau memperhatikan aspek kompetensi dan kapasitas. Demokrasi modern biasanya menganut sistem mekanisme pemilihan dengan prinsip mayoritas. Ada beberapa pertimbangan mendasar yang mendukung mekanisme ini.

Pertama, argumentasi berdasarkan formasi opini kualitatif. Pemilihan biasanya direncanakan jauh hari sebelumnya. Karena itu dapat dipersiapkan lewat debat publik. Beberapa opsi atau individu yang akan dipilih dapat diperkenalkan kepada publik, mengapa kelebihan dan kekurangannya dapat menjadi objek diskusi publik yang berbobot. Tentu saja argumentasi ini mengandaikan adanya publik yang kritis dan syarat-syarat deliberatif yang menguntungkan. Jika syarat ini terpenuhi, maka ada alasan berharap bahwa suara mayoritas mengungkapkan kualitas argumentasi terbaik.

Kedua, argumentasi atas dasar prinsip peninjauan kembali. Dari argumen pertama muncul satu sudut pandangan ekstra untuk prosedur pemungutan suara bahwa keputusan yang keliru dapat dikoreksi kemudian dengan sebuah mayoritas suara baru. Sementara itu prosedur kebetulan dapat disembuhkan dengan sebuah keputusan kebetulan baru. Dalam sebuah proses pemungutan suara adalah mungkin menjadikan keputusan keliru terdahulu sebagai sebuah proses pembelajaran.

Ketiga, argumentasi atas dasar konsensus. Bahwa mayoritas suara menentukan keputusan, itu merupakan indikasi bahwa keputusan itu mendekati ideal sebuah konsensus bersama. Tentu saja argumen ini bisa mencerahkan tapi juga mengaburkan, sangat bergantung pada konteks. Dalam keputusan 51:49% misalnya yang harus diambil antara dua kubu yang bersaing, tidak dapat dikatakan tentang kedekatan pada syarat-syarat konsensus seperti halnya pada keputusan 29:21:18:17:15%, di mana suara mayoritas 29% keluar sebagai pemenang. Jadi argumen ini hanya bertahan jika ada pemenang yang jelas.

Keempat, argumentasi atas dasar tanggung jawab yang menyebar. Jika mayoritas orang memilih sebuah opsi atau seorang calon, maka mayoritas tersebut bertanggung jawab

untuk pilihannya. Jika muncul kegagalan dari pilihan tersebut, maka kesediaan untuk memikul konsekwensi negatif pun cukup luas. Namun validitas argumentasi ini sangat bergantung pada besarnya mayoritas dan tingkat kesediaan partai pendukung awal untuk memikul konsekwensi dari keputusan.

Mayoritas negara liberal Barat mengikuti model demokrasi representatif. Dalam model ini wakil rakyat yang dipilih membangun diskursus profesional dalam suasana parlementaris tentang persoalan politik dan mengambil keputusan yang memiliki efek hukum. Tampaknya model demokrasi representatif menjembatani elemen-elemen demokrasi basis dengan sejumlah kualitas ekspertokrasi. Karena di satu sisi pemilihan anggota parlemen mencerminkan kehendak rakyat dan juga terdapat prinsip pertanggungjawaban terhadap kehendak rakyat; namun di sisi lain parlemen memiliki sejumlah kompetensi, waktu dan informasi untuk mengambil keputusan objektif yang berbobot.

Ada sejumlah catatan kritis terhadap model demokrasi representatif ini. Catatan kritis terpenting ialah, dibandingkan dengan demokrasi langsung, demokrasi representatif membatasi partisipasi politis warga hanya pada pemilihan umum empat atau lima tahun sekali. Dengan demikian warga pun memiliki kemungkinan sangat terbatas untuk mempengaruhi kebijakan publik. Aspek partisipasi warga ini perlu mendapat perhatian lebih serius.

Secara filosofis hal berikut dipandang cukup mendasar. Representasi politis dapat dimengerti dari dua aspek. Pertama, parlemen mengungkapkan citra masyarakat dalam bingkai kecil. Kedua, anggota parlemen diberi wewenang oleh rakyat untuk mewakili dan menanggapi kepentingan mereka. Yang pertama adalah model mikrokosmos representasi politik.

Jika kita memilih model ini sebagai basis teoretis demokrasi representatif, maka menjadi jelas bahwa parlemen akan sulit mencerminkan struktur penduduk berdasarkan umur, jenis kelamin, warna kulit, pekerjaan, pendidikan, kelompok agama dan lain-lain.

Model kedua adalah model advokasi. Persoalannya ialah bahwa para anggota dewan jarang sekali dipilih dengan mayoritas suara. Di samping itu, tak seperti pengacara, anggota parlemen tidak langsung bekerja untuk kepentingan para pemilih tetapi dengan perantaraan partai atau pertimbangan pribadi. Ada bahaya terjadinya isolasi ranah politik dari kepentingan rakyat dan menjadi instrumen perjuangan kepentingan para lobby.

Bab VI

Prinsip-Prinsip Normatif

Bab ini memberikan gambaran global tentang konsep-konsep normatif penting dalam filsafat politik. Pertama akan dijelaskan apa itu konsep normatif. Lalu menyusul ulasan tentang konsep hak-hak asasi manusia dan martabat manusia, lalu dipaparkan secara singkat diskursus seputar konsep kebebasan. Perhatian cukup luas akan dicurahkan untuk diskusi seputar konsep keadilan yang kemudian dipertentangkan dengan pandangan tentang politik pengakuan.

6.1. Konsep Normatif versus Regularitas dan Faktisitas

6.1.1. Makna Normativitas

Agar kehidupan bersama dalam sebuah komunitas berhasil, individu, kelompok, institusi, masyarakat dan negara harus ditata menurut aturan atau norma yang memiliki validitas kolektif. Kita bicara di sini tentang standar-standar normatif yang disediakan bagi para aktor di atas dan harus ditaati. Bagaimanakah standar-standar normatif tersebut dibuat? Di sini perlu ditarik garis demarkasi yang jelas antara dua hal. Di satu sisi yang dimaksudkan dengan standar-standar normatif bukan keteraturan atau hukum sosiologis yang berlaku secara

statistik bagi para aktor. Di sisi lain, standar normatif juga bukan berarti aturan yang menjadi acuan faktis atau karena kebiasaan para aktor. Baiklah kedua perspektif ini dijelaskan secara lebih mendalam.

Pertama, norma yang dimaksud harus dibedakan dari keteraturan semata seperti dideskripsikan secara teoretis dalam sosiologi dan politologi. Adalah sebuah kesesatan berpikir misalnya jika dari fakta 75% pasangan menikah cerai dibuatkan aturan atau norma untuk perceraian bagi setiap satu dari tiga pasangan menikah. Atau contoh lainnya, berdasarkan hasil penelitian ilmu sosial ditemukan fakta bahwa standar normatif hanya ditaati oleh 80% dari jumlah penduduk. Fakta ini tidak dapat melegitimasi anggapan bahwa setiap norma hanya memiliki validitas 80%. Validitas aturan normatif tidak pernah boleh berpijak pada statistik atau hukum keteraturan deterministik.

Kedua, standar normatif yang dimaksudkan di sini juga dibedakan dari norma-norma yang ditaati oleh aktor karena kebiasaan, sukarela atau sesuka hati. Jika seseorang membuat aturan misalnya setiap hari merusakkan satu halte bis, maka jelas aturan ini tidak menyumbangkan apa-apa bagi pembentukan *bonum commune* dan tak dapat diterima secara umum sebagai tatanan politis. Relevan di sini adalah norma-norma yang mendatangkan keuntungan substansial kolektif dan individual dan bersifat obligatoris atau mewajibkan terlepas dari persetujuan subjektif seseorang. Sifat obligatoris dan validitas norma tersebut tidak bergantung pada kenyataan apakah norma tersebut ditaati secara faktis. Pertanyaan tentang norma politis tak boleh dikacaukan dengan motivasi atau alasan subjektif untuk menerima sebuah norma. Kekhasan

norma politis terungkap dalam ketegangan antara tuntutan ideal, pengakuan subjektif dan ketaatan faktis.¹⁵¹

Sistem norma yang diuraikan di atas kita namakan moral. Secara moral kita tak dapat menerima kalau seseorang membunuh, melukai, menindas, menyiksa, mengurung, merampok, menipu, mengabaikan, mengkhianati sesamanya. Norma yang berlaku secara individual ini juga dapat diterapkan dalam kelompok dan institusi, masyarakat dan negara. Namun terdapat juga sejumlah norma atau sistem norma yang tak berkaitan dengan keteraturan statistis atau faktisitas, namun tak dapat digolongkan ke dalam norma moral seperti dimaksudkan di atas. Contohnya, tata berpakaian ketika mononton teater atau *niveau* pengetahuan yang harus dimiliki oleh individu sebagai peserta dalam kongres ilmu matematik. Sejumlah sistem norma mengungkapkan aspek-aspek moral partikular tanpa memiliki substansi moral universal seperti misalnya aturan sopan-santun sebuah masyarakat, aturan lalu lintas atau tatanan perilaku yang biasanya diwajibkan komunitas agama tertentu untuk para pengikutnya. Orang menamakan aturan-aturan yang bersifat “non-moral” sebagai sesuatu yang fungsional. Pandangan-pandangan normatif yang menjadi objek kajian filsafat politik tidak hanya bersifat fungsional, tapi juga etis. Tergolong di sini adalah konsep-konsep seperti martabat dan hak-hak asasi manusia, kebebasan dan kesetaraan, serta keadilan dan pengakuan.

6.1.2. Niklas Luhmann: Menolak Normativitas

Kritikan tajam tapi menarik atas konsep moral politik berasal dari Niklas Luhmann. Pandangan Luhmann tentang jaringan sosial berpijak pada asumsi teori sistem. Menurut teori sistem, dalam menafsir dan memahami sistem-sistem sosial kita

¹⁵¹Bdk. Jürgen Habermas, *Faktizität*, *op. cit.*, hlm. 24 dst.

tidak dapat merujuk pada pemahaman diri aktor individual dan model interpretasi subjektif. Akan tetapi Luhman memahami moral politik sebagai sebuah model interpretasi subjektif tersebut. Pandangan tentang moral politik, demikian Luhman, berasal dari humanisme Eropa kuno (*alteuropäisch*) yang keliru. Dalam humanisme Eropa kuno tersebut selalu diandaikan bahwa manusia mengkonstruksikan realitas sosial secara sadar dan intensional.

Sebagai alternatif atas kategori analisis norma moral Luhmann menganjurkan kategori “sistem dan lingkungan” (*System und Umwelt*). Pemahaman diri aktor manusia berpijak pada interaksi antara sistem psikis dan lingkungannya (*Umwelt*) yang tak lain adalah sistem-sistem lainnya. Sistem menciptakan dirinya sendiri tanpa motivasi dan intensi individu atau Luhmann menyebutnya *autopoiesis* (kreasi diri). Menurut Luhman, tak ada sistem yang merangkul semua sistem lainnya. Yang ada adalah pluralitas sistem-sistem yang menjalin kerja sama dan relasi konfliktual. Maka, Luhman pun menolak pandangan tentang negara sebagai sistem pengontrol seluruhnya. Pandangan tentang mekanisme kontrol demokratis oleh negara dianggapnya ilusoris.¹⁵²

Kekuatan analitis paradigma teori sistem tentu saja tak terbantahkan. Relasi timbal-balik antara sistem dan lingkungan (*Umwelt*), bagian dan keseluruhan, tampaknya mengungkapkan sebuah tingkatan analisis yang relevan bagi setiap perkembangan sosial.¹⁵³ Mengingat adanya pluralitas proses sosial yang terjadi dalam masyarakat, ekonomi, politik, birokrasi atau ilmu pengetahuan, maka tak dapat disangkal bahwa proses sosial sering terjadi di luar kendali individu. Namun hal ini tak dapat membatalkan begitu saja kenyataan

¹⁵²Bdk. Niklas Luhman, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999, hlm. 16 dst

¹⁵³Bdk. *Ibid.*, hlm. 60

bahwa subjek merupakan aktor sosial. Sebagai aktor sosial manusia mampu mengejar motif-motif tertentu, merumuskan tujuan, mengubah lingkungannya atas dasar pertimbangan rasional dan memahami dirinya lebih dari sekadar objek sebuah rasionalitas sistemik. Antihumanisme dan determinisme dalam ilmu pengetahuan sosial sangat jauh dari pemahaman diri dan akal sehat manusia.

6.2. HAM, Martabat Manusia dan Kebebasan

6.2.1. Hak-Hak Asasi Manusia

Dalam perjalanan sejarah selama berabad-abad, manusia selalu mengalami sisi negatif dalam relasi dengan kekuasaan negara. Negara-negara memiliki kecenderungan untuk mengatur dan mendisiplinkan individu, memeras dan menindasnya, memangkas ruang-ruang kebebasan individu, mengejar dan membunuhnya. Pengalaman-pengalaman negatif ini kiranya membuka kotak pandora mengapa diskursus normatif dalam filsafat politik memiliki penekanan berbeda dibandingkan dengan diskusi dalam filsafat moral.

Dalam tradisi, filsafat politik sangat sedikit berbicara tentang kewajiban-kewajiban individu. Filsafat politik umumnya mengangkat persoalan seputar hak-hak individu dan kewajiban-kewajiban moral atau tugas negara. Alasan mendasar perspektif yang diambil oleh filsafat politik adalah, memberikan penekanan pada hak-hak perlindungan individu atau warga negara berhadapan dengan kekuasaan dan kesewenang-wenangan negara. Baru pada tataran kedua dibicarakan juga pentingnya perlindungan hak-hak individu dari ancaman individu yang lain. Bahkan hal ini pun dibicarakan hanya dalam hubungan dengan tugas dan kewajiban negara. Negara harus menjamin perdamaian di antara warga dengan

cara melindungi individu dari serangan atau gangguan pihak ketiga. Jadi, alamat tujuan utama tuntutan normatif dalam filsafat politik adalah negara.

Sehubungan dengan hak-hak yang dimiliki seorang pribadi berhadapan dengan negara dan individu lainnya perlu dibuat distingsi yang jelas antara tiga hal yakni hak-hak asasi manusia, hak-hak dasar (*Grundrechte*) dan hak-hak warga. Hak-hak asasi manusia dan hak-hak dasar merupakan tuntutan yang dimiliki oleh semua manusia karena kemanusiaannya terlepas dari status kewarganegaraannya. Sering antara keduanya dibuatkan distingsi berikut. Hak-hak dasar biasanya dirumuskan dalam kitab undang-undang atau konstitusi negara tertentu (hukum positif), sementara itu hak-hak asasi manusia memiliki validitas universal (hukum prapositif). Faham hak-hak asasi manusia lahir dari tradisi hukum kodrat, dan bukan dari positivisme hukum. Sebaliknya, hak-hak warga mencakupi anggota dari negara atau masyarakat tertentu. Idealnya hak-hak asasi manusia dan hak-hak dasar memiliki ruang jangkauan yang sama (terutama untuk negara yang mengadopsi seluruh faham HAM ke dalam konstitusinya), sementara itu hak-hak warga memiliki ruang jangkauan yang agak terbatas.

Hak-hak asasi manusia dan juga hak-hak dasar mencakupi hak atas hidup, hak atas penentuan diri dan hak milik, hak atas integritas tubuh dan psikis, hak kebebasan berpendapat, kebebasan beragama dan berserikat. Dalam hak-hak warga kita berhadapan dengan hak memilih secara aktif dan pasif, hak partisipasi dalam kehidupan politik, hak untuk tinggal di mana saja dan hak atas pekerjaan.

Dalam penjelasan tentang hak-hak dasar dan hak-hak warga, salah seorang ahli hukum yakni Georg Jellinek membuat pembedaan atas tiga status hak yang dinamakannya

status negativus, *status activus* dan *status positivus*.¹⁵⁴ Nama lain untuk ketiga jenis hak ini adalah hak-hak kebebasan kaum liberal, hak-hak partisipasi politik dan hak-hak sosial untuk menuntut prestasi tertentu dari negara.

Kelompok *pertama* yakni hak-hak negatif adalah hak-hak asasi manusia dalam arti tradisional. Tergolong dalam kelompok ini adalah hak atas kebebasan individual. Dinamakan hak negatif karena berkaitan dengan pembatasan kewenangan kekuasaan negara demi menjaga kesucian ruang privat individu. Negara wajib membiarkan individu bergerak bebas tanpa intervensi negara. Kewajiban negara ialah menghargai (*to respect*) ruang kebebasan individu. Negara tidak boleh mengintervensi ranah privat warga negara serta batas-batas yang tak boleh diabaikan oleh negara. Misalnya, negara tidak boleh mengurus moralitas privat warga atau memaksakan keyakinan tertentu kepada warganya. Dalam kaca mata liberalisme hak-hak asasi manusia pada tempat pertama berkaitan dengan hak warga untuk tidak diintervensi oleh instansi mana pun.

Kelompok *kedua* berhubungan dengan hak-hak warga untuk mengambil bagian dalam menata kehidupan politik. Negara memberikan jaminan agar setiap warga negara dapat terlibat secara aktif dalam setiap kejadian politik.

Kelompok *ketiga* dikenal juga dengan hak-hak sosial. Di sini negara berkewajiban membangun struktur-struktur sosial agar warga negara dapat menikmati hak-hak dasarnya. Itulah kewajiban negara untuk memenuhi (*to fulfill*) tuntutan hak-hak asasi manusia. Contohnya, kewajiban negara untuk menyediakan sistem pendidikan dasar gratis, memastikan adanya sistem pengadilan yang berfungsi baik dan adil, adanya asuransi sosial, tunjangan untuk para penganggur dan tersedianya sistem pelayanan kesehatan yang terjangkau

¹⁵⁴Bdk. Georg Jellinek, *Das System der subjektiven öffentlichen Rechte*, Tübingen: 1905

atau gratis. Disebut hak positif karena di sini negara tidak hanya dibatasi kewenangannya, tetapi dituntut kehadiran dan kewajibannya untuk membantu individu-individu secara langsung.

Robert Alexy membedakan secara substansial lima jenis hak asasi yakni hak untuk tidak diintervensi menurut tradisi liberal, hak atas perlindungan di mana negara berkewajiban melindungi (*to protect*) individu dari serangan pihak ketiga, hak partisipasi politis, hak sosial yang menjamin kehidupan minimum, dan hak-hak prosedural yang berhubungan dengan kemampuan realisasi dari keempat jenis hak sebelumnya.¹⁵⁵

Sejalan dengan Jellinek, T.H. Marshall dalam penelitiannya tentang perkembangan hak-hak sipil di Inggris membuat distingsi antara hak-hak sipil, hak-hak politik dan hak-hak sosial. Menurut Marshall kelompok pertama lahir pada abad ke-18, kelompok kedua pada abad ke-19 dan kelompok ketiga lahir pada abad ke-20. Karena itu ia berbicara tentang generasi pertama, generasi kedua dan generasi ketiga hak-hak dasar (*Grundrechte*).¹⁵⁶ Jadi hak-hak dengan *status negativus*, *status activus* dan *status positivus* menjadi cita-cita perjuangan pada tiga masa berbeda.

Hak-hak generasi pertama yakni hak-hak kebebasan dasariah diterima secara umum dan hampir tidak pernah mendapat kritikan berarti. Kendatipun demikian secara filosofis, hak-hak liberal ini dikritik sebagai polisi penjaga malam guna melindungi hak milik dan kontrak para pemilik modal dalam sebuah masyarakat kapitalis. Para kritikus yang merujuk pada pemikiran Rousseau berpandangan bahwa bukan kebebasan individual merupakan hak politik satu-satunya atau hak

¹⁵⁵Bdk. Robert Alexy, *Theorie der Grundrechte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994

¹⁵⁶Bdk. Thomas Marshall, *Bürgerrechte und soziale Klassen*, Frankfurt am Main/New York: Campus Verlag, 1992

politik terpenting, melainkan kedaulatan politik masyarakat (*Volkssouveränität*). Contohnya, seorang raja dapat saja dengan senang hati mengakui kebebasan asasi warganya sejauh ia tidak harus menanggalkan kewenangan kekuasaannya.

Hak-hak generasi *kedua* yakni hak partisipasi politik dianggap kurang jelas. Pertanyaannya ialah siapa yang memiliki hak partisipasi tersebut dan apa saja syarat-syaratnya? Apakah hanya warga negara, semua yang hidup selamanya dalam wilayah sebuah negara, atau yang tinggal untuk sementara di sebuah negara atau hak tersebut dimiliki oleh semua manusia?

Hak-hak generasi *ketiga* merupakan hak yang paling banyak diperdebatkan. Pertama-tama harus diajukan pertanyaan bagaimana hak-hak tersebut harus dimengerti secara tepat? Apakah tugas negara dalam konteks ini adalah mendukung individu-individu yang berada dalam kesulitan agar mereka dapat membantu diri sendiri atau apakah tugas negara ialah mengangkat individu dari situasi sulit dan mengurus seluruh hidupnya? Andaikata kita setuju dengan solusi pertama, maka para tuna wisma, orang-orang sakit, para jompo dan orang-orang difabel atau singkatnya orang-orang yang tak mampu membantu dirinya, akan tidak terbantu sama sekali. Namun jika kita setuju dengan interpretasi kedua, maka pertanyaannya ialah mengapa harus ada kebebasan positif? Menurut pandangan kebebasan positif, negara liberal hanya berfungsi untuk memberi jaminan bagi penentuan diri para warga, dan bukannya mengangkat individu dari kesulitan sosio-ekonomis yang mungkin dialaminya. Melawan argumentasi ini dapat diajukan keberatan bahwa kebebasan individual tidak hanya terancam oleh kekuasaan negara dan karena itu jaminan kebebasan individu tidak hanya bergantung pada pembatasan kekuasaan negara. Agar individu dapat memperoleh dan

menjamin kebebasannya, maka dibutuhkan intervensi atau bantuan-bantuan khusus dari negara.

Patut disesalkan bahwa faham hak-hak asasi manusia belum seluruhnya diadopsi menjadi hak-hak dasar di banyak negara. Bahkan hak-hak negatif (hak-hak liberal) sekalipun belum sepenuhnya mendapat pengakuan dari sejumlah negara dewasa ini. Catatan buram juga masih meliputi penerapan HAM di banyak negara di dunia. Dalam situasi sulit seperti ini faham hak-hak asasi manusia tampil sebagai panduan normatif yang tanpa kompromi menuntut agar tercipta syarat-syarat kehidupan manusia yang diterima dan berlaku di mana-mana. Dan tuntutan ini tidak boleh bergantung pada kenyataan empiris apakah prinsip hak-hak asasi manusia tersebut sudah diterjemahkan ke dalam hukum positif atau belum.

Terhadap tesis ini dapat diajukan keberatan bahwa faham hak-hak asasi manusia tak lebih dari sebuah idealisme kosong yang menjadi rujukan para politisi ketika berpidato serta menjadi basis alasan quasi-rasional untuk melegitimasi intervensi militer. Memang dalam kenyataan sangat sulit untuk mengatakan bahwa karakter kontrafaktis hak-hak asasi manusia tak lebih dari sebuah ilusi munus substansi.

Untuk menjelaskan persoalan ini kiranya harus dipahami secara tepat apa “hak-hak” ketika kita berbicara tentang hak-hak asasi manusia di sini. Seseorang memiliki “hak” atas sesuatu jika sekurang-kurangnya empat syarat berikut harus dipenuhi. *Pertama*, harus jelas siapa yang menjadi pemilik atau pemangku hak tersebut. *Kedua*, tuntutan hak tersebut mencakupi apa saja dan hal apa yang tidak tercakup di dalamnya. *Ketiga*, seorang penanggung jawab atau adresat harus diidentifikasi secara jelas yang berkewajiban untuk memenuhi hak-hak tersebut. *Keempat*, harus diselidiki di mana dan dengan cara apa proses gugatan dijalankan jika hak-hak tersebut tidak terpenuhi.

6.2.1.1. Pemangku Hak-hak Asasi Manusia

Untuk menentukan siapakah pemangku hak-hak asasi manusia, kita akan berhadapan dengan satu persoalan sentral yakni pertanyaan tentang siapakah manusia itu.¹⁵⁷ Apakah embrio dan *foetus* juga termasuk manusia? Ada dua tawaran solusi di sini. *Pertama*, pendapat yang mengatakan bahwa hak-hak asasi manusia dimiliki oleh semua yang secara biologis tergolong dalam spesies *homo sapiens*. Dari sudut pandangan ini, semua makhluk yang secara biologis berasal dari manusia memiliki hak-hak asasi. Namun pandangan ini harus berhadapan dengan kritikan *spesifisme*. Artinya, manusia memberikan privilese untuk spesiesnya dan menegasi privilese yang sama untuk makhluk-makhluk lainnya. Pertanyaannya, atas dasar apa manusia melakukan itu? Di samping itu kita melakukan sebuah kesesatan berpikir atau *logical fallacy* ketika menarik kesimpulan normatif (hak-hak asasi manusia) dari premis deskriptif (fakta biologis manusia).

Kedua, hak-hak asasi manusia dimiliki oleh kelompok pribadi (*persona*). Harus dijelaskan di sini apakah kelompok *persona* itu lebih luas dari kelompok manusia. Itu berarti, termasuk di sini Allah, malaikat, makhluk luar angkasa dan juga robot yang berpikir. Atau kelompok *persona* lebih kecil dari kelompok manusia, dengan demikian embrio, orang gila, pasien dalam kondisi koma tidak tergolong *persona*. Jika dinyatakan bahwa luasnya pengertian *persona* sama dengan luas pengertian manusia, maka harus dijelaskan, apa yang membuat seorang individu menjadi *persona*. Dalam tradisi biasanya kriteria personalitas adalah jiwa yang berakal budi atau citra Allah. Dewasa ini kriteria penting untuk personalitas

¹⁵⁷Bdk. Norbert Brieskorn, *Menschenrechte. Eine historisch-philosophische Grundlegung*, Stuttgart: Kohlhammer, 1997, hlm. 122

adalah kemampuan akal budi, bahasa, bertindak dan otonomi moral.¹⁵⁸

6.2.1.2. Substansi HAM

Apa saja yang menjadi isi atau substansi dari faham hak-hak asasi manusia itu? Apa yang tidak termasuk dalam pembicaraan tentang HAM? Secara sederhana dan pragmatis dapat dijelaskan bahwa terdapat konsensus kalau hak-hak negatif dan aktif diterima sebagai hak-hak asasi manusia. Disensus muncul berkaitan dengan hak-hak sosial. Namun strategi penjelasan pragmatis ini belum mampu memecahkan persoalan yang ditimbulkan dari kubu postmodernisme dan komunitarisme. Pemikir postmodern, Jean-Francois Lyotard, berpendapat, faham hak-hak asasi manusia merupakan ungkapan erosentrisme dan imperialisme kultural.¹⁵⁹

Bahwa untuk masyarakat di luar Eropa konsep hak-hak asasi manusia merupakan sebuah tantangan, dapat dipahami. Secara khusus berkaitan dengan hak-hak kebebasan individual ketika berhadapan dengan kekuasaan negara dan komunitas adat. Hak-hak kebebasan dianggap menebar aroma individualisme Barat yang bertentangan dengan budaya-budaya komuniter. Namun di sisi lain para pembela hak-hak asasi manusia berusaha menunjukkan bahwa tradisi hak-hak asasi manusia juga terdapat dalam kebudayaan-kebudayaan di luar Eropa seperti tampak dalam nilai perlindungan hidup manusia, penghormatan terhadap integritas dan kebebasan individu.

Lebih jauh dari itu keterlibatan moral kita terhadap penderitaan orang lain tidak selamanya merupakan ungkapan egoisme terselubung, tetapi lahir dari keprihatinan

¹⁵⁸Bdk. *Ibid.*, hlm. 113

¹⁵⁹Bdk. Jean-Francois Lyotard, *Widerstreit*, Paderborn: Fink Wilhelm Verlag, 1989

kemanusiaan yang jujur. Kritikan Lyotard tentang erosentrisme faham hak-hak asasi manusia sesungguhnya diajukan atas dasar keprihatinan karena tak terpenuhinya hak dasar tertentu. Kritikan itu hanya dapat dipahami dalam kaca mata pengakuan akan hak asasi atas perkembangan peradaban yang otonom tanpa dominasi hegemoni asing. Sebuah catatan pinggir penting yang digaungkan bersamaan dengan kritik di atas ialah bahwa penerapan hak-hak asasi manusia dalam tataran global harus lebih peka lagi terhadap konteks. Itu berarti rumusan HAM harus memperhatikan anasir-anasir khusus kebudayaan tertentu.

Dalam hubungan dengan ini persoalan lebih lanjut muncul yakni apakah di samping hak-hak individual kita perlu merumuskan hak-hak kolektif atau bahkan hak-hak institusional. Hak-hak asasi kolektif berhubungan dengan kelompok-kelompok tertentu seperti kelompok minoritas dalam sebuah bangsa. Sementara itu hak-hak institusional misalnya harus dimiliki oleh negara seperti hak atas kedaulatan, otonomi ke dalam dan penghormatan atas batas-batas negara. Namun hak-hak konstitusional ini mendatangkan problem yang cukup rumit dalam praktik HAM. Pertanyaannya ialah, apakah artinya negara memiliki hak-hak asali yang tak dapat diganggu gugat? Hak-hak ini berhadapan dengan kekuasaan-kekuasaan tandingan yang mana dan siapa yang harus memenuhinya? Pertanyaan-pertanyaan ini menjadi relevan jika negara misalnya bertindak sewenang-wenang terhadap warganya. Juga sehubungan dengan hak-hak kolektif muncul soal ketika hak-hak kolektif membatasi hak-hak asasi individual.

6.2.1.3. Penanggung Jawab Pemenuhan Hak

Siapakah yang berkewajiban untuk memenuhi tuntutan-tuntutan hak-hak asasi manusia tersebut? Secara umum dapat dikatakan bahwa tuntutan hak-hak asasi manusia harus dipenuhi oleh semua individu, kelompok dan institusi atau singkatnya oleh semua subjek moral. Dalam sejarah hak-hak asasi manusia dibedakan antara penanggung jawab dalam arti sempit dan arti luas. Terutama dalam situasi konflik pemenuhan sebagian besar dari tuntutan HAM dialamatkan kepada negara dengan kemampuan *Gewaltmonopol*-nya.¹⁶⁰

Pertanyaan penting lainnya ialah kepada instansi mana dalam sebuah negara tuntutan HAM itu harus diajukan? Salah satu hal penting di sini ialah tersedianya lembaga mahkamah konstitusi yang bekerja secara profesional. Lembaga ini bertugas untuk mencegah terjadinya praktik politik pembatasan hak-hak dasar warga negara. Menjadi lebih sulit ketika hal ini diterapkan pada tatanan internasional. Pelecehan terhadap HAM pada tataran global terjadi semakin masif dan penyelesaiannya tak dapat dipercayakan begitu saja kepada negara-negara secara partikular. Hingga saat ini lembaga-lembaga swadaya masyarakat internasional seperti *Amnesty International* atau *Human Rights Watch* telah berperan untuk membuka kesadaran dan sensibilitas publik global terhadap pelecehan HAM pada tataran internasional. Lembaga HAM Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB) kiranya perlu terus menciptakan organisasi, agentur dan lembaga peradilan internasional yang bekerja secara sistematis dan profesional untuk menegakkan HAM dan memberikan tekanan dan sanksi yang efektif kepada negara-negara pelanggar HAM. Hal yang layak dipertimbangkan juga ialah apakah harus diciptakan

¹⁶⁰Bdk. Norbert Brieskorn, *op. cit.*, hlm. 109 dst.

institusi-institusi negara global sebagai jaminan pelaksanaan hak-hak asasi manusia.¹⁶¹

Pertanyaan penting lainnya yang perlu dibahas ialah model negara macam mana yang mampu memberi jaminan terhadap pemenuhan hak-hak asasi manusia. Pertanyaan ini melahirkan kembali perdebatan seputar jenis-jenis hak yang tergolong ke dalam katalog HAM dan yang bukan hak-hak asasi manusia. Diskursus penting dalam hubungan dengan hal ini ditampilkan oleh kubu liberal ekonomi dan kelompok liberal sosial. Kelompok liberal ekonomi menekankan peran negara hukum sebagai pelindung hak-hak individual,¹⁶² sementara itu kelompok liberal sosial memperjuangkan demokrasi republikan yang komprehensif.¹⁶³

6.2.2. Martabat Manusia

Kita telah melihat bahwa ide hak-hak asasi manusia memiliki implikasi yang sangat luas. Hak-hak asasi manusia merupakan sebuah konsep dengan tuntutan-tuntutan yang luar biasa. Hal ini tampak antara lain dalam lima karakter dasarnya seperti dirumuskan oleh Robert Alexy. *Pertama*, universalitas hak-hak asasi manusia sehubungan dengan pemilik hak dan penanggung jawab. *Kedua*, moralitas yang tampak dalam legitimasi rasional berhadapan dengan setiap model argumentasi. *Ketiga*, aspek fundamental. Artinya,

¹⁶¹Bdk. Thomas Pogge, "Menschenrechte als moralische Ansprüche an globale Institutionen", in: Stefan Gosepath/Georg Lohmann (Hrsg.), *Philosophie der Menschenrechte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998, hlm. 378-400

¹⁶²Bdk. Ernst-Wolfgang Böckenförde, "Ist Demokratie eine notwendige Forderung der Menschenrechte?", in: Stefan Gosepath/Georg Lohmann (Hrsg.), *Philosophie der Menschenrechte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998, hlm. 233-243

¹⁶³Bdk. Jürgen Habermas, "Zur Legitimation durch Menschenrechte", in: idem, *Die postnationale Konstellation*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998, hlm. 170-192

hak asasi manusia adalah harga mati untuk manusia seperti misalnya hak hidup. *Keempat*, hak-hak asasi manusia memiliki prioritas di hadapan hukum positif. *Kelima*, hak-hak asasi manusia bersifat abstrak dalam hubungan dengan tanggung gugat, bentuk validitas dan batas-batasnya.

Kelima karakter di atas menunjukkan bahwa berbeda dari hak-hak lainnya HAM memiliki ruang lingkup tak terbatas dan validitas tak bersyarat. Jika hak-hak kewargaan ditentukan oleh keanggotaan seseorang dalam komunitas politis tertentu, hak-hak asasi manusia melekat dalam diri setiap manusia karena kemanusiaannya dan keberlakuannya hanya dapat dibatasi oleh hak-hak asasi yang lainnya. Validitas HAM yang tak dapat ditawar-tawar ini secara historis berpijak pada pandangan tentang martabat khusus yang *per se* melekat dalam diri setiap manusia. Konsep martabat manusia merupakan salah satu pilar normatif utama dalam teori dan praktik politik.

Konsep martabat manusia sesungguhnya bukan konsep baru. Cicero (106–43 SM) sejak zaman Romawi Kuno misalnya sudah bicara tentang konsep martabat manusia. Menurutnya, martabat manusia melekat dalam kodrat manusia sebagai makhluk berakal budi.¹⁶⁴ Kodrat intelektual ini membuat manusia menempati posisi khusus di tengah alam ciptaan dan di antara makhluk ciptaan lainnya. Dalam refleksi filosofis dan teologis abad pertengahan basis pemahaman martabat manusia adalah ide tentang manusia sebagai gambaran Allah yang menjadi titik pijak partisipasi manusia dalam akal budi Ilahi. Dominasi agama abad pertengahan perlahan-lahan bergeser dan dirobek oleh terpaan gelombang sekularisasi abad pencerahan. Perubahan ini diikuti dengan pergeseran paradigma antropologis. Manusia abad pencerahan adalah

¹⁶⁴Bdk. Franco Volpi (Ed.), *Grosses Werklexikon der Philosophie*, Bd. 1: A bis K, Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 298 dst

manusia otonom dan di atas singgasana otonomi ini berdiri tegak faham martabat manusia.

Pada abad ke-15 misalnya Pico della Mirandola mengartikan citra Allah sebagai pencipta. Sebagai citra Allah manusia adalah pencipta dirinya sekaligus pencipta dunia yang baru. Hakikat citra Allah bukan saja terungkap lewat akal budi, melainkan lewat keniscayaan bahwa manusia mampu merumuskan sendiri hukum moral. Demikian pun eksistensi manusia di tengah kosmos bukan lagi sebuah keterberian. Menurut Pico, manusia tidak memiliki kodratnya sendiri, tetapi ia harus mendefinisikannya seturut kehendak bebas. Di sini Pico mentransformasikan konsep teologis citra Allah menjadi konsep sekular tanpa kehilangan substansinya. Sebuah contoh dialog yang berhasil antara agama dan pemikiran sekular.

Selanjutnya Pico menjelaskan bahwa benar jika manusia ditempatkan di tengah dunia agar ia mampu memandang dunia sekelilingnya. Namun ia bebas untuk menata bentuk hidupnya yang wajar. Manusia adalah model sekaligus penata hidupnya sendiri. Manusia dapat mentransendensikan dirinya mendekati yang Ilahi, tetapi juga turun menyerupai binatang.¹⁶⁵ Martabat manusia bukan terletak pada prioritas ontologis atau kemampuan khusus (seperti akal budi) yang dimilikinya, tetapi pada kebebasannya untuk mengembangkan diri. Manusia sebagai tuan atas dirinya dan alam semesta merupakan konsep antropologi yang mewarnai seluruh zaman modern.

Pada abad ke-18 konsep martabat manusia dirumuskan sebagai basis faham hak-hak asasi manusia yang memiliki validitas universal. Itu berarti, HAM berlaku kapan, di mana saja dan bagi setiap individu tanpa pengecualian. Secara logis tuntutan validitas seperti ini hanya mungkin dipikirkan

¹⁶⁵Bdk. Heinz Paetzold, "Der Mensch", dalam: Martens Ekkehard/Herbert Schnädelbach (Ed.), *Philosophie. Ein Grundkurs*, Hamburg: Reinbek, 1985, hlm. 448

jika HAM dipahami secara formal-abstrak dan dilucuti dari segala substansi dan rumusan-rumusan konkret. Inilah kekhasan konsep moral masyarakat modern. Hal yang sama berlaku juga untuk pandangan modern tentang hukum kodrat seperti tercermin dalam pergeseran paradigma dari nilai-nilai keutamaan etis menuju norma-norma formal deontologis, seperti dirumuskan Habermas:

Jika dalam konsep hukum kodrat klasik norma-norma hukum dan moral secara substansial berorientasi pada konsep hidup baik atau keutamaan etis warga, maka hukum formal modern dibebaskan dari katalog kewajiban tatanan hidup material, entah itu kewajiban suku atau kota. Hukum formal melegitimasi adanya sebuah ranah kebebasan individual yang netral, di dalamnya setiap individu secara egoistis dapat mengejar keuntungan-keuntungan pribadi. Hukum formal pada prinsipnya merupakan hukum kebebasan, karena ia harus mengizinkan semua tindakan yang secara eksplisit tidak dilarang berdasarkan kriteria-kriteria perilaku eksternal. Hobbes sudah merumuskan secara jelas bahwa izin yang tidak langsung ini mengungkapkan kebebasan menurut undang-undang formal. Dan Locke mendefinisikan tujuan undang-undang tersebut sebagai penguasaan atas hak milik privat yang juga mencakupi hak hidup dan kebebasan.¹⁶⁶

Pada awal abad modern konsep martabat manusia dikonkretisasi secara formal lewat deklarasi hak dasar atas milik. Hak milik di sini mencakupi kepemilikan atas tubuh dan barang-barang. Pernyataan “kepemilikan atas tubuh” memiliki konsekwensi etis luar biasa bagi para budak. Para budak berhak atas tubuhnya dan bukan majikan, sehingga praktik perbudakan dilihat sebagai pelecehan martabat manusia.

Konsep hak milik yang dirumuskan pada abad modern melahirkan pandangan tentang hak milik yang bersifat

¹⁶⁶Jürgen Habermas, *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1982, hlm. 90

individualistis. Individualisme ini dalam perkembangannya menjadi titik pijak pemahaman hak-hak asasi manusia yang telah menjadi bahan perdebatan hingga dewasa ini. Bahkan perdebatan tersebut sering bermuara pada kesulitan untuk menerima konsep hak-hak asasi manusia pada tataran global. Kita ingat akan penolakan atas nama nilai-nilai komunitas masyarakat Asia atas konsep hak-hak asasi manusia yang dianggap liberal dan individualistis.

Deklarasi Universal Hak-hak Asasi Manusia pada 10 Desember 1948 mengungkapkan sintesis antara substansi hukum kodrat dari abad ke-18 dan pengalaman penindasan oleh rezim totalitarian pada abad ke-20. Dalam deklarasi ini “martabat manusia” dan hak-hak manusia yang setara dan tak terlucuti diakui sebagai titik pijak kebebasan, keadilan dan perdamaian. Pelecehan atas prinsip etis ini akan menghantar umat manusia menuju kekelaman peradaban barbarian di mana kondisi bebas dari rasa takut dan penderitaan serta kebebasan berekspresi dan beriman masih jauh panggang dari api.

Untuk mengakhiri peradaban barbarian ini dibutuhkan keyakinan teguh akan prinsip hak-hak asasi manusia dan martabat serta nilai pribadi manusia. Krisis peradaban pada pertengahan abad ke-20 disebabkan oleh rezim fasis dan nasionalisme yang melanda negara-negara Eropa dan Asia. Belajar dari krisis ini, sejumlah negara Barat demokratis mengadopsi ide normatif hak-hak asasi manusia ke dalam konstitusinya. Dengan demikian substansi etis konsep martabat manusia juga turut mempengaruhi konstitusi negara-negara Eropa. Martabat manusia berkembang menjadi norma fundamental. Untuk Mahkamah Konstitusi Jerman misalnya konsep martabat manusia dipandang sebagai kriteria normatif semua keputusan hukum dan tafsiran yuridis. Ia juga

dianggap sebagai poros sistem nilai konstitusi.¹⁶⁷ Pandangan ini dipengaruhi oleh konsep Kantian bahwa norma dan nilai harus menjadi pilar penopang semua keputusan hukum, politis dan perundang-undangan. Legalitas saja tak cukup, untuk itu dibutuhkan legitimasi moral yang menjadi basis tindakan baik pada tataran individual, politis dan sosial.

Di puncak pencerahan Eropa Immanuel Kant bertakhta sebagai pemikir martabat manusia dan juga sebagai mahkota filsafat moral modern.¹⁶⁸ Pengertian martabat manusia yang banyak dianut hingga kini berasal dari Kant. Ia melegitimasi kekuasaan manusia atas alam dari perspektif moral. Bahkan Kant melihat kekuasaan atas alam sebagai hak moral manusia.

Namun bukan manusia sebagai manusia yang dimaksudkan Kant, melainkan manusia sebagai subjek moralitas. “Hanya manusia sebagai *persona*, itu berarti sebagai subjek akal budi moral-paktis, manusia melampaui segala harga; karena sebagai *persona* ia dipandang sebagai tujuan pada dirinya sendiri, ia memiliki martabat (sebuah nilai intrinsik absolut).”¹⁶⁹ Privilese yang dimiliki manusia di sini tidak dipahami sebagai hak khusus, tapi lebih sebagai kewajiban.

Kekhasan manusia tampak sebagai makhluk bermoral. Kemampuan moral manusia terbaca dalam dua pengertian: dalam kemampuan untuk bertindak secara moral dan dalam kepekaan untuk merasa malu dan merasa bersalah jika melakukan pelanggaran moral. Kant sendiri menulis demikian: “Manusia dan bahkan setiap makhluk rasional hidup sebagai

¹⁶⁷Bdk. Franz-Peter Burkard, Artikel “Würde”, dalam: Peter Precht/ Franz-Peter Burkard (Hrsg.), *Metzler Philosophie Lexikon*, Stuttgart/Weimer 1999, hlm. 673

¹⁶⁸Bdk. Otfried Höffe, *Medizin ohne Ethik?*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2002, hlm. 64

¹⁶⁹Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten. Zweiter Teil: Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre* (1798), Stuttgart: Philipp Reclam Verlag, £11, hlm. 319

tujuan dalam dirinya, bukan sekadar alat yang dipakai untuk keinginan tertentu, ia harus dipandang sebagai tujuan dalam semua tindakannya baik yang diarahkan untuk dirinya pun untuk orang lain.”¹⁷⁰

Sebuah tujuan dalam dirinya tidak sama dengan barang di pasar yang memiliki harga atau objek selera yang bisa selalu berubah-ubah. Setiap manusia memiliki nilai dalam dirinya yang tak dapat ditukar dengan apa pun. Karena itu “melampaui segala harga” manusia tidak pernah boleh dijadikan instrumen. Manusia adalah makhluk yang ada dan bertindak demi dirinya. Ia pun harus diperlakukan sebagai tujuan dalam dirinya. Itulah esensi manusia sebagai manusia yang juga dikenal dengan *humanitas*.

Martabat manusia memiliki aspek personal dan sosial. Kedua aspek ini saling berkaitan. Itu tidak berarti bahwa seorang manusia yang hidup radikal sebatang kara seperti dalam kisah Robinson Crusoe tidak memiliki martabat. Kendatipun hampir semua antropolog sepakat kalau figur Robinson Crusoe hanya ada dalam mitos atau pun kalau manusia solipsistis itu sungguh-sungguh eksis dan memiliki kemampuan moral, ia pasti bermartabat dan karena itu memiliki nilai dalam dirinya.¹⁷¹

Setiap manusia sebagai tujuan dalam dirinya membutuhkan pengakuan dari yang lain dan dari dirinya. Pengakuan tersebut bersifat timbal balik. Namun hilangnya pengakuan tidak mampu membatalkan martabat dalam diri manusia. Maka, seorang penjahat kelas kakap tak pernah kehilangan martabatnya dan tetap harus diperlakukan sebagai tujuan dalam dirinya. Karena itu hukuman mati tak diperbolehkan dan bertentangan dengan prinsip martabat manusia.

¹⁷⁰Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), Alexander Heine (Ed.), Essen: Phaidon Verlag 1992, hlm. 76

¹⁷¹Bdk. Otfried Höffe, *Medizin., op. cit.*, hlm. 67

Kendati melekat pada kodrat manusia, martabat manusia membutuhkan penghargaan dari sesama. Karena itu martabat rentan untuk dilecehkan. Pelecehan martabat manusia tak pernah dapat dibenarkan. Kapan dan di mana saja pelecehan martabat manusia, diskriminasi dan kekerasan dipandang sebagai kejahatan dan tak dapat dibiarkan, entah itu diskriminasi atas nama agama, etnik, budaya atau atas alasan kesehatan. Setiap manusia hanya karena kemanusiaannya harus dipandang setara dengan yang lain.

Kant berpandangan, bahwa barangsiapa melecehkan martabatnya sendiri, ia melanggar kewajiban moral terhadap diri sendiri. Sedangkan yang melukai martabat sesama, ia mengabaikan bukan saja kewajiban moral tetapi juga kewajiban hukum terhadap yang lain. Pelecehan martabat manusia di mana saja, dipandang jahat, entah objek pelecehan adalah orang-orang yang tak dapat memperjuangkan haknya seperti bayi, orang-orang gila atau para budak. Basis etis pengakuan martabat manusia adalah keanggotaan pada genus manusia. Setiap makhluk yang berwajah manusia memiliki martabat dan berhak mendapatkan pengakuan atasnya.

Seperti diuraikan di atas, *Kant* membangun refleksi etis atas konsep martabat manusia secara sistematis. Kant berpendapat bahwa manusia adalah makhluk bebas dan kebebasan itu hanya menjadi nyata dalam proses penentuan diri atau proses penetapan hukum yang otonom. Hanya hukum otonom seperti ini mampu mengikat manusia. Untuk makhluk rasional undang-undang yang mengikat hanyalah undang-undang yang dibuatnya sendiri atau yang mendapat persetujuannya atas dasar pertimbangan rasional. Kant memikirkan bersama-sama dan menempatkan pada posisi setara otonomi dan universalitas keputusan rasional. Hanya lewat proses inilah kebebasan menjadi nyata. Jadi kebebasan tidak diungkapkan

lewat kesewenang-wenangan, melainkan tindakan atas dasar pertimbangan dan tujuan-tujuan yang ditetapkan secara rasional oleh individu. Atas dasar itulah manusia mampu bertindak secara moral.

Konsep otonomi ini dapat dijelaskan juga dari perspektif martabat manusia. Menurut Kant, bertindak karena dorongan-dorongan biologis atau nafsu bertentangan dengan kebebasan. Alasannya, di sini tindakan saya didikte oleh kebutuhan-kebutuhan tersebut. Manusia bukan mesin otomatis atau makhluk yang hanya mengejar kepentingan dirinya. Ia juga mampu menangkap sesuatu yang melampau horison kepentingan dirinya. Tindakan manusia tidak hanya didorong oleh keinginan untuk bertahan hidup, tapi juga oleh solidaritas atau alasan altruistis. Dengan demikian otonomi kehendak merupakan basis martabat manusia. Manusia bukan saja alat untuk tujuan tertentu (misalnya sebagai ciptaan di mana Allah adalah tujuannya). Manusia adalah tujuan dalam dirinya kapan dan di mana saja. Pengertian Kantian tentang martabat manusia mendefinisikan manusia sebagai tujuan dalam dirinya yang tak boleh diinstrumentalisasi.

Konsep martabat manusia dalam etika modern tidak lagi diberi pendasaran secara ontologis atau antropologis, melainkan normatif. Itu berarti, manusia memiliki martabat bukan karena anugerah Allah atau karena hadiah tatanan kosmos kodrati seperti tuntutan pendasaran ontologis atas dasar posisi manusia di tengah alam semesta. Martabat manusia juga bukan ciri dasariah manusia yang tak dapat diganggu gugat atau dipandang sebagai kodrat manusia seperti tampak dalam pendasaran antropologis. Sebab de facto, martabat manusia sering digugat keberadaannya dan dilecehkan.

Dalam konsep filsafat moral modern martabat manusia hanya dapat dipikirkan sebagai sebuah nilai dasariah. Pengakuan

atas nilai dasarnya ini harus menjadi kriteria normatif realitas dan tindakan kita. Maka, jika kita secara rasional yakin bahwa martabat manusia yang lahir dari kemampuan penentuan diri secara bebas merupakan nilai terakhir yang berlaku absolut, dengan demikian kita akan bertindak lain dibandingkan dengan orang yang tidak menerimanya.

6.2.3. Kebebasan

Di samping konsep martabat manusia, kebebasan merupakan salah satu pilar normatif penting dalam moral politik. Sebagai konsep tandingan terhadap pembatasan dan reglementasi di satu sisi kebebasan memainkan peran penting dalam realitas politik dan di sisi lain berfungsi sebagai ungkapan otonomi pribadi dan politik serta otonomi pilihan rencana hidup privat. Pengertian kebebasan pertama berarti sebuah independensi atau kondisi tak adanya halangan dari pihak luar. Kebebasan dalam arti kedua adalah sebuah opsi atau adanya kemungkinan pilihan untuk bertindak.

Isaiah Berlin (1909-1997) membuat distingsi antara kebebasan negatif dan kebebasan positif.¹⁷² Dengan merujuk pada Hobbes, Berlin mengartikan kebebasan negatif sebagai kondisi absennya paksaan atau intervensi eksternal. Hobbes menerapkan konsep kebebasan negatif untuk melukiskan aliran air sungai yang mengalir lancar maupun bagi manusia yang tindakannya tidak dihalangi. Definisi kebebasan Hobbes ini menjadi pemahaman standar dalam empirisme klasik seperti dijumpai dalam pemikiran Locke, Hume dan juga kemudian J. S. Mill.

Berlin mengartikan kebebasan positif sebagai kemampuan untuk mengaktualisasikan diri secara otonom. Untuk mengerti konsep kebebasan Berlin ini secara benar, harus

¹⁷²Bdk. Isaiah Berlin, *Empat Esai Kebebasan*, Penerj. Zaim Rofiqi, Jakarta: Penerbit Pustaka LP3ES, 2004, hlm. 227 dst.

dijelaskan bahwa ia tidak sekadar membuat distingsi antara konsep “bebas untuk” dari “bebas dari”. Hal ini tampak jelas ketika ia mengkategorikan kondisi bebas dari tekanan-tekanan psikologis bukan sebagai bagian dari kebebasan negatif, melainkan kebebasan positif. Berlin sesungguhnya mau mengatakan bahwa kedua konsep kebebasan tersebut mengungkapkan model-model pemikiran politik secara keseluruhan. Sementara teori-teori kebebasan negatif misalnya hampir tidak mampu membaca manipulasi-manipulasi politis subtil sebagai pembatasan kebebasan, paradigma kebebasan positif pun memberlakukan syarat-syarat tentang kapan orang dapat berbicara tentang kondisi bebas individu. Berlin sebagai seorang liberal yakin bahwa dibandingkan dengan Marxisme atau model-model politik totaliter lainnya, kekuatan liberalisme terletak pada kebebasan pilihan penuh yang dialami warga untuk menentukan pilihan-pilihan nilai yang ditawarkan dalam pasar nilai. Berlin membela tesis pluralisme nilai. Itu berarti, nilai-nilai tersebut setelah direfleksikan sekalipun tetap bersifat inkompatibel dan berdiri terpisah satu dari yang lain.

6.3. Keadilan, Kesetaraan dan Pengakuan

6.3.1. Keadilan dan Kesetaraan

Keadilan merupakan tema yang paling banyak dibicarakan dalam diskursus filsafat politik kontemporer. Dan karya John Rawls, *A Theory of Justice*, merupakan karya terpenting sejak tahun 70-an yang berbicara tentang tema keadilan. Dalam bahasa sehari-hari kita mengenal dua macam konsep keadilan. *Pertama*, keadilan menggambarkan sebuah relasi. Dengan bantuan konsep keadilan ini kita misalnya dapat membandingkan dan menilai besarnya bagian kue tart yang harus dibagikan kepada sejumlah anak pada sebuah pesta ulang tahun. Di sini dipakai konsep keadilan distributif.

Pengertian *kedua* ialah keadilan dipahami sebagai apa yang menjadi hak seseorang. Adil berarti memberikan kepada seseorang apa yang menjadi haknya. Pengertian keadilan yang pertama tidak dapat disejajarkan begitu saja dengan pengertian yang kedua. Pertanyaan, apakah sesuatu yang menjadi hak si A tidak dapat begitu saja dituntut oleh si B, tidak dapat dijawab dengan mudah. Di sini tampak jelas bahwa apa yang menjadi hak seseorang tidak selalu mengungkapkan prinsip kesetaraan atau sebuah aturan distribusi kolektif. Kadang-kadang seseorang memiliki hak atas sesuatu hanya atas dasar kebutuhannya, prestasi, jasa atau bakat yang dimilikinya. Jenis keadilan pertama dikenal dengan nama keadilan distributif, sedangkan yang kedua adalah konsep keadilan berorientasi pada pribadi atau orangnya. Keadilan distributif bersifat egaliter, sedangkan jenis keadilan kedua bersifat non-egaliter.

Teori keadilan distributif egaliter dikembangkan dan diberi pendasaran dalam teori keadilan John Rawls, Ronald Dworkin dan Amartya Sen. Pandangan umum dari teori keadilan ini ialah menciptakan kebebasan, kesempatan yang sama dan distribusi hak yang seimbang di antara warga dalam sebuah masyarakat. Kesetaraan di sini dapat diartikan bermacam-macam. Kesetaraan bisa berarti kesamaan hak-hak kebebasan, kesamaan kesempatan atau *ressources* sosial, kesamaan tingkatan kemampuan individual atau kesamaan manfaat ekonomis yang muncul dari sebuah kerja sama sosial. Singkatnya, masih diperdebatkan kesetaraan itu dihubungkan dengan dimensi apa.

Pada prinsipnya egalitarianisme dapat dijelaskan dalam tiga arti. *Pertama*, egalitarianisme berarti kesamaan distributif di mana barang dibagi sama rata. Contohnya, kue yang dibagi sama besarnya dalam sebuah pesta ulang tahun. *Kedua*, egalitarianisme berarti kesamaan prosedural di mana penerapan

aturan berlaku sama. Misalnya, dalam sebuah perlombaan olahraga diterapkan aturan yang sama untuk semua atlet. *Ketiga*, egalitarianisme hasil yakni barang-barang dibagi secara sama untuk mengimbangi ketidaksamaan. Misalnya, para pelayan restoran membagi uang *tips* secara sama rata pada akhir jam kerja.

Pertanyaan yang masih diperdebatkan ialah, pada posisi mana dalam kehidupan sosial persoalan keadilan harus ditempatkan. Ada yang berpendapat, keadilan muncul dalam distribusi kekayaan atau hak yang menjadi milik semua. Pendapat lainnya mengatakan, keadilan berhubungan dengan definisi situasi awal dan aturan sistem sosial atau keadilan berkaitan erat dengan posisi sosial individu yang merupakan konsekuensi dari penerapan aturan-aturan sosial.

6.3.1.1. John Rawls

John Rawls membicarakan tema keadilan dalam *opus magnum*-nya berjudul *A Theory of Justice* (1971). Rawls bertolak dari anggapan atau intuisi dasar bahwa pada prinsipnya dalam sebuah masyarakat term “adil” atau “tidak adil” hanya dikenakan pada institusi-institusi negara, terutama norma dasarnya. Guna memastikan keadilan institusional tersebut, Rawls mengaktualisasikan kembali tradisi teori kontrak sosial. John Rawls merujuk pada model argumentasi kontrak sosial yang pernah dikembangkan oleh Hobbes, Locke, Rousseau dan Kant. Rawls merevitalisasi tradisi kontrak sosial yang cukup lama terlupakan. Tujuannya ialah membangun konstruksi etis-argumentatif sebuah masyarakat yang adil.

Sebuah catatan singkat tentang term “adil”. Dalam bahasa Indonesia *fair* berarti adil seperti juga *just*. Namun keduanya punya perbedaan mendasar, *fair* lebih berarti keadilan prosedural. Sebuah proses dikatakan adil jika tidak

terjadi manipulasi. Sedangkan *just* berarti keadilan substansial. Contoh, dalam sebuah undian yang dibuat dengan sangat *fair*, bisa saja hadiah semuanya jatuh ke tangan orang-orang kaya. Sementara orang-orang miskin tidak mendapat apa-apa. Secara substansial kita dapat mengatakan itu tidak adil (*just*), tetapi secara prosedural tidak terjadi ketidakadilan.¹⁷³

Dalam terang tradisi teori kontrak sosial Rawls menjelaskan bahwa adil hanya dapat berlaku untuk sebuah norma dasar yang menciptakan suatu distribusi hak-hak yang mendapat persetujuan dari semua peserta dalam sebuah posisi asali fiktif. Menurut Rawls, para peserta posisi asali memiliki beberapa karakter yang diidealisasikan yakni memiliki rasionalias strategis, absennya rasa empati dan iri hati satu sama lain, sehat secara jasmani dan rohani, memiliki interese akan makna keadilan dan mengembangkan konsep pribadinya tentang kebahagiaan. Para anggota dalam posisi asali memiliki pemahaman tertentu tentang norma-norma dasar alternatif, antara lain konsep tentang keadilan historis seperti utilitarisme dan juga model-model baru termasuk konsep keadilan dari Rawls sendiri.

Dalam posisi asali tersebut orang mengambil keputusan di balik “cadar ketaktahuan” (*Schleier des Nichtwissens*).¹⁷⁴ Itu berarti mereka tidak mengetahui posisi sosial dan taraf hidupnya di masa depan, jenis kelamin, identitas asalnya, kepentingan, sikap, talenta, bakat dan lain-lain. Pilihan yang harus dijatuhkan dari model-model etika yang tersedia dalam posisi asali berorientasi pada aturan dengan memilih sistem norma yang paling menguntungkan dalam kondisi paling sulit.

Berdasarkan syarat-syarat di atas, demikian Rawls, para peserta dalam posisi asali akan menerima dua macam prinsip

¹⁷³Bdk. K. Bertens, *op. cit.*, S. 102

¹⁷⁴Bdk. John Rawls, *Gerechtigkeit als, op. cit.*, hlm. 38

keadilan.¹⁷⁵ *Pertama*, setiap orang mempunyai hak yang sama atas kebebasan-kebebasan dasar yang paling luas yang dapat dicocokkan dengan kebebasan-kebebasan yang sejenis untuk semua orang. Di sini Rawls menganut egalitarianisme. Kebebasan-kebebasan seperti hak berpendapat, hak untuk mengikuti hati nurani, hak berkumpul, dan sebagainya harus tersedia dengan cara yang sama untuk semua orang. Masyarakat tidak diatur dengan adil, kalau hanya satu kelompok boleh mengemukakan pendapatnya atau semua warga negara dipaksakan untuk memeluk satu agama. Kebebasan-kebebasan itu harus seluas mungkin, tetapi ada batas juga. Batas bagi kebebasan satu orang adalah kebebasan dari semua orang lain. Sama sekali tidak adil, jika saya begitu bebas, sehingga orang lain tidak bebas lagi.

Kedua, ketidaksamaan sosial dan ekonomis diatur sedemikian rupa sehingga: a) Menguntungkan terutama orang-orang yang minimal beruntung, dan serentak juga; b) melekat pada jabatan-jabatan dan posisi-posisi yang terbuka bagi semua orang dalam keadaan yang menjamin persamaan peluang yang fair. Prinsip 2 bagian a disebut prinsip perbedaan (*difference principle*). Supaya masyarakat diatur dengan adil, tidak perlu semua orang mendapat hal-hal yang sama. Dengan itu Rawls menolak egalitarianisme radikal. Boleh saja ada perbedaan dalam apa yang dibagi dalam masyarakat. Tetapi perbedaan itu harus sedemikian rupa sehingga harus menguntungkan mereka yang minimal beruntung. Misalnya, boleh dianggap adil saja, jika negara menyelenggarakan kursus ketrampilan untuk orang miskin atau memberi tunjangan kepada janda dan yatim piatu, sedangkan kepada orang lain yang cukup mampu tidak diberikan apa-apa. Mengapa hal itu dianggap adil? Karena kita merumuskan prinsip ini ketika kita berada dalam posisi asali.

¹⁷⁵Bdk. *Ibid.*, hlm. 77

Dengan prinsip perbedaan ini Rawls sebenarnya meletakkan landasan etis untuk *welfare state* modern.

Prinsip 2 bagian b disebut prinsip persamaan peluang yang *fair*. Adanya jabatan atau posisi penting mengakibatkan juga ketidaksamaan dalam masyarakat. Sudah dari sediakala jabatan-jabatan tinggi sangat didambakan orang bersama fasilitas dan privilese yang melekat padanya. Hal ini tidak boleh dianggap kurang adil, asalkan jabatan dan posisi itu pada prinsipnya terbuka untuk semua orang.

Antara prinsip-prinsip di atas terdapat hubungan. Prinsip pertama “kebebasan yang sedapat mungkin sama” harus diberi prioritas mutlak. Prinsip ini tidak pernah boleh dikalahkan oleh prinsip-prinsip lain. Keuntungan ekonomis tidak dapat dijadikan dasar legitimasi untuk melanggar hak-hak dasar. Sedangkan prinsip “persamaan peluang yang *fair*” harus ditempatkan di atas prinsip perbedaan. Pada skala nilai dalam masyarakat adil yang dicita-citakan Rawls, paling atas harus ditempatkan hak-hak kebebasan klasik yang adalah HAM. Lalu harus dijamin peluang yang sama bagi semua warga negara untuk memangku jabatan yang penting. Akhirnya dapat diterima perbedaan sosial-ekonomis tertentu demi peningkatan kesejahteraan orang-orang yang minimal beruntung.

Beberapa penilaian atas konsep John Rawls: *Pertama*, John Rawls lewat teorinya memberi kesan seolah-olah “konstruksi posisi asali” memberikan pendasaran konsep keadilan moral yang kemudian dirumuskan dalam dua prinsip. Sesungguhnya bukan itu yang dimaksudkan Rawls dengan teorinya. Dalam kenyataannya dua prinsip moral mendahului atau menjadi syarat bagi konstruksi posisi asali. Itu berarti, situasi posisi asali hanya dapat dipahami oleh mereka yang menerima kedua prinsip moral di atas. Selain itu paradigma kontraktual tidak menjelaskan dan memberikan pendasaran mengapa “setiap

individu secara sukarela mau taat pada norma-norma moral” atau mengapa individu harus bertindak moral. Pertanyaan tentang kriteria dasar dan kepastian moral tak dapat dijawab dengan menggunakan metode pendekatan teori kontrak. Jawaban atas pertanyaan tentang „mengapa harus bertindak etis“ merupakan syarat dari teori kontrak sosial. Jawaban atas pertanyaan ini sudah masuk dalam ranah “pandangan hidup” atau hidup baik.

Kedua, jika John Rawls dalam posisi asali mengandaikan bahwa setiap orang harus memiliki “rasa keadilan” yakni kemampuan untuk menilai entah suatu tindakan adil atau tidak, hal itu menunjukkan bahwa prinsip moral harus mendahului kontrak sosial. Hal ini menjadi lebih jelas dalam karya Rawls di kemudian hari. John Rawls memahami konsensus dasar moral sebagai *overlapping consensus* (konsensus lintas batas). Maksudnya, dalam sebuah masyarakat plural terdapat kebhinekaan pandangan hidup etis, teori dan tradisi. Kendatipun pandangan hidup itu berbeda satu sama lain, mereka dapat membangun sebuah konsensus moral tentang konsep keadilan sosial dan politis. Jadi dari latar belakang kekristenan, humanisme dan pragmatisme, sebuah masyarakat dapat menerima prinsip-prinsip keadilan. Hal ini juga berarti, pendasaran dan stabilitas sistem masyarakat yang adil sangat bergantung pada konstelasi prinsip-prinsip ideologis yang ada dalam masyarakat bersangkutan. Lewat teorinya, Rawls hanya mampu mengungkapkan kembali konsensus dasar yang dominan dan sudah ada dalam sebuah masyarakat serta mengembangkannya dalam terang teori kontrak sosial. Ia tidak menjelaskan, mengapa manusia harus bertindak etis. Kritik *ketiga* berasal dari Robert Nozick. Nozick mempersoalkan prinsip perbedaan Rawlsian yang menjadi basis pembentukan sebuah sistem negara sosial. Kritik Nozick ini akan dibahas secara detail pada bagian khusus berikut ini.

6.3.1.2. Robert Nozick (1938-2002) dan Teori Keadilan Libertarian

Seperti Rawls, Nozick juga bekerja sebagai profesor di Universitas Harvard. Sumbangannya untuk filsafat politik dituliskannya dalam karya berjudul *Anarchy, State and Utopia* yang dituliskannya pada tahun 1974. Karya ini menggambarkan paradigma politik libertarianisme. Paradigma ini merupakan sebuah model radikal dari liberalisme. Seorang libertarian adalah saudara kandung dari seorang anarkis, dan Nozick adalah penganut anarko-kapitalisme.¹⁷⁶ Jika seorang anarkis menolak eksistensi negara, maka kaum libertarian menghendaki sebuah negara minimalis. Libertarianisme berkembang di Amerika Serikat lewat karya-karya Friedrich von Hayek yang menulis kata pengantar untuk karya Nozick di atas.

Libertarianisme berhubungan erat dengan aliran lain di Amerika Serikat yang dikenal dengan neo-liberalisme Mazhab Chicago. Kedua aliran ini sama-sama menghendaki privatisasi dan deregulasi, mengkampanyekan sikap oposisi terhadap *welfare state* dan politik keadilan distributif. Libertarianisme berjalan beriringan dengan fenomena individualisme di Amerika Serikat seperti tampak dalam gerakan protes terhadap politik perpajakan. Di Inggris libertarianisme berkembang pesat pada masa pemerintahan Margareth Thatcher, dan di Amerika Serikat pada masa Ronald Reagan. Sejak tahun 1971 faham ini mendirikan partai politik sendiri yakni *Libertarian Party*. Platform partai libertarian ialah memperjuangkan penurunan pajak, menolak subsidi asuransi kesehatan dan sosial oleh negara.

Tidak seperti Rawls, Nozick memiliki gaya bahasa yang lucu. Contoh-contoh yang digunakannya dalam buku

¹⁷⁶Henning Ottmann, *Geschichte des Politischen Denkens. Das 20. Jahrhundert*, Bd. 4/2, Stuttgart.Weimar: Verlag J.B. Metzler, 2012, hlm. 302

Anarchy, State, and Utopia sangat original. Namun Nozick tidak memiliki kesabaran dan kedalaman analisis seorang John Rawls. Menurut Nozick, sistem *welfare state* sangat tidak efektif dan terlalu birokratis. Bahkan ia mencapnya sebagai suatu yang amoral. Salah satu tesis paling kontroversial dari buku ini ialah bahwa pemungutan pajak untuk tujuan pemerataan pendapatan disejajarkan dengan praktik perbudakan. Negara ideal adalah negara minimalis. Tugas negara ialah melindungi hak-hak setiap warga. Negara tidak pernah boleh memaksa warganya untuk membantu orang lain. Juga negara tidak diperbolehkan melarang warganya untuk menjadi kaya dan sejahtera. Libertarianisme menentang paternalisme dalam politik.

Nozick mengembangkan konsep liberal yang lain sama sekali dari para pemikir liberal sebelumnya. John Stuart Mill misalnya adalah seorang liberal sosialis. Dengan prinsip perbedaan Rawls memberi warna sosialis pada konsep liberalismenya. Nozick memotong jembatan yang menghubungkan *kebebasan* dan *keadilan sosial*. Ia hanya mengenal kebebasan setiap individu yang berpijak pada *self-ownership* – kepemilikan pribadi. Nozick memandang prinsip *self-ownership* sebagai warisan substansial kultur Inggris Amerika yang tak dapat diganggu gugat.¹⁷⁷

Nozick berguru pada John Locke. Ia mengambil alih dari John Locke konsep tentang posisi alamiah, hak-hak kodrati (*life, liberty and property*) dengan penekanan khusus pada hak milik (*property*). Nozick memahami hak milik dalam arti yang sangat luas seperti pada Locke. Hak milik mencakupi barang milik itu sendiri, tubuh dan apa yang dihasilkan dari proses pengolahan atas barang milik. Nozick juga mengikuti klausul kepemilikan Locke yakni: orang hanya boleh memiliki barang

¹⁷⁷Bdk. *Ibid.*, hlm. 303

sekian sehingga tak ada yang rusak atau busuk dan barang itu masih harus cukup tersedia bagi yang lain dalam kualitas yang sama. Setiap kepemilikan barang oleh seseorang berakibat pada hilangnya akses bagi orang lain untuk memiliki barang yang sama. Apa yang dimiliki oleh seseorang tak mungkin dapat dimiliki oleh orang lain, kecuali jika ia memiliki barang lain sebagai alat penukar. Semakin banyak barang yang ditimbun oleh seseorang, maka semakin sedikit sisa untuk orang lain. Nozick menarik garis batas kepemilikan hanya pada kasus monopoli. Tak boleh terjadi monopoli kepemilikan barang-barang kebutuhan hidup. Aturan lainnya sangat longgar: orang boleh memiliki barang sebanyak-banyaknya, yang terpenting masih ada sisa untuk orang lain.

Teori Nozick menjadi original jika ia merumuskan teori asal-usul negara agak berbeda dari yang dirumuskan teori kontrak John Locke, yakni sebuah *Invisible-Hand-Theory*. Menurut teori ini, negara muncul dengan sendirinya entah subjek menginginkannya atau tidak. Negara terbentuk sebagai konsekwensi logis dari kebutuhan akan perlindungan. Proses pembentukan negara melalui beberapa tahapan. Pada *tahap pertama* dimulai dengan pembentukan organisasi-organisasi perlindungan privat. Organisasi-organisasi ini memiliki beberapa kekurangan. Orang selalu siap sedia. Setiap orang dapat meminta bantuan sesamanya, juga kalau ia hanya menduga bahwa hak-haknya dilecehkan. Dalam organisasi perlindungan itu bisa terjadi pertengkaran atau konflik.¹⁷⁸

Dari organisasi perlindungan privat ini muncul pada *tahap kedua* sebuah masyarakat perlindungan yang profesional. Dengan adanya perusahaan ini, konsumen melepaskan hak privatnya untuk menggunakan kekerasan. Keuntungannya

¹⁷⁸Bdk. Robert Nozick, *Anarchie, Staat und Utopia*, Übers. von Hermann Vetter, München: Olzog Verlag, 2006, hlm. 34

ialah bahwa prosedur dibuat untuk menentukan apakah telah terjadi pelanggaran hak seseorang. Prosedur tersebut kemudian diinstitusionalisasi, sehingga dapat menyelesaikan konflik antara konsumen perusahaan tersebut. Dalam satu wilayah pada mulanya terdapat beberapa perusahaan keamanan. Jika terjadi konflik antara perusahaan tersebut, maka para klien akan beralih dari perusahaan yang gagal ke perusahaan keamanan yang bonafide. Dengan cara ini maka terbentuklah dalam satu wilayah sebuah organisasi perlindungan yang dominan.¹⁷⁹ Lahirlah apa yang Nozick namakan pada *tahap ketiga* sebagai negara ultra minimalis.¹⁸⁰ Ini belum merupakan negara minimalis karena perlindungan hanya diberikan kepada klien yang membayar.

Kepentingan dari negara ultra minimalis dan kliennya ialah melindungi diri dari serangan dan pelecehan hak oleh pihak luar. Apakah untuk tujuan ini negara ultra minimalis boleh membatasi hak pihak luar untuk melindungi dirinya secara privat? Nozick menyetujui hal tersebut, asalkan negara minimalis mengganti kerugian pihak luar yang telah kehilangan haknya untuk melindungi diri. Caranya ialah negara ultra minimalis menawarkan perlindungan untuk pihak luar tersebut. Hal ini dianggap adil jika biaya perlindungan tersebut sama besarnya dengan biaya yang dikeluarkannya untuk melindungi dirinya. Dengan langkah ini maka terbentuklah pada *tahap keempat* sebuah negara minimalis.¹⁸¹ Itulah negara yang dilengkapi dengan instrumen *Gewaltmonopol* guna menjamin keamanan ke dalam dan ke luar. Sebuah negara penjaga malam seperti pernah dirancang oleh John Locke pada abad ke-19.

Satu argumentasi tambahan yang mendorong transisi dari negara ultra minimalis ke negara minimalis ialah, jika

¹⁷⁹Bdk. *Ibid.*, hlm. 38

¹⁸⁰Bdk. *Ibid.*, hlm. 51

¹⁸¹Bdk. *Ibid.*, hlm. 52

pihak luar tidak diakomodasi maka akan terciptalah keadaan darurat permanen. Kemungkinan kompensasi terhadap pelanggaran hak-hak sangat terbatas. Kejahatan tertentu seperti pembunuhan tidak dapat dikompensasi.¹⁸²

Negara minimalis dibangun untuk melindungi hak-hak individual. Hak-hak dimaksud adalah hak-hak kodrati dalam pengertian Locke dan ditambahkan dalam penjelasan tentang “*entitlement theory*” atau teori landasan hak. Teori landasan hak berseberangan dengan teori keadilan John Rawls dan teori-teori keadilan pada umumnya yang berorientasi pada hasil. Nozick menarik garis demarkasi antara prinsip keadilan historis-genetis dan prinsip hasil atau *endresult principles*.¹⁸³ Teori keadilan John Rawls dikategorikan sebagai teori hasil akhir. Dan hasil akhir tersebut dilegitimasi dengan konstruksi *Schleier der Unwissenheit* (cadar ketaktahuan). Sementara itu teori landasan hak dipandang sebagai teori kepemilikan historis. Teori ini memberikan pendasaran atas konsep keadilan dengan menjelaskan bagaimana distribusi itu muncul. Jika distribusi lahir dari landasan hak (*entitlement*), maka hal itu dianggap adil, dan ini tak bergantung pada hasil akhirnya.

Entitlement theory merumuskan tiga lapisan keadilan yakni *acquisition – transfer – rectification*. Prinsip *acquisition* berarti seseorang memiliki hak atas suatu barang untuk pertama kali dengan cara memproduksinya misalnya. Prinsip *transfer* berarti hak seseorang atas sesuatu didasarkan atas pemberian orang atau hadiah. Prinsip *rectification of injustice*, hak kepemilikan atas suatu barang karena barang tersebut diperoleh kembali dari orang yang mencuri atau merampoknya. Nozick mengembangkan sebuah teori keadilan yang historis dan menolak ahistorisitas teori keadilan tradisional termasuk teori

¹⁸²Bdk. *Ibid.*, hlm. 85

¹⁸³Bdk. *Ibid.*, hlm. 206 dst.

keadilan John Rawls karena tidak memperhatikan bagaimana distribusi terjadi.¹⁸⁴

Struktur distribusi tidak menjadi minat perhatian Nozick. Menurutnya, struktur distribusi hanya menjadi penting jika barang-barang itu ibarat *mana* yang jatuh dari langit. Jika demikian maka orang harus berpikir dengan pola mana (kebutuhan, jasa, kegunaan) barang-barang itu harus didistribusikan. Namun faktanya, barang-barang tersebut bukan *mana* dari langit, tapi memiliki asal-usul historis tertentu. Barang-barang itu dihasilkan, diproduksi. Asal-usul historis ini sudah cukup untuk memberikan penjelasan apa itu adil. Atas dasar ini Nozick merumuskan sebuah prinsip yang berbeda dari prinsip Rawls:

Setiap orang melakukan apa yang ingin dia lakukan; setiap orang mendapatkan apa yang ia hasilkan, dan apa yang orang lain lakukan secara sukarela atau hadiahkan dari apa yang mereka peroleh sebelumnya dan belum digunakan. ... Setiap orang melakukan apa yang dia suka, dan mendapatkan apa yang orang lain mau berikan.¹⁸⁵

Jadi menurut Nozick, setiap individu memiliki hak atas kepemilikan, tukar dan pilihan bebas untuk menghadihkan sesuatu kepada orang lain. Pilihan bebas ini membatalkan setiap pola distribusi. Nozick menjelaskan tesis ini dengan contoh tentang pemain bola basket kenamaan Wilt Chamberlain. Anggaphlah, pada awal mula terdapat sebuah distribusi yang egaliter. Wilt Chamberlain hanya mau bermain jika setiap penonton bersedia membayar tiket masuk seharga 25 sen. Akhirnya 1 juta orang memutuskan untuk menonton. Mereka bersedia membayar tiket masuk. Dengan demikian tatanan egaliter berubah. Wilt Chamberlain menjadi lebih kaya

¹⁸⁴Bdk. K. Bertens, *op. cit.*, hlm. 105

¹⁸⁵Robert Nozick, *op. cit.*, hlm. 215

dengan jumlah kekayaan 250.000 dollar. Apakah ini dianggap tidak adil? Setiap penonton secara sukarela telah membayar 25 sen. Siapa yang tak mau membayar, tidak harus menonton Chamberlain bermain. Setiap orang memiliki secara legal apa yang ia sudah miliki. Pembayaran sukarela membatalkan pola distribusi. Dengan itu aturan yang muncul tidak dapat dianggap tidak adil.

Kita dapat mengajukan keberatan bahwa ketidaksetaraan yang besar dapat dikompensasi atas nama keadilan. Nozick menolak pertimbangan kritis ini. Distribusi yang dibiayai oleh negara lewat sistem pajak merupakan satu bentuk “kerja paksa”.¹⁸⁶ Pemilik budak memeras seluruh diri dan hasil kerja para budaknya. *Welfare state* yang menarik pajak dari warga untuk tujuan serupa melakukan praktik perbudakan untuk warganya. Ini bertentangan dengan prinsip *self-ownership* setiap individu. Keadilan distributif untuk Nozick merupakan satu bentuk praktik ketidakadilan.

Perspektif historis-genetis yang ditawarkan menciptakan jarak yang besar antara Nozick dan Rawls. Di samping itu Nozick juga menolak asumsi dasar teori keadilan Rawls. Menurut Rawls, kesetaraan merupakan titik awal, ketaksamaan harus selalu diberi pendasaran. Sebaliknya Nozick tak melihat persoalan pada fakta ketidaksetaraan. Seorang tukang cukur dapat saja memprioritaskan konsumen yang selalu memberi *tips* lebih besar. Dokter sah-sah saja mengutamakan para pasien yang sanggup membayar mahal. Jika saya ingin membeli karcis bioskop guna menonton film, saya memutuskan membeli karcis untuk satu bioskop tertentu tanpa harus mempertanggungjawabkan keputusan itu di hadapan pemilik bioskop-bioskop lainnya. Setiap orang, demikian Nozick, boleh menikmati hasil dari bakat-bakat yang dimilikinya.

¹⁸⁶Bdk. *Ibid.*, hlm. 334 dst.

Ada beberapa catatan kritis atas konsep keadilan Nozick ini.¹⁸⁷ Asumsi bahwa solusi pasar bebas lebih baik dari solusi yang ditawarkan oleh negara untuk segala persoalan tidak tepat. Negara dapat dan harus menciptakan pelayanan-pelayanan khusus yang sering bertentangan dengan kepentingan modal. Kantor pos harus tetap bekerja juga kalau tak mendatangkan profit. Kebutuhan-kebutuhan seperti pendidikan dasar, pelayanan kesehatan dasar, perawatan orang lanjut usia dan lain-lain tak dapat dibiarkan berjalan menurut mekanisme pasar bebas. Tampaknya kepercayaan Nozick kepada pasar bebas agak naif.

Nozick mengandaikan begitu saja hak-hak individu dan tidak memberi pendasaran. Untuk itu Nozick merujuk pada John Locke. Hak-hak yang diandaikan oleh Nozick adalah hak-hak negatif. Akan tetapi Nozick lupa kalau pemenuhan hak-hak negatif mengandaikan pengakuan akan hak-hak sosial. Basis-basis sosial dari “prinsip penghargaan terhadap martabat pribadi” seperti diungkapkan oleh John Rawls luput dari perhatian Nozick. Prinsip penghargaan terhadap pribadi manusia tidak hanya berpijak pada apa yang dipikirkan setiap individu. Ia juga bergantung dari pengakuan orang lain dan basis-basis sosial yang disediakan oleh sebuah komunitas. Libertarianisme adalah filsafat politik untuk orang-orang kaya, terutama orang-orang kaya di Amerika Serikat. Ia tidak menawarkan sebuah ideal keadilan yang universal.

¹⁸⁷Bdk. Ottmann Henning, *Geschichte des politischen Denkens*, Bd. 4/2, *op. cit.*, hlm. 307

6.3.1.3. Amartya Sen

Dalam kuliahnya berjudul *Equality of What* (1980) Amartya Sen mengajukan pertanyaan, apakah konsep Rawlsian tentang distribusi kebutuhan-kebutuhan primer secara *fair* sungguh menjawab intuisi keadilan kita. Ia mengemukakan sejumlah pertimbangan kritis atas konsep Rawls. Menurutnya, Rawls tidak cukup tajam melihat kenyataan kalau terdapat perbedaan mendasar dalam kemampuan individual untuk menggunakan hak dan kekayaannya secara produktif. Selama persoalan pembagian yang adil hanya dipandang sebagai masalah distribusi kebutuhan-kebutuhan primer, maka kenyataan ini luput dari perhatian bahwa kebutuhan-kebutuhan primer memiliki nilai berbeda untuk setiap orang dalam kondisi berbeda. Juga sering kumpulan dan jenis barang berbeda dituntut untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhan yang sama dari individu-individu atau untuk mengamankan kemampuan atau kapabilitas yang sama.

Sen menganjurkan agar perhatian kita pertama-tama tidak diarahkan pada distribusi hak, kesempatan dan sumber daya material secara *fair*, tapi lebih pada kesamaan kemampuan riil untuk merealisasikan rencana-rencana hidup pribadi (*equality of capabilities*). Menurut Sen, penilaian atas kesejahteraan seseorang hanya dapat dibuat atas dasar informasi-informasi yang dibutuhkan. Sen berbicara tentang kesejahteraan berbasis informasi yang sempurna (*full information account of well-being*).¹⁸⁸ Sen mengajukan tesis bahwa kesejahteraan memang tak terpisahkan dari utilitas. Namun kesejahteraan juga tidak dapat didefinisikan seluruhnya lewat pertimbangan asas manfaat. Sebab relasi antara aspek utilitas dan kesejahteraan

¹⁸⁸Bdk. Amartya Sen, *Standard of Living*, Cambridge, 1987

seorang pribadi merupakan sebuah fenomena yang sangat kompleks dan dipengaruhi oleh macam-macam faktor.¹⁸⁹

Karya-karya Amartya Sen telah berjasa mendorong perubahan paradigma dalam diskursus keadilan di wilayah Anglo-Amerika dari konsep utilitas ke konsep kesejahteraan (*well-being*) atau kualitas hidup (*quality of life*). Menurut Sen, kesejahteraan individu sangat ditentukan oleh tingkat perkembangan kemampuan-kemampuan dasarnya (*basic capability*). Karena itu ia juga menganjurkan, diskursus keadilan egalitarian harus berorientasi pada *basic capability equality* (kesetaraan kemampuan dasar).

6.3.2. Pengakuan

Konsep pengakuan timbal balik antara individu dan kelompok sosial merupakan salah satu basis normatif penting dalam filsafat politik. Konsep ini pertama kali dikembangkan oleh G.W.F. Hegel. Ungkapan pengakuan menggambarkan model ideal relasi antara individu atau kelompok dalam sebuah masyarakat. Pengakuan mengungkapkan relasi yang diwarnai dengan penghargaan atau respek.¹⁹⁰

Relasi pengakuan berbeda dari konsep toleransi. Dalam relasi pengakuan identitas *yang lain* atau *yang asing* tidak hanya diterima atau dibolehkan begitu saja, tetapi menemukan martabat atau penghargaan dalam keberlainannya. Setiap model filsafat politik yang berpijak pada konsep pengakuan mau menunjukkan bahwa respek atau penghargaan merupakan sesuatu yang dasariah bagi formasi identitas individu dan kelompok, dan absennya respek, penistaan serta diskriminasi berakibat fatal bagi identitas individu dan kelompok tertentu.

¹⁸⁹Bdk. Donny Gahral Adian, "Amartya Sen, Demokrasi dan Teori Keputusan Sosial", dalam: *Respons: Jurnal Etika Sosial*, Desember 2011, hlm. 173

¹⁹⁰Bdk. Otto Gusti Madung, *Politik Diferensiasi versus Politik Martabat Manusia?*, Maumere: Penerbit Ledalero, 2011

Dalam terang paradigma pengakuan, penghargaan terhadap diri yang cukup tak mungkin terwujud tanpa pengakuan yang lain. Para pemikir kontemporer yang secara intensif mengembangkan konsep pengakuan ini antara lain Charles Taylor,¹⁹¹ Axel Honneth¹⁹² dan Nancy Fraser.¹⁹³

Seperti sudah dikemukakan sebelumnya, Hegel merupakan filsuf pertama yang berbicara secara sistematis tentang konsep pengakuan sebagai paradigma dalam filsafat politik. Ia berpendapat bahwa pembentukan identitas moral politis seorang individu dan formasi identitas pada umumnya hanya dapat dimengerti sebagai prestasi intersubjektif.¹⁹⁴ Untuk perwujudan diri individu selalu dibutuhkan satu keseluruhan atau dalam bahasa Hegel “totalitas intersubjektivitas” sosial. Proses pembentukan identitas tersebut, demikian Hegel, dapat ditampilkan sebagai suatu alur yang bertingkat-tingkat dari pelbagai konflik yang akhirnya bermuara pada suatu rekonsiliasi (*Versöhnung*) partai-partai yang bertikai tersebut. Hegel menamakan alur konflik tersebut sebagai suatu *Kampf um Anerkennung* – “Perjuangan akan Pengakuan”.

Di sini dapat dilihat, pertimbangan-pertimbangan filsafat kesadaran (filsafat subjek) dan filsafat politik mengalir lancar dalam tesis Hegel tentang syarat-syarat intersubjektif formasi identitas moral-politis. Keduanya membentuk suatu sintesis. Di satu sisi, Hegel tua dipengaruhi oleh posisi filsafat subjek Fichte yang berpandangan bahwa pembentukan subjek dipikirkan sebagai interaksi antara aku (*Ich*) dan bukan-aku

¹⁹¹Bdk. Charles Taylor, *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993

¹⁹²Bdk. Axel Honneth, *Der Kampf um Anerkennung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994

¹⁹³Bdk. Nancy Fraser, *Die halbierte Gerechtigkeit. Schlüsselbegriffe des postindustriellen Sozialstaats*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001

¹⁹⁴Bdk. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807), Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1999, bab IV, hlm. 103 dst.

(*Nicht-Ich*). Namun di sisi lain pandangan Hegel juga berpijak pada filsafat politik Platon dan Aristoteles. Dari kedua pemikir Yunani ini Hegel belajar bahwa *polis* berperan penting dalam pembentukan karakter moral individu. Dari konsep negara Hobbes Hegel mengambil alih ajaran tentang *bellum omnium contra omnes*.

Pandangan Hegel tentang proses pembentukan identitas merupakan kritikan atas “prinsip kosong subjektivitas moral” Kantian. Hegel menekankan bahwa identitas moral dan politik individu harus terkontekstualisasi dalam relasi kehidupan konkret sebuah komunitas.¹⁹⁵ Hegel membedakan tiga tahapan proses pengakuan: relasi pengakuan dalam keluarga, relasi pengakuan dalam masyarakat ekonomi dan relasi pengakuan dalam negara.

Pertanyaan yang relevan untuk kita ialah, kesulitan sosiopolitis apa yang menjadi objek tematisasi paradigma pengakuan yang tak dapat dibahas dan diselesaikan lewat konsep keadilan? Apa yang baru dari konsep pengakuan ini yang tidak muncul dan diselesaikan dalam paradigma keadilan? Model pengakuan mampu mendeskripsikan ranah persoalan yang sering tidak digubris dalam pendekatan konsep keadilan yakni masalah *keberbedaan* atau diferensiasi kelompok-kelompok sosial.

Teori keadilan memiliki instrumen institusional. Maka pendekatannya pun lebih mudah mendeteksi penyimpangan etika struktural, ketimbang mengendus fenomena pandangan hidup yang diskriminatif atau sikap sehari-hari yang melecehkan yang lain. Akan tetapi di banyak masyarakat yang memiliki standar-standar keadilan institusional yang baik ditemukan juga prasangka-prasangka sosial yang luar biasa,

¹⁹⁵Bdk. G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), Hamburg: Felix Meiner Verlag, &&148

pola-pola penindasan yang mentradisi, penilaian stereotip terhadap orang asing, model-model diskriminasi subtil dan gambaran tradisional patriarki tentang gender.

Paradigma pengakuan atau diferensiasi sangat cocok untuk mengangkat ke permukaan model-model relasi sosial asimetris dan mendobrak karakternya yang ideologis, rasistis, bias gender dan melecehkan martabat manusia. Sering kali defisit pengakuan pada kelas sosial tertentu berkorelasi langsung dengan privilese sosial yang dinikmati oleh kelompok-kelompok sosial lainnya. Itulah alasan mendasar mengapa defisit tersebut sulit diatasi. Dalam banyak hal defisit pengakuan ini berhubungan dengan klise yang secara historis berakar sangat dalam dan dapat ditelusuri selama berabad-abad sejarah kebudayaan dan selalu mendapat bentuk baru. Contohnya, fenomena antisemitisme yang meliputi sejumlah kebudayaan Eropa. Jika konsep keadilan mengkompensasi dampak-dampak pelecehan dan diskriminasi lewat pendekatan paradigma distribusi sumber daya dan beban, maka model teori pengakuan memiliki kemampuan mentematisasi defisit penghargaan (respek) dan akar-akar persoalan sosial.

Bab VII

Memetakan Konteks Filsafat Politik

Dalam bagian ini saya ingin mentematisasi konteks persoalan sosial yang menjadi basis bagi model-model teori abstrak dan universal dalam filsafat politik. Karena itu salah satu pokok pembahasan adalah konsep negara bangsa (*nationstate*) dengan kekhasannya yakni homogenitas etnis. Berseberangan dengan tendensi ini, proses individualisasi masyarakat modern melahirkan gerakan komunitarisme. Seiring dengan perkembangan bahwa terdapat sejumlah kelompok minoritas di banyak negara, maka filsafat politik pun ditantang untuk menjawab persoalan ini secara baru. Persoalan diskriminasi terhadap kaum perempuan juga menuntut solusi-solusi teoretis inovatif.

7.1. Persoalan Konteks

Struktur organisasi negara tak dapat dikategorikan adil, *fair*, legitim, sejahtera, demokratis, solider dan bebas secara abstrak dan melampaui waktu. Bahkan sebuah negara yang baik dan kebaikan itu hingga taraf tertentu dapat diuniversalisasi, selalu berpijak pada konteks sosial tertentu. Konstelasi ini lahir dari kenyataan bahwa manusia yang menghuni sebuah negara

selalu berasal dari kelompok etnis tertentu dan memiliki identitas khas. Di sini yang perlu mendapat perhatian khusus adalah minoritas suku-suku asli dan kaum imigran.

Namun bukan hanya kelompok ini. Sering konteks sosial sebuah negara berpijak pada pola-pola penindasan masa lalu, bentuk-bentuk tradisi pelecehan, marginalisasi sosial atau stigmatisasi. Dalam kebudayaan patriarki yang menjadi corak mayoritas budaya umat manusia, biasanya perempuan menempati posisi rentan. Juga kelompok homoseksual, kaum difabel dan orang-orang sakit atau lanjut usia sangat rentan untuk didiskriminasi. Konstelasi persoalan juga muncul karena individu mampu menciptakan ideologi dan pandangan hidupnya sendiri yang sering berseberangan dengan pandangan *mainstream*. Dalam negara modern persoalan bertambah kompleks seiring dengan pluralitas agama, ideologi dan pandangan politik. Karena itu konsep tentang keadilan, *fairness*, legitimasi dan kesejahteraan selalu harus dihubungkan dengan persoalan-persoalan sosial konkret. Juga harus ditempatkan dalam konteks pemahaman diri individu-individu atau kelompok-kelompok sosial yang berkepentingan.

Umumnya diterima bahwa tatanan hidup bernegara berfungsi baik jika iklim sosial dalam negara bersangkutan membuka ruang berkembang bagi pelbagai macam identitas warganya. Avisai Margalit berpandangan, dalam filsafat politik keadilan bukan merupakan dimensi normatif yang paling menentukan. Pada tempat pertama sebuah masyarakat tidak harus adil, tapi manghayati budaya sopan santun (*decent*).¹⁹⁶ Masyarakat yang santun tak akan merendahkan atau melecehkan pribadi manusia lain karena keberlainannya. Kebanyakan kasus pelecehan, diskriminasi dan penghinaan

¹⁹⁶Bdk. Avisai Margalit, *Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung*, Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1999 (engl. 1996), hlm. 143 dst

bersentuhan dengan identitas etnis dan asal-usul kelompok seseorang.

Fakta bahwa realitas politik sebuah negara sangat ditentukan oleh konteks sosial yang telah diuraikan melahirkan pertanyaan teoretis penting dalam filsafat politik yakni bagaimana harus menghadapi persoalan keberlainan dan diferensiasi. Filsafat politik harus mengelaborasi pertanyaan, model teori macam mana yang mampu menjawab situasi politik yang diwarnai fakta diferensiasi fundamental. Pada bagian berikut kita akan membahas dua macam konteks sosial. *Pertama*, konteks negara bangsa bersama pelbagai identitas komunalnya dan kelompok-kelompok minoritas kultural. *Kedua*, persoalan seputar keadilan antargender.

7.2. *Nationstate*, Komunitas Tradisional dan Minoritas

7.2.1. Identitas Nasional dan Tradisi

Nationstate atau negara bangsa merupakan model kesatuan politis yang lahir pada abad modern. Konsep negara bangsa muncul ke tengah panggung sejarah pemikiran politik sebagai akibat dari Perjanjian Perdamaian Westfalen dan juga Revolusi Prancis. Perjanjian Perdamaian Westfalen atau dikenal dengan nama *Westfälisches Friedensabkommen* berlangsung di *Münster* dan *Osnabrück*, Jerman, pada tahun 1648. Perjanjian perdamaian ini telah mengakhiri konflik berdarah selama 30 tahun antara kelompok Katolik dan Protestan di seluruh Eropa daratan. Perjanjian ini merupakan awal dari lahirnya doktrin pemisahan antara agama dan politik dalam sejarah pemikiran politik Barat.

Di ranah politik, Perjanjian *Westfalen* telah mempersempit kekuasaan Paus hanya sebatas wilayah kekaisaran Katolik.

Sementara raja beragama Protestan boleh berkuasa tanpa harus tunduk di bawah otoritas Vatikan. Dalam perkembangan selanjutnya, doktrin pemisahan antara agama dan politik telah mengakhiri teokrasi abad pertengahan di Eropa. Negara Abad Pertengahan tidak membatasi diri pada urusan *bonum commune* serta hubungan eksternal antarwarga. Negara juga bertanggung jawab menangani kesempurnaan moral pribadi warganya. Negara teokratis tidak bersikap indifferen terhadap konsep hidup baik, pandangan tentang makna dan kebahagiaan hidup warganya. Negara berwenang memutuskan apakah warga negara menganut agama yang benar serta doktrin teologis yang dapat menghantar jiwanya menuju keselamatan kekal di akhirat.

Negara bangsa mengorganisasi dirinya sebagai sebuah *nation* yang berbicara satu bahasa, memiliki pengalaman sejarah kolektif, keyakinan nilai, kebiasaan, adat-istiadat dan tradisi agama bersama. *State* dalam negara bangsa digerakkan oleh satu proyek, misi atau tugas tertentu. Jadi, negara bangsa mengandaikan sebuah homogenitas etnis. Ketunggalan itu sering berpijak pada mitos-mitos berdirinya negara, merujuk pada negarawan-negarawan besar, momen-momen heroik tertentu dalam sejarah bangsa. Negara bangsa memberikan perhatian khusus terhadap simbol-simbol, hari-hari raya dan tugu-tugu peringatan kebangsaan. Rasa sebagai satu bangsa direkatkan oleh semangat patriotisme yang membara. Patriotisme dapat tampil ramah, tapi juga sering menebarkan agresivitas dan aroma ideologi kebencian serta intoleransi.¹⁹⁷

Sejumlah ciri negara bangsa juga sudah ditemukan pada negara pramodern seperti mitos pendirian negara, patriotisme, kesadaran misioner dan superioritas sebagai bangsa dan

¹⁹⁷Bdk. David Held, "Democracy and the New International Order", in: Daniele Archibugi/David Held (Ed.), *Cosmopolitan Democracy*, London: Polity Press, 1995, hlm. 96-120

ideologi kekuasaan. Sifat-sifat ini juga terdapat pada masa Kekaisaran Romawi. Namun negara bangsa dalam arti sempit baru muncul di abad modern. Jika tradisi tua masih mengenal negara-negara kecil atau partikular namun multietnis, negara bangsa mengedepankan prinsip integrasi berbasiskan tradisi kolektif sebuah komunitas etnis.

Kecilnya peran bangsa atau *nation* dalam masyarakat pramodern disebabkan oleh faktor politik di mana negara-negara pramodern dibentuk lebih karena alasan kekuasaan, otoritas dan kehendak penguasa, dan bukan karena alasan kesamaan identitas penduduk sebuah bangsa. Juga dalam masyarakat pramodern belum dikenal media cetak atau elektronik sebagai *platform* komunikasi yang memungkinkan bahasa dan kebudayaan kolektif menciptakan komunitas politik.

Namun paradoksnya, perasaan solidaritas komunal dan jaringan kekitaan tampaknya jauh lebih kuat dihayati dalam konteks dunia pramodern. Jika pada masa pramodern pemahaman diri individu didefinisikan lewat keanggotaannya dalam komunitas kampung dan kota atau lewat identitas etnis, agama, budaya dan bahasa, maka dalam dunia modern paradigma yang berlaku adalah prinsip individualitas. Itu berarti, manusia mendefinisikan dirinya lewat keinginan, interese dan kemampuan-kemampuan pribadinya.

Charles Taylor coba mendeskripsikan genealogi kondisi kesadaran modern. Menurutnya, dalam alur perjalanan sejarah Eropa individu semakin berkembang untuk mengungkapkan identitas pribadi, individual yang sesungguhnya dengan mengambil jarak dari identitas tradisional dan individu-individu lainnya. Taylor menamakan sikap ini *expressivism*.¹⁹⁸

¹⁹⁸Bdk. Charles Taylor, *Quellen des Selbst. Zur Entstehung neuzeitlicher Identität*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998, hlm. 639 dst.

Sulit untuk memberikan penilaian bagaimana negara bangsa menanggapi perkembangan-perkembangan baru di atas. Dalam gerakan nasionalisme kesatuan abad ke-19 patriotisme romantis-ekspresif memainkan peran penting untuk melawan monarki-monarki tradisional dan kekuasaan bangsawan.

7.2.2. Liberalisme versus Patriotisme

Seberapa besar peran prinsip komunitas agar sebuah negara modern berfungsi baik? Jawaban sederhananya ialah, komunitas sesungguhnya tak punya peran atau perannya sangat kecil dalam konsep negara modern. Negara modern tidak berpijak pada ikatan rasa kekitaan emosional, tetapi dibangun atas dasar prinsip kebebasan, orientasi hukum, keadilan sosial, kemakmuran ekonomis dan kesamaan kepentingan-kepentingan dasar warga. Itulah jawaban yang diberikan oleh kaum liberal. Liberalisme menjadikan hak-hak dasar individu, kebebasan dan distribusi sumber daya secara adil sebagai basis legitimasi atau *raison d'être* sebuah negara. Dan sokoguru teori liberal kontemporer adalah John Rawls dengan karyanya berjudul *A Theory of Justice*.

Seperti sudah dijelaskan sebelumnya, salah satu elemen penting dalam teori Rawls adalah konsep tentang *original position* (posisi asli). Dalam konstruksi pemikiran Rawls, subjek-subjek pada posisi asli mengalami proses dekontekstualisasi dan deindividualisasi. Itu berarti, individu-individu tersebut tidak mengenal karakter-karakter pribadinya, keanggotaan kelompok, identitas etnis, kecenderungan individual dan posisi sosialnya di masa depan. Selain itu ditegaskan pula bahwa subjek-subjek posisi asli tidak menaruh empati dan interese satu sama lain. Jadi jelas sekali kalau subjek-subjek posisi asli ini merupakan sebuah konstruksi abstrak dan tidak sesuai dengan kondisi riil masyarakat.

Pertanyaannya ialah, apakah konstruksi posisi asali ini harus dilihat sebagai sebuah cacat dalam teori Rawlsian atau tidak. Isolasi teoretis individu dari konteks-konteks sosial telah melahirkan perdebatan sengit dan kritikan atas liberalisme Rawls dalam filsafat politik kontemporer. Salah satu konstruksi teoretis terpenting sebagai tanggapan atas posisi Rawls ini adalah mazhab komunitarisme.

7.2.3. Komunitarisme

7.2.3.1. Pengertian

Komunitarisme adalah sebuah mazhab filsafat yang dicetuskan oleh sekelompok pemikir anglosakson yang mengkritisi konsep kontrak sosial seperti dikembangkan John Rawls dan liberalisme pada umumnya. Perdebatan liberalisme versus komunitarisme dimulai awal tahun 80-an dan berkembang begitu cepat. Komunitarisme terdiri dari macam-macam posisi berbeda, namun mereka sepakat pada beberapa hal mendasar: kaum komunitarian menggarisbawahi kekurangan filsafat sosial yang berorientasi pada liberalisme modern serta pentingnya tuntunan etis dan pandangan hidup bersama. Secara filosofis kaum komunitarian merujuk pada Aristoteles, Thoma Aquinas, Hegel dan Tocqueville, bukan pada pemikir klasik modern seperti Locke, Rousseau dan Kant. Beberapa karya penting kaum komunitarian: *After Virtue* (Macintyre, 1981), *Liberalism and the Limits of Justice* (Michael J. Sandel, 1982), *Spheres of Justice* (Michael Walzer, 1983), *Sources of the Self* (Charles Taylor, 1989), *The Spirit of Community* (Amitai Etzioni, 1993).

Pokok pikiran liberalisme yang menjadi sasaran gugatan kaum komunitarian dapat diringkaskan sebagai berikut. Dalam liberalisme terdapat distingsi tegas antara konsep keadilan dan pandangan tentang hidup baik, legalitas dan moralitas. Tugas

negara ialah menciptakan dan menjamin sistem koordinat hak atas dasar paham HAM dengan tujuan mengkoordinasi ruang-ruang kebebasan individual secara maksimal berdasarkan prinsip hukum yang berlaku umum (Immanuel Kant). Pertanyaan seputar hidup baik bukan menjadi kewenangan negara tapi masuk dalam ranah privat, namun konsep hidup baik itu tidak pernah boleh bertentangan dengan prinsip hukum. Dengan demikian hukum membatasi kebebasan pandangan hidup baik.

Komunitarisme mengajukan beberapa catatan kritis atas pandangan kaum liberal yang dewasa ini terutama diwakili oleh Habermas dan Rawls. Ada pun beberapa point penting kritikan kaum komunitarian tersebut:¹⁹⁹ *Pertama*, kaum komunitarian menolak konsep antropologi liberal yang melihat manusia sebagai *unencumbered self*.²⁰⁰ Manusia dalam pandangan kaum liberal dimengerti sebagai individu yang terisolir dan melayang-layang di ruang kosong serta ditempatkan dalam ruang-ruang hak kebebasan. Dalam kenyataannya, demikian kaum komunitarian, manusia selalu hidup dalam komunitas, tradisi dan ikatan sosial. Sebuah sistem sosial yang tidak menggubris aspek-aspek sosial ini dan hanya membatasi diri pada pemahaman tentang manusia sebagai pribadi hukum dalam ruang-ruang kebebasan, menghancurkan substansi sosial hidup manusia dan cenderung menghantar masyarakat kepada bahaya individualisasi, atomisasi dan penghancuran nilai solidaritas. Michael Walzer memperdalam poin ini dengan membuat perbandingan antara di satu sisi kamar di Hotel Hilton yang nyaman dan dilengkapi tata ruang yang estetik, tapi memancarkan suasana asing, anonim, tidak akrab dan tidak ramah serta di sisi lain rumah sederhana milik pribadi

¹⁹⁹Bdk. Arno Anzenbacher, *Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien*, Paderborn. München. Wien. Zürich: Ferdinand Schöningh, 1997, hlm. 117

²⁰⁰Bdk. Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge: University Press, 1982

yang dibangun dengan cucuran kringat serta diwarnai sejarah hidup pribadi penghuninya.²⁰¹

Kedua, bahaya atomisasi sosial dan melemahnya solidaritas dipertajam lagi dengan dominasi imperatif ekonomi. Rationalitas ekonomi pasar terus mengkolonisasi, mengikis habis dan memarjinalisasi dimensi etis, kultural dan religius bersama tradisi dan komunitas-komunitasnya (agama misalnya). Tendensi ekonomisasi berdampak pada perilaku manusia yang egoistis dan bercorak rasionalitas instrumental. Kecenderungan ini menyebabkan hancurnya potensi solidaritas. Kendati terdapat perspektif sosial dalam teori keadilan John Rawls, menurut kaum komunitarian tendensi individualisasi yang terdapat dalam pandangan tersebut tetap menghantar masyarakat menuju masyarakat pasar yang ekonomistis. Sebab teori Rawls tidak membawa *renaissance* tradisi dan komunitas budaya dan pandangan hidup. Maka Walzer pun menuntut pembatasan ranah ekonomi lewat penguatan sfer-sfer lainnya secara sosial dan politis. Etzioni memperjuangkan model ekonomi, politik dan masyarakat baru melampaui “prinsip egoisme”.

Ketiga, solusi apa yang ditawarkan kaum komunitarian untuk mengatasi bahaya individualisasi, ekonomisasi dan desolidarisasi (*Entsolidarisierung*)? Solusi kaum komunitarian ialah dengan menawarkan dan memperkuat komunitas-komunitas, kelompok-kelompok dan tradisi komunitarian di mana manusia dapat mengalami, mempratikkan dan menginternalisasi identitas kultural, etos sosial, solidaritas dan makna bersama. Komunitarisme menawarkan solusi dengan mengikat kembali *unencumbered self* ke dalam keluarga, sanak saudara, tetangga, komunitas agama, jaringan sosial dan segala macam persekutuan sosial sampai akhirnya identitas sosial

²⁰¹Bdk. Michael Walzer, *Kritik und Gemeinsinn. Drei Wege der Gesellschaftskritik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993, hlm. 23

bangsa yang mampu memberikan makna hidup. Keutamaan etis untuk melawan egoisme ekonomis hanya mungkin dikembangkan melalui proses integrasi ke dalam komunitas dan tradisi komunitarian. Tanpa sikap-sikap yang dihayati dan ditradisikan secara komunitarian, sebuah masyarakat akan mengalami degradasi menjadi semata onggokan (*Haufen* – Taylor) pribadi ujur yang tak berdaya di hadapan “despotisme administratif” (Bellah), yang kemudian berakhir pada individualisme birokratis (Macintyre) dan kebingungan publik yang tanpa arah (Barber).

Keempat, cita-cita kaum komunitarian berkait erat dengan kritik budaya. Charles Taylor dalam *Sources of the Self* berpendapat bahwa modernitas dalam wajah liberal telah melupakan akar, substansi dan sumber kehidupannya.²⁰² Akar dan sumber mata air kehidupan modern dan juga sumber bagi subjek bebas atas dasar faham hak-hak asasi manusia bersifat pandangan hidup, religius dan metafisis. Hanya modernitas yang merefleksikan sumber kehidupannya dan membarui diri lewat proses refleksi tersebut dapat menjadi pengawal dan pembela kebebasan dan martabat manusia. Mengeringnya sumber mata air modernitas tersebut jelas menggoncangkan basis legitimasi bangunan kultural modern. Karena itu keadilan dan hukum berpijak pada konsep hidup baik dan mengandaikan konsep hidup baik. Tanpa pilihan makna dan nilai hidup baik yang dihayati serta berpijak pada tradisi etis-religius dan ideologis, sistem hukum modern (hak dan keadilan) akan remuk seketika. Pentingnya konsep hidup baik dalam kehidupan manusia mendorong Taylor untuk mentematisasi konsep hidup baik sebagai persoalan publik dan bukannya persoalan privat seperti pandangan kaum liberal. Hal ini diuraikan Taylor lebih lanjut dalam politik pengakuan.²⁰³

²⁰²Bdk. Charles Taylor, *Quellen des Selbst*, *op. cit.*, hlm. 175

²⁰³Bdk. Otto Gusti Madung, *Politik Diferensiasi*, *op. cit.*, hlm. 6 dst.

Kendatipun komunitarisme mewakili beberapa tesis bersama sebagai kritikan terhadap liberalisme, namun dalam kubu komunitarisme sendiri sesungguhnya terdapat dua aliran pemikiran berbeda yakni pandangan konservatif yang memperjuangkan masyarakat tertutup yang diwakili oleh Alasdair MacIntyre dan Michael Walzer yang merepresentasikan tendensi kiri progresif, parokial tapi juga sekaligus modern universal.

7.2.3.2. Komunitarisme Alasdair MacIntyre

Menurut analisis Alasdair MacIntyre, pandangan moral liberal modern yang mengusung ide-ide seperti netralitas, keadilan prosedural dan ketakberpihakan dibangun atas landasan moral yang rapuh atau dalam bahasa MacIntyre “bencana moral” (*moralische Katastrophe*).²⁰⁴ Ia menunjukkan kesesatan moral liberalisme modern yang berakar pada pandangan filsafat pencerahan (*Aufklärung*). Sebagai solusi ia menganjurkan untuk kembali kepada *keutamaan* sebagai konsep sentral dalam teori moral zaman Yunani Kuno terutama Aristoteles. Konsep keutamaan mengandung tiga elemen dasariah: mengikatkan kembali individu dengan komunitas tradisional, menjangkarkan tindakan moral dalam tradisi atau kebiasaan masyarakat tertentu dan interpretasi teleologis atas kodrat dan biografi manusia.

MacIntyre berpendapat, konsep tentang keadilan harus dibangun atas dasar pandangan tentang hidup baik (*Idee des Guten*). Sebaliknya di negara-negara liberal tanpa pandangan tentang hidup baik kolektif akan terjadi “perang saudara dengan sarana lain”.²⁰⁵ Analisis MacIntyre tentang situasi kontemporer berpijak pada fenomena pengosongan substansial

²⁰⁴Bdk. Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame: University Press, 1989, hlm. 16

²⁰⁵*Ibid.*, hlm. 337

kosa kata moral yang digunakan secara publik dan berangkat dari analisis kondisi aporetis yang melanda diskursus moral tentang persoalan-persoalan konfliktual seperti perang yang adil, aborsi dan keadilan sosial. Dalam perdebatan tersebut posisi-posisi yang berseberangan berdiri satu di samping yang lain tanpa titik temu. Ungkapan-ungkapan moral tidak lebih dari sikap emosional. Tanpa keyakinan bersama tidak mungkin muncul keputusan rasional. Pertanyaan penting untuk MacIntyre adalah, dalam peran-peran sosial atau figur-figur khas macam mana sebuah konsep moral mengungkapkan dirinya secara *adequat*. Di zaman kontemporer yang ditandai teknik manipulatif dan instrumentalisasi manusia figur-figur khas tersebut adalah manager kaya dan ahli terapi.²⁰⁶ Figur-figur ini menunjukkan “runtuhnya kriteria etis terakhir”. Itu berarti, mereka mengambil keputusan-keputusan atas dasar etika situasi tanpa pertimbangan rasional dan tanpa tujuan-tujuan yang dipertimbangkan dengan baik.²⁰⁷ Analisis tentang peran sosial yang menandai roh zaman (*Zeitgeist*) ini penting dibuat karena *ex negativo* analisis tersebut mendeskripsikan bahwa identitas moral tak lain lahir dari ikatan komunitas.

Kita melihat pembelaan MacIntyre atas patriotisme sebagai ilustrasi atas posisi etisnya.²⁰⁸ Menurut MacIntyre, pada tempat pertama tampaknya semua argumentasi liberal menolak anggapan bahwa patriotisme adalah sebuah keutamaan. Alasannya, seorang patriotis membela kelebihan-kelebihan bangsanya bukan karena kelebihan itu dalam dirinya (jadi tidak mengambil posisi netral), melainkan karena cintanya terhadap tradisi. Karakter parokial dari patriotisme tampak ketika dalam kondisi konflik seorang patriotis cenderung membela secara

²⁰⁶Bdk. *Ibid.*, 50

²⁰⁷Bdk. *Ibid.*, hlm. 53

²⁰⁸Alasdair MacIntyre, “Ist Patriotismus eine Tugend?” in: A. Honneth (Hrsg.), *Kommunitarismus*, Frankfurt am Main: Campus Verlag, 1993, hlm. 84-102

sepihak kepentingan bangsanya. Selain itu dalam kondisi tertentu ia tidak pernah mengakui kebenaran ideologi bangsa lain.

MacIntyre menunjukkan bahwa dari perspektif moral universal patriotisme harus ditolak. Pada saat bersamaan ia menekankan pentingnya tradisi etis konkret sebuah komunitas sebagai basis perkembangan moral individual. Maka, ia melihat peran etis patriotisme yang tak dapat diabaikan dalam kondisi sosial yang riil. Masyarakat-masyarakat modern, demikian MacIntyre, sedang menggali kuburnya sendiri jika secara radikal bersandar pada liberalisme. Sebab, tanpa patriotisme tak mungkin ada kehendak untuk menunjukkan dan menghidupi identitas diri. Andaikata para prajurit tidak menunjukkan loyalitas tanpa pamrih terhadap bangsanya, maka politik pertahanan negara tak akan pernah berfungsi. Menurut MacIntyre seorang prajurit tidak akan pernah berjuang militan untuk sebuah ide kebebasan, demokrasi dan martabat manusia. Yang mendorong para prajurit untuk berjuang adalah motivasi patriotisme.

Terhadap konsep patriotisme MacIntyre ini dapat dikemukakan sebuah pertimbangan kritis. Apakah betul negara bangsa dalam bentuknya yang modern merupakan sarang yang tepat bagi warga untuk mengespresikan patriotismenya? Bukankah komunitas-komunitas kecil seperti kampung, kota, kelompok suku, kelompok minat, ideologi, pandangan politik dan kelompok agama merupakan lahan berseminya benih-benih patriotisme?²⁰⁹

²⁰⁹Bdk. Anton Leist, "Nation und Patriotismus in Zeiten der Globalisierung", in: Christine Chwaszcza/Wolfgang Kersting (Hrsg.), *Politische Philosophie der internationalen Beziehung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998

7.2.3.3. Komunitarisme Michael Walzer

Parokialisme dan apresiasi terhadap komunitas-komunitas kecil juga menjadi ciri khas karya-karya Michael Walzer. Namun Walzer tak seradikal MacIntyre dalam sikap penolakan terhadap liberalisme. Walzer mengambil jarak dari ide sosial romantik sebuah identitas komunal praliberal dan menolak dengan tegas dikotomi antara individualisme liberal versus identitas kelompok. Ia memperjuangkan terbentuknya komunitas *face-to-face* dalam ruang negara liberal. Walzer juga tampil sebagai nabi yang membongkar monopoli kekuasaan politik, birokrasi dan ekonomi. Ia menuntut terbentuknya sebuah republikanisme pluralistik.²¹⁰ Dalam sistem republikan ini negara menyerahkan sebagian monopoli kekuasaannya dan memfasilitasi pembentukan kelompok-kelompok kecil seperti organisasi buruh, kelompok agama dan jaringan solidaritas. Di baliknya terdapat sebuah teori keadilan yang menekankan diversitas ranah-ranah kehidupan berbeda dan melawan tendensi penyeragaman.²¹¹ Kesetaraan tidak dapat dipandang sebagai “kesamaan sederhana” (*simple equality*), kesamaan yang kompleks atau pluralistik.²¹²

Lebih jauh Walzer ingin menciptakan keseimbangan kekuatan lewat penguatan elemen demokrasi partisipatif. Paradigma demokrasi partisipatif ini, demikian Walzer, bersumber dari inspirasi cerita Perjanjian Lama tentang dua belas suku Israel. Walzer merujuk pada cerita Kitab Suci karena inspirasi kritik masyarakat yang dijumpainya dalam Kitab Para Nabi terutama pada Nabi Amos. Kritik sosial, demikian

²¹⁰Bdk. Michael Walzer, *Sphären der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main: Campus Verlag, 2006 (engl. 1983), hlm. 26 dst

²¹¹Bdk. *Ibid.*, hlm. 61

²¹²Bdk. *Ibid.*, hlm. 41

Walzer, tidak turun dari langit ide-ide abstrak. Kritik harus mengakar dan membumi dalam jaringan sosial yang konkrit.²¹³

Menurut Walzer, keadilan hanya terdapat dalam konteks-konteks sosial tertentu dan tak pernah bersifat lintas konteks. Setiap subsistem sosial menciptakan mekanisme keadilan dan standar-standar keadilannya sendiri. Tujuan analisis Walzer ialah menunjukkan bahwa kompleksitas dan pluralitas ranah-ranah tak dapat dipertemukan dan bersifat inkompatibel. Walzer membedakan sebelas jenis ranah atau sfer sosial di mana masing-masing memiliki pemahaman sendiri tentang keadilan dan sumber daya. Sfer-sfer sosial tersebut adalah sfer komunitas politik, sfer keamanan dan kesejahteraan, sfer uang dan barang, sfer jabatan publik, sfer pelayanan nasional secara umum, sfer waktu rekreasi, sfer pendidikan, sfer keluarga dan cinta, sfer rahmat Allah, sfer pengakuan, sfer kekuasaan politis.

Dalam merumuskan konsep keadilan, ranah-ranah sosial ini berfungsi menurut aturan dan hukum yang berbeda-beda. Distribusi sumber daya seperti uang, kekuasaan politik, prestise, jabatan gerejawi atau relasi dengan tetangga tidak dapat diatur menurut satu prinsip tunggal. Distribusi sumber daya tidak diatur dengan hukum tunggal, sebab menurut Walzer, "*gute Zäune garantieren gerechte Gesellschaften*"—"pagar yang baik menjamin masyarakat adil".²¹⁴ Contohnya, rasa keadilan masyarakat menolak jika sumber daya tertentu diperjualbelikan atau dapat diperoleh hanya karena relasi kekeluargaan. Penolakan praktik korupsi atau nepotisme mencerminkan pandangan bahwa dalam bidang administrasi publik dan bidang jabatan politis atau keagamaan, kita tidak menerima aturan distribusi pasar bebas. Juga sistem seleksi ketat di universitas-universitas terkemuka, kelompok-kelompok olahraga profesional harus berpijak pada kriteria kualitas dan

²¹³Bdk. *Ibid.*, hlm. 387

²¹⁴*Ibid.*, hlm. 449

dibebaskan dari pengaruh kuasa uang, asal suku, hubungan kekeluargaan atau posisi sosial.

Walzer tidak sekadar mengulas sfer-sfer sosial tersebut secara deskriptif. Di balik analisisnya tersembul sebuah intensi untuk mengembangkan teori politik normatif. Menggantikan prinsip distribusi yang sama atau sistem kesetaraan sederhana, ia menganjurkan sebuah pluralisme distribusi atau sistem kesetaraan kompleks. Dari uraian di atas, Walzer mengemukakan prinsip bahwa sumber daya berbeda harus didistribusikan bagi kelompok-kelompok orang berbeda karena alasan-alasan berbeda atas dasar prosedur berbeda. Kaum egalitarian radikal mengacaukan persoalan monopoli dengan dominasi. Ketaksamaan dalam distribusi – seperti misalnya prioritas bagi warga tertentu untuk menempati jabatan politis tertentu – tidak menimbulkan masalah jika warga yang mendapat prioritas itu tidak mendapat kemudahan ekstra dalam pelayanan kesehatan, pendidikan bagi anak-anaknya atau peluang bisnis. Persoalan sentral dalam masyarakat liberal menurut Walzer ialah bahwa sumber daya dalam sfer tertentu sering menjadi sumber daya dominan bagi masyarakat keseluruhan. Masyarakat seperti ini berpeluang untuk menjadi tirani.²¹⁵

Bagi Walzer keanggotaan dalam sebuah komunitas manusia merupakan sumber daya pertama dan terpenting yang dapat kita hadiahkan dan distribusikan satu sama lain.²¹⁶ Konsep pemisahan sfer-sfer sosial ditempatkannya di bawah prinsip umum keanggotaan dalam komunitas politik. Dengan demikian Walzer mengembangkan sebuah pandangan kewarganegaraan yang menjadikan partisipasi yang setara dan adil dalam kesejahteraan dan keamanan sebagai tanggung jawab bersama. Lebih jauh Walzer memprioritaskan politik kesehatan dan kesejahteraan berbasiskan ideologi sosial demokratis, dan

²¹⁵Bdk. *Ibid.*, hlm. 46

²¹⁶Bdk. *Ibid.*, hlm. 50 dst

bukannya sistem privatisasi yang menguntungkan kelompok yang kuat. Kendatipun Walzer berpendapat bahwa sistem keadilan yang tunggal tak mungkin dapat diterapkan, namun hasilnya jauh lebih egaliter dari sistem yang diperjuangkan kaum egalitarian pada umumnya.

7.2.3.4. Catatan Kritis

Apakah seorang komunitarian harus menganut faham relativisme budaya? Adakah kemungkinan mengakui norma-norma moral dan politik yang melampaui konteks dalam komunitarisme? Sekurang-kurangnya Walzer membuat distingsi tegas antara *covering-law-universalism* dan universalisme relatif. Ia menolak yang pertama dan mengakui versi universalisme relatif. Menurut Walzer, para penganut universalisme jenis pertama cenderung berpendapat bahwa mereka memiliki aturan atau prinsip universal yang menjawab semua persoalan dan melampaui konteks. Dalam sejarah misalnya kita mengenal tuntutan misi Kekristenan. Atau dalam bidang politik terdapat usaha untuk menerapkan demokrasi global, penyebaran komunisme internasional dan konsep negara global. Model universalisme kedua sebaliknya berpandangan bahwa terdapat konstelasi persoalan yang mirip dalam komunitas-komunitas bangsa berbeda. Karena itu komunitas-komunitas tersebut dapat menjadikan yang lain sebagai contoh tanpa harus berarti bahwa sebuah solusi kontekstual kehilangan haknya.

Sebagai kritikan atas semua model komunitarisme dapat dikatakan bahwa keterikatan pada komunitas dan universalitas moral menempati ranah berbeda dan karena itu perlu dipertentangkan.²¹⁷ Komunitas etnis dan tradisi menciptakan

²¹⁷Rainer Forst, *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Komunitarismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994, hlm. 347 dst

lahan empiris-psikologis agar individu berkembang secara moral. Sebaliknya dalam persoalan penilaian moral manusia selalu merujuk pada kriteria-kriteria abstrak universal. Terdapat cukup banyak bukti di mana penilaian-penilaian moral dibangun terlepas dari konteks kelompok komunal di dalamnya nilai-nilai tersebut berkembang. Andaikata moralitas hanya memiliki validitas kontekstual, maka karakter normatifnya pun akan sulit dipahami sebab dalam banyak hal karakter normatif tersebut bersifat kontrafaktis. Di samping itu, kaum liberal juga tidak harus menjadi pendukung keras terbentuknya budaya global. Bersikap liberal dapat juga ditunjukkan lewat penghargaan terhadap kekayaan tradisi kebudayaan lokal.

Terdapat empat pertimbangan kritis atas komunitarisme yang dapat ditambahkan di sini. *Pertama*, pertimbangan kritis dari sudut pandang pluralisme dalam sebuah negara. Anggapan kaum komunitarian bahwa negara-negara modern dibangun atas tradisi kultural dan ikatan etnis yang homogen sesungguhnya tak berdasar. Baik dalam tradisi maupun dewasa ini kebhinekaan internal dalam negara-negara begitu kuat sehingga sulit dibayangkan adanya gerakan kembali kepada homogenitas tradisional tersebut. Juga tak ada alasan rasional yang cukup untuk membenarkan gerakan tersebut. *Kedua*, pertimbangan dari perspektif kebhinekaan keanggotaan seseorang dalam organisasi sosial. Untuk proses formasi identitas individu dalam masyarakat modern, tampaknya keanggotaan pada kelompok tertentu dipandang jauh lebih penting ketimbang identitas etnis. Keanggotaan pada kelas sosial tertentu, ikatan alumni sekolah, kelompok profesi, partai politik atau agama sering sangat berpengaruh dalam pembentukan identitas seseorang. Identitas-identitas ini sering kali memiliki jaringan internasional dan melampaui identitas nasional. Contohnya, budaya anak muda atau identitas agama

yang melampui sekat negara bangsa. *Ketiga*, pertimbangan kritis dari sudut pandang jaringan global atau universalisme. Diferensiasi kultural dan etnis pada tataran global kian mengerucut karena menguatnya jaringan di bidang ekonomi, kebudayaan, turisme, pendidikan dan politik. *Keempat*, pertimbangan kritis atas konservatisme atau pembelaan buta terhadap tradisi. Konservatisme ini membuat komunitarisme terjebak dalam dilema. Di satu sisi orang hidup dalam tradisi dan karena itu sulit untuk menjadikan standar-standar normatif seperti misalnya aturan distribusi sebagai titik tolak untuk mengeritik praksis sosial yang dibentuk oleh tradisi tersebut. Maka kemungkinan lain ialah mengembangkan standar-standar normatif baru, namun tentang standar-standar tersebut tidak dapat dibuat penilaian benar atau salah karena mereka berasal dari luar tradisi.

Negara bangsa yang dibangun atas semangat komuniter cenderung terjebak dalam bahaya mendasarkan ide bangsa pada pandangan romantis homogenitas etnis dan komunitas tradisional. Model negara bangsa seperti ini cenderung mengabaikan kepentingan dan tuntutan kelompok minoritas. Dalam filsafat politik sekurang-kurangnya terdapat tiga pengertian berbeda tentang bangsa (*das Volk*) yakni masyarakat negara (*Staatsvolk – populus*), komunitas etnis (*gens* atau *natio*) dan massa (*plebs*). Orang harus paham bahwa masyarakat negara (*Staatsvolk*) tidak sepadan dengan komunitas etnis. Karena itu negara bangsa sering menciptakan tekanan asimilasi dan homogenisasi yang menghalangi proses pengakuan akan yang lain dan politik diferensiasi. Dewasa ini pada tataran global muncul persoalan bahwa dalam pembentukan aturan dan institusi sosial kita tak boleh menutup mata terhadap realitas keberbedaan yang terbentang antara kelompok etnis, bahasa, budaya, dan agama. Pada zaman arus migrasi global ini dan juga di era konflik yang berhubungan dengan

suku minoritas asli, muncul kebutuhan akan struktur politik berbasis kelompok khusus. Situasi masyarakat kontemporer menuntut adanya teori kewarganegaraan yang terdiferensiasi (*differentiated citizenship*).²¹⁸ Tugas filsafat politik di sini ialah meneliti prinsip-prinsip normatif multikulturalisme.

7.2.3.5. Komunitarisme dan Pancasila

Hubungan antara negara dan masyarakat seperti dikembangkan kaum komunitarian dapat dijadikan model relasi antara negara dan masyarakat, politik dan agama di Indonesia berbasis Pancasila. Seperti antropologi komunitarian, Pancasila juga memberikan penekanan pada dimensi sosial hidup manusia. Selaras dengan pandangan kaum komunitarian, Pancasila sebagai ideologi bangsa menghendaki agar konsep keadilan dan hukum berpijak pada pandangan hidup baik serta mengandaikan konsep hidup baik. Tanpa pilihan makna dan nilai hidup baik yang dihayati serta berpijak pada tradisi etis-religius dan ideologis, sistem hukum modern (hak dan keadilan) akan remuk seketika.

Pancasila dalam kaca mata komunitarisme dapat dipandang sebagai sebuah catatan kritis atas patologi masyarakat liberal dan memunculkan beberapa rujukan positif untuk sebuah kehidupan bersama. Ada beberapa hal yang perlu digarisbawahi dalam menafsirkan Pancasila dari perspektif komunitarian sebagai basis kehidupan masyarakat Indonesia yang multikultural.

Dari perspektif komunitarisme Pancasila dapat memberikan penekanan pada beberapa persoalan sentral Indonesia yang modern. Prinsip modern seperti demokrasi dan faham hak-hak asasi manusia yang menjadi titik pijak politik di Indonesia pasca reformasi tetap menunjuk pada pertanyaan

²¹⁸Bdk. Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference*, Oxford: University Press, 1990

seputar pandangan hidup, pertanyaan yang berhubungan dengan substansi dan pemahaman tentang manusia. Pancasila adalah jawaban atas pertanyaan ini. Faham hak asasi manusia sebagai sebuah konsep universal membutuhkan locus kontekstualisasi di Indonesia agar menjadi bagian dari hidup masyarakat. Pancasila mencegah bahaya privatisasi konsep hidup baik seperti dipraktikkan dalam masyarakat liberal. Namun di sisi lain harus tetap disadari bahwa pancasila hanya menjadi relevan jika selalu terbuka ditafsir lagi dalam terang nilai-nilai kemanusiaan universal seperti konsep HAM.

Bahwa jawaban yang human atas pertanyaan tentang orientasi makna dan nilai dapat ditemukan dalam sebuah masyarakat, sangat bergantung pada vitalitas sosial dari tradisi, sumber-sumber kultural, agama, model-model etos serta tatanan sosial di mana makna dan nilai tersebut dirawat dan dihayati. Pancasila merupakan suatu model pengawetan dan vitalisasi tradisi tersebut. Untuk itu Pancasila harus selalu ditematisasi dalam diskursus di ruang publik. Dengan demikian Pancasila mengambil bagian dalam proses pembentukan kesadaran kolektif bangsa Indonesia.

Diferensiasi dan atomisasi sistem-sistem interaksi modern hidup dan hanya berfungsi atas dasar prasyarat-prasyarat kultural. Tatanan hukum negara yang berpijak pada konsep hak-hak asasi manusia betul merupakan syarat yang seharusnya (*necessary condition*), tetapi bukan yang mencukupi (*sufficient condition*) bagi sebuah tatanan masyarakat yang adil dan sejahtera. Juga konstitusi dan hukum yang paling rasional sekalipun belum menjadi jaminan dalam berperang melawan masyarakat yang egoistis, intoleran, kriminal, akrab dengan kekerasan, korup, rakus dan kehilangan orientasi makna. Korupsi, lemahnya solidaritas sosial menggambarkan kian mengeringnya orientasi makna tersebut. Pancasila sebagai

ideologi dan sistem etika bangsa memberikan rambu-rambu untuk keluar dari pelbagai krisis etika publik yang tengah melanda bangsa kita.

Perlu juga dicatat bahwa Pancasila hanya dapat diterima sebagai basis ideologi masyarakat Indonesia yang plural ini jika ia tetap belajar dari konsep liberal tentang perbedaan antara negara dan masyarakat, politik dan agama. Pilihan makna dan nilai pandangan hidup serta konsep hidup baik dan pemeliharannya harus berlangsung dalam konteks masyarakat liberal atau bebas. Negara dapat memberikan garansi otonomi hukum dan etis kepada warga negara sebagai pribadi iyridis di mana setiap pribadi dapat mendefinisikan dirinya sebagai pribadi etis dan membangun hubungan komunitarian dengan yang lainnya.

Dialektika penuh ketegangan antara negara dan agama, keadilan dan konsep tentang hidup baik ditunjukkan oleh mantan Presiden Mahkamah Konstitusi Jerman, Ernst Wolfgang Böckenförde. Böckenförde merumuskan secara tepat esensi sekaligus paradoks yang harus dihadapi sebuah negara demokratis modern: *“Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann”* – “Negara liberal-sekuler hidup dari syarat-syarat yang tak dapat dijaminnya sendiri.”²¹⁹

Paradoksi ini, demikian Böckenförde, harus diterima setiap negara liberal yang mau menghargai pluralitas dan menyelamatkan kebebasan individu. Sebuah negara demokratis modern hanya mungkin eksis secara legitim jika ia mampu menjamin dan melindungi kebebasan setiap warganya. Di satu sisi kebebasan individu merupakan tujuan dan dasar

²¹⁹Ernst Wolfgang Böckenförde, *Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976, hlm. 60

keberadaan sebuah negara. Akan tetapi di sisi lain inti dari kebebasan tersebut yakni suara hati tidak pernah boleh dan tidak dapat diatur menurut norma-norma hukum positif. Sebab ketika negara lewat hukum positif masuk ke dalam ranah privat kebebasan suara hati, ia sesungguhnya telah menjadi totaliter. Paradoksi yang dikemukakan Böckenförde di atas merupakan jalan yang telah dan tetap dilewati pemikiran dan praktik politik Eropa modern. Jalan ini telah menghantar mereka keluar dari konflik berdarah dan perang antara agama dan kelompok etnis yang melanda Eropah pada abad ke-17. Dan hingga kini konsep negara liberal-sekular tetap mampu menjaga perdamaian umum.

Kebebasan manusia terungkap lewat keputusan otonom dan atas pertimbangan suara hati yang tidak pernah boleh serta tidak dapat diintervensi oleh instansi luar.²²⁰ Kebebasan hanya dapat meregulasi dirinya dari dalam, dari substansi moral setiap individu dan homogenitas sebuah masyarakat. Bahaya totalitarisme mulai mengintip ketika negara misalnya lewat hukum positif mau mengatur suara hati dan keutamaan pribadi warga negara. Di sini negara berambisi mengatur segala-galanya termasuk cara berpikir dan moralitas warganya yang seharusnya mustahil dapat dilaksanakannya. Ambisi negara tersebut menciptakan konflik dan membahayakan perdamaian umum sebab ia menyangkal adanya pluralitas budaya, agama, tingkah laku dan kebebasan berpikir dalam sebuah negara modern.

Pancasila sebagai sebuah ideologi masyarakat Indonesia yang multikultural harus mampu menangkal tendensi komunitarisme yang coba mempersoalkan kembali distingsi antara negara dan masyarakat, antara pribadi yuridis dan etis

²²⁰Bdk. Franz Magnis-Suseno, *Etika Politik. Prinsip-prinsip Moral Dasar Kenegaraan Modern*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1999, hlm. 348

serta mau menghidupkan sebuah negara “kebenaran” (rezim agama, ideologi, pandangan hidup).

Tendensi komunitarian yang intoleran ini muncul di Indonesia terutama dalam bentuk fundamentalisme agama. Kaum fundamentalis melakukan teror dan menghalalkan kekerasan untuk membasmi kelompok-kelompok lain. Dengan membajak demokrasi prosedural kelompok fundamentalis telah berhasil menciptakan dan menggolkan sejumlah produk hukum yang antimultikultural seperti Undang-Undang Pornografi serta ratusan peraturan daerah yang bernuansa Syariah.²²¹ Cita-cita untuk membangun sebuah negara dengan berbasiskan ideologi atau agama tertentu merupakan sebuah bentuk kemunduran sejarah peradaban umat manusia. Untuk mengatasi hal ini demokrasi prosedural harus dilengkapi dengan substansi demokrasi yang membatasi kesewenangan kekuasaan dan kesewenangan kehendak mayoritas. Substansi demokrasi adalah hak-hak asasi manusia yang juga terkandung dalam nilai-nilai Pancasila.

Pancasila tidak menghendaki adanya agama negara di Indonesia. Namun itu tidak berarti, Pancasila sepakat dengan pandangan kaum liberal yang memandang agama sebagai persoalan privat semata. Pancasila menghendaki agar nilai-nilai agama diterjemahkan menjadi moralitas publik. Di sini konsep ketuhanan dalam Pancasila berperan seperti agama sipil (*civic religion*) yang berurusan dengan moralitas publik dan tidak mencampuri moralitas serta keyakinan pribadi. Atau seperti dirumuskan Yudi Latif:

... dalam kerangka ketuhanan menurut Pancasila, boleh saja seseorang secara pribadi tidak memeluk agama formal (sebagai

²²¹Bdk. Adnan Buyung Nasution, *Demokrasi Konstitusional*, Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2011, hlm. 122

agnostik atau bahkan ateis). Akan tetapi, dalam kehidupan publiknya harus tetap menghormati nilai-nilai Ketuhanan-keagamaan seperti dikehendaki Pancasila berdasarkan hasil kesepakatan konstitusional, sehingga tidak diperkenankan menyebarkan propaganda untuk menolak atau membenci agama.²²²

Mengingat pentingnya peran publik agama, Pancasila membuat koreksi atas tesis “privatisasi” agama kaum liberal dan menganjurkan paradigma diferensiasi dalam relasi antara agama dan negara. Sebab, “ketika agama tersudut dari ruang publik ke ruang privat, yang muncul adalah ekspresi spiritualitas personal yang terputus dari kehidupan publik. Sebaliknya, politik sekuler memandang rendah nilai-nilai agama dan mengabaikan signifikansi moral ketuhanan. Akibat yang ditimbulkan oleh situasi saling mengabaikan ini adalah spiritualitas tanpa pertanggungjawaban sosial, dan politik tanpa jiwa.”²²³ Untuk itu fundamentalisme, baik fundamentalisme agama maupun fundamentalisme sekuler harus dihindari. Maraknya korupsi di tengah pesatnya perkembangan agama-agama di Indonesia merupakan bukti kasat mata bahwa agama masih dihayati sebagai ritus kesalehan privat dan belum menjadi kekuatan moral di ruang publik.

Peran publik agama menuntut agama untuk membela sendiri kebebasannya serta kebebasan agama-agama lain. Agama juga dapat mempersoalkan tendensi absolutisme dunia sekuler dan absolutisme kekuasaan negara yang membahayakan kehidupan manusia tanpa harus merebut dan mendominasi seluruh ranah kehidupan manusia.²²⁴ Di tengah arus modernisasi yang ditandai dengan kolonialisasi sistem

²²²Yudi Latif, *Negara Paripurna. Historisitas, Rasionalitas dan Aktualitas Pancasila*, Jakarta: Kompas Gramedia, 2011, hlm. 112

²²³*Ibid.*, hlm. 104

²²⁴Bdk. *Ibid.*, hlm. 109

teknologi dan birokrasi kekuasaan yang anonim atas dunia kehidupan (*Lebenswelt*), agama tampil sebagai sumber mata air moralitas dan pemberi rambu-rambu etis.

Ketuhanan dalam kerangka Pancasila mengungkapkan komitmen bangsa Indonesia untuk menata kehidupan politik-publik atas dasar nilai-nilai moral universal agama-agama serta budi pekerti yang luhur. Krisis moral yang dihadapi masyarakat modern serta fenomena kebangkitan agama-agama dalam masyarakat sekuler membuat paradigma ketuhanan dalam kerangka Pancasila menjadi penting dan semakin relevan.

Dalam masyarakat Barat sejak tahun 90-an paradigma sekuler yang meminggirkan agama ke ruang privat mulai goyah dan tema agama kembali meramaikan diskursus di ruang publik.²²⁵ Habermas misalnya yang menganggap dirinya *religiös unmusikalisch* (tak berbakat secara religius) menyadari kembali akan pentingnya peran agama di ruang publik dan mengembangkan konsep masyarakat postsekuler. Mengapa masyarakat liberal-sekuler kembali kepada agama?

Mungkin salah satu jawaban atas pertanyaan ini adalah rambu-rambu kritis salah seorang teolog Katolik abad ini, Hans Küng, yang dialamatkan kepada masyarakat modern sekuler yang mau mendepak agama ke ruang privat irasionalitas: “Kendatipun manusia mewajibkan dirinya untuk taat pada norma-norma moral, satu hal tetap tak dapat dilakukan manusia tanpa agama: memberikan pendasaran atas keniscayaan dan universalitas kewajiban-kewajiban moral.”²²⁶

Pendasaran terakhir tak tergoyahkan tentang keharusan dan universalitas norma-norma moral, demikian Küng, tak

²²⁵Bdk. Otto Gusti Madung, “Etos Global dan Dialog Peradaban”, dalam *Kompas* 27 Februari 2010

²²⁶Bdk. Hans Küng, “Leitlinien zum Weiterdenken”, dalam: Hans-Martin Schoenherr-Mann, *Miteinander Leben Lernen*, München: Piper Verlag 2008, hlm. 387

dapat berpijak pada argumentasi filosofis abstrak semata-mata. Filsafat hanya mampu menyentuh intelek manusia. Sementara keharusan nilai-nilai moral harus dapat menggugah ranah perasaan manusia, ruang di mana agama-agama dapat menembusnya dan bergerak. Karena itu krisis moralitas masyarakat modern menuntut peran aktif agama-agama dalam ruang publik.

Dengan menjadikan Pancasila sebagai basis ideologi bukan berarti negara Indonesia mengabaikan prinsip netralitas negara. Negara yang netral secara ideologis lebih dari sekadar institusi birokratis. Prinsip netralitas negara modern sekurang-kurangnya memiliki tiga makna.²²⁷ *Pertama*, netralitas akibat atau konsekwensi. Itu berarti penerapan prinsip-prinsip liberal memiliki konsekwensi yang sama untuk semua komunitas dalam sebuah negara. *Kedua*, netralitas tujuan. Negara liberal tak pernah boleh mengutamakan konsep hidup baik tertentu berhadapan dengan pandangan atau ideologi lainnya. Persis itu yang terjadi jika negara didirikan atas dasar ideologi agama tertentu. *Ketiga*, netralitas legitimasi atau pembenaran. Basis legitimasi prinsip-prinsip keadilan tak boleh berpijak pada nilai-nilai etis komunal tertentu, namun bertumpuh pada konsep moral universal dan tak berpihak.

Charles Taylor menamakan prinsip netralitas ini asas laisitas atau *laisizité*. Asas laisitas merupakan jaminan agar negara dapat memperlakukan warganya secara adil, sama dan setara. Laisitas berpijak pada dua prinsip utama yakni prinsip penghormatan (*Achtung*) yang sama terhadap semua dan prinsip kebebasan suara hati. Metode yang harus diterapkan untuk mewujudkan dua prinsip dasar ini adalah pemisahan

²²⁷Bdk. Rainer Forst, "Kommunitarismus und Liberalismus – Stationen einer Debatte", dalam: Axel Honneth (Ed.): *Komunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Campus Verlag: Frankfurt am Main 1993, hlm. 192

antara agama dan negara serta netralitas negara terhadap semua agama dan pandangan hidup baik atau ideologi. Kedua metode ini tidak bersifat kontingen, tapi harus dilaksanakan agar kebebasan suara hati dan prinsip penghormatan yang sama sungguh-sungguh menjadi kenyataan.²²⁸

Sebuah sistem demokrasi mengakui martabat dan nilai moral yang sama untuk semua warganya. Atas dasar ini negara juga menunjukkan penghormatan yang sama untuk semua. Tujuan ini hanya mungkin tercapai jika prinsip pemisahan negara dan agama serta netralitas negara terhadap semua agama dan pandangan-pandangan sekular sungguh diterapkan. Di satu sisi negara tak pernah boleh mengidentifikasi dirinya dengan sebuah agama atau ideologi tertentu jika ia mau menjadi negara untuk semua warga dan mengakui pluralitas gambaran tentang dunia dan pandangan hidup. Karena itu, pemisahan antara negara dan agama merupakan sebuah keniscayaan. Negara harus berdaulat dalam wilayah kewenangan dan kekuasaannya. Andaikan kekuasaan politik terkooptasi oleh agama atau ideologi sekuler tertentu, hal ini membuat sekelompok warga yang tidak termasuk dalam doktrin resmi tersebut menjadi warga kelas dua.

Di sisi lain, prinsip penghormatan yang sama menuntut agar negara bersikap netral terhadap semua agama dan pandangan hidup. Negara tak pernah boleh memberikan prioritas hanya kepada salah satu agama dan merugikan yang lain. Setiap argumentasi yang melegitimasi tindakan negara harus bersifat “laisistis” atau publik. Itu berarti, argumentasi tersebut diturunkan dari semacam premis-premis “moral minimal” politis yang dapat diterima oleh semua warga.

Tentu saja “penghormatan yang sama” untuk semua bukan merupakan tujuan laisitas satu-satunya. Sebab penghormatan

²²⁸Bdk. *Ibid.*, hlm. 30

yang sama dapat juga dijamin oleh negara yang membatasi kebebasan suara hati warganya. Karena itu salah satu tujuan dasar negara *laizite* adalah jaminan kebebasan suara hati setiap warga negara. Negara mengakui kedaulatan setiap person dalam mengambil keputusan sesuai kebebasan nuraninya. Untuk itu negara harus mengambil posisi “agnostik” dalam kaitan dengan pertanyaan seputar penentuan eksistensi manusia.

Asas netralitas dari liberalisme ini merupakan prestasi peradaban umat manusia dan telah berhasil mengatasi konflik antara agama dan ideologi yang melanda masyarakat Eropa. Konsep ini harus diterapkan di Indonesia yang multikultural agar perbedaan dan kebhinekaan tidak menjadi sumber konflik tetapi kekayaan bangsa. Negara yang menganut prinsip netralitas tetap dapat memainkan peran secara politis agar diskursus seputar ideologi, pandangan hidup dan konsep hidup baik merupakan objek tematisasi di ruang publik. Dalam bidang pendidikan dan ilmu pengetahuan negara dapat mengatur sekian agar dominasi pengetahuan instrumental yang menekan dapat dibatasi demi kepentingan kompetensi pandangan hidup.

Negara liberal dapat mengembangkan pengetahuan tentang pelbagai tradisi filsafat dan agama serta kesadaran akan pluralitas persoalan ideologis di sekolah-sekolah dan universitas dan bukan sebaliknya mendepak persoalan ideologis dan agama ke ruang privat irasionalitas. Negara yang dibangun atas semangat multikulturalisme sadar akan pentingnya komunitas-komunitas yang menawarkan dan menjaga orientasi etis-religius serta terlibat dalam kegiatan-kegiatan solidaritas-karitatif. Institusi-institusi komunitarian seperti agama, kelompok adat, dan lain-lain dapat menawarkan diri sebagai forum diskursus tentang pandangan hidup. Dengan memberi penekanan pada politik kebudayaan model ini negara dapat menanggapi secara produktif idealisme komunitarian

tanpa harus berhenti menjadi negara modern.

Dalam seluruh proses diskursus publik seputar pandangan hidup, Pancasila dapat berperan sebagai substansi normatif yang memberikan panduan agar nilai-nilai kehidupan bersama seperti toleransi, kebebasan, persamaan, solidaritas, ketaatan terhadap hukum dan pantang akan kekerasan tetap dijaga dan dipegang teguh. Dengan demikian Pancasila dapat menjadi basis pengakuan dalam masyarakat multikultural agar setiap pribadi, kelompok, pandangan hidup dan agama dapat mewujudkan dirinya secara autentik tanpa harus membahayakan yang lain.

Indonesia adalah sebuah masyarakat yang multikultural. Pengakuan merupakan salah satu sikap etis yang penting dalam menghadapi kebhinekaan dan keberbedaan tersebut. Pengakuan memungkinkan yang lain mengekspresikan dan mengembangkan dirinya secara autentik. Namun pengakuan akan keberbedaan dan keanekaragaman semata tanpa adanya basis substansi moral yang sama belum cukup menjadi landasan kokoh sebuah kehidupan bersama.

Dalam sebuah masyarakat multikultural nilai-nilai komunal perlu ditransformasi menjadi nilai-nilai etika publik agar dapat diterima oleh semua. Pancasila tidak lain dari etika publik tersebut yang telah mengatasi sekat-sekat komunal. Pancasila juga memberikan rambu-rambu normatif apakah nilai-nilai komunal tertentu layak diterima sebagai norma bersama di ruang publik. Dalam dialog terus-menerus dengan nilai-nilai komunal dan global Pancasila menampakkan dinamikanya sebagai identitas bangsa. Sebuah identitas yang selalu terbuka untuk ditafsir kembali. Atau dalam bahasa Jean-Luc Nancy: *Niemals Identität, immer Identifizierungen*- "Tak pernah ada identitas, tapi proses identifikasi".

7.2.4. Multikulturalisme

Mungkin kesulitan filosofis utama sebuah teori politik ialah apakah persoalan-persoalan multikulturalisme dapat membongkar paradigma liberalisme tentang kesetaraan, netralitas dan toleransi ataukah multikulturalisme menjadi jawaban bagi persoalan paradigma liberalisme. Tak dapat dimungkiri, konsep liberal dapat menghadapi dengan baik situasi masyarakat yang berkaitan dengan kesetaraan hak dan distribusi sosioekonomis dalam kondisi budaya homogen. Namun konsep liberal mengalami kesulitan ketika harus berurusan dengan konteks diferensiasi kultural. Jika bahasa, budaya, tradisi dan agama sebuah kelompok dinomorduakan, maka hal ini akan berdampak pada kesejahteraan, pendidikan, pekerjaan individu dan juga perdamaian sosial pada umumnya. Anggota kelompok-kelompok yang didiskriminasi mengalami perlakuan tidak adil di ranah publik, menjalankan pekerjaan kotor dengan pembayaran di bawah standar dan akibatnya terjebak dalam persoalan kriminalitas dan narkoba.

Sejumlah pemikir liberal mungkin berpandangan bahwa politik, hukum, birokrasi dan kehidupan ekonomi tergolong ranah netral secara kultural. Atas dasar ini sejumlah filsuf, di antaranya Will Kymlicka, merancang teori yang melampaui penyediaan kesamaan kesempatan dan mengkompensasi kerugian dan diskriminasi yang dialami kaum minoritas.²²⁹ Sejumlah contoh dapat diangkat di sini. Dalam kasus-kasus mana bahasa kelompok minoritas diperlakukan sama di sekolah-sekolah, perusahaan, kantor pemerintahan atau parlemen? Di satu sisi tampaknya menguntungkan dari segi integrasi jika secara konsekwen mempelajari bahasa negara penerima. Namun di sisi lain perlu dikritisi bahwa anak-anak dari latar belakang keluarga bahasa lain harus berjuang

²²⁹Bdk. Will Kymlicka, *Kewarganegaraan Multikultural*, Jakarta: Pustaka LP3S, 2002

mengejar ketertinggalannya dan orang dewasa dari tradisi bahasa asing jarang menempati posisi sosial yang tinggi. Perayaan kebangsaan dan keagamaan mana saja dari tradisi-tradisi tersebut boleh dirayakan secara publik? Jika kita kurang bijaksana dan sensibel dalam memilih, maka ada bahaya bahwa kelompok tertentu tetap merasa asing dalam masyarakat.

Perlu diperhatikan juga sejumlah praktik tradisional yang hanya bermakna dalam identitas etnis kultural tertentu. Apakah pemotongan hewan dengan alasan religius diizinkan kendati bertentangan dengan konsep hukum liberal tentang perlindungan binatang? Apakah tanda intoleransi jika mewajibkan kelompok Sikh yang berturban untuk mengenakan helm? Kelompok-kelompok apa saja boleh dibebaskan dari kewajiban sekolah, wajib militer dan membayar pajak? Singkatnya, apakah politik antidiskriminasi kaum liberal sudah cukup untuk memerangi diskriminasi kaum minoritas? Ataukah teori-teori liberal keliru menanggapi tuntutan-tuntutan pluralitas kultural? Kapan mulai muncul bahaya diskriminasi mayoritas, satu pengabaian hak-hak anggota masyarakat yang tidak tergolong dalam kelompok minoritas kultural yang dipersoalkan?

Di balik pertanyaan-pertanyaan ini terdapat persoalan filosofis, dalam arti apa dan sejauh mana kelompok minoritas dapat menuntut hak-hak khusus secara kultural. Bagaimanakah kelompok-kelompok yang sangat berbeda secara ideologis dapat hidup bersama? Siapakah pemangku hak-hak minoritas itu? Kebudayaan, kelompok sosial atau individu-individu yang membentuk kelompok-kelompok sosial?

Dalam diskursus tentang multikulturalisme sering muncul konsep seperti hak-hak budaya, hak kolektif, hak kelompok atau hak kaum minoritas.²³⁰ Pandangan teoretis tentang hak-

²³⁰Bdk. *Ibid.*, hlm. 50

hak sering diperdebatkan. Umumnya terdapat anggapan bahwa di satu sisi yang menjadi pemangku hak-hak kolektif ini adalah kebudayaan itu sendiri yakni organisasi representatif yang diakui atau perwakilan kepentingan kelompok minoritas. Namun di sisi lain terdapat juga pandangan yang melihat individu anggota budaya minoritas sebagai pemangku hak-hak tersebut. Untuk menyelesaikan secara rasional persoalan formalisasi hukum guna melindungi hak-hak golongan minoritas, maka perlu diajukan pertanyaan: apakah tujuan pengakuan hak-hak kolektif tersebut? Apakah proses formalisasi bertujuan untuk melindungi individu-individu dalam kebudayaan minoritas atau melindungi identitas kultural dari kelompok-kelompok tertentu atau bahkan melakukan politik cagar budaya agar kebudayaan itu tetap bertahan di masa depan?

Sejumlah penganut multikulturalisme berpandangan bahwa pluralitas kultural *per se* harus mendapat perlindungan khusus. Namun pandangan ini bisa melahirkan sejumlah persoalan mendasar. Benar bahwa tak sedikit orang ingin mengidentifikasi diri dengan budaya asalnya. Mereka memahami diri sebagai bagian dari budaya tersebut dan menginginkan agar tradisinya tetap terpelihara. Namun ada juga individu yang tidak mendefinisikan dirinya dari sudut pandang identitas etnisnya. Mereka tidak mau diikat oleh akar budaya masa lalunya. Tentu saja kelompok pertama menginginkan agar hak-hak kolektifnya dijamin dan terus didorong perkembangannya. Namun hak-hak kelompok kedua untuk membebaskan diri dari ikatan identitas etnis masa lalu juga harus dihormati dan dijamin.

Sejauh kebudayaan-kebudayaan bersifat dinamis dan selalu dihadapkan dengan pengaruh-pengaruh eksternal, maka “jaminan hidup yang tetap” untuk sebuah kebudayaan sulit dibayangkan.²³¹ Hak khusus kebudayaan ketika berhadapan

²³¹Bdk. Otto Gusti Madung, *Politik Diferensiasi*, *op. cit.*, hlm.

dengan tuntutan otonomi individu mungkin dapat diberi pendasarannya bahwa semua kebudayaan besar telah memberikan sumbangan bagi pengembangan kemampuan dan potensi manusiawi. Karena itu hancurnya kebudayaan itu berarti hilangnya sebuah potensi bagi perkembangan kemanusiaan di masa depan. Habermas menyebut praktik perlindungan budaya *per se* dan terlepas dari kepentingan individu sebagai sebuah politik “cagar budaya” (*kulturellen Artenschutz*) yang berlebihan.²³² Jadi bukan bahwa komunitas politis merumuskan tujuan dan kebaikan kolektif yang merupakan persoalan di sini, tetapi bahwa tujuan kolektif tersebut dilihat terlepas dari kepentingan individu yang konkret.

Politik “cagar budaya” ini bertolak dari pemahaman yang keliru tentang budaya dan identitas kolektif. Seolah-olah kebudayaan atau identitas kolektif merupakan sebuah substansi statis. Dalam kenyataan, identitas seseorang selalu merupakan sebuah “identitas naratif” yang sangat kompleks dan ditentun dari pelbagai macam elemen seperti agama, pendidikan, latar belakang keluarga, aliran politis, hobi, relasi sosial, dan lain-lain. Mengkotakkan seseorang pada identitas kolektif yang baku sesungguhnya sebuah proses pemiskinan terhadap kepribadian manusia yang kaya.²³³

7.3. Keadilan Gender

Sebagian besar budaya umat manusia termasuk budaya modern masyarakat Eropa didominasi oleh sistem patriarki. Dalam sistem ini kaum perempuan menempati posisi pinggiran dan sangat rentan terhadap kekerasan dan diskriminasi. Cukup lama perempuan dipandang sebagai individu tanpa hak atau manusia dengan pemangkasan sejumlah hak asasi. Perempuan

²³²Bdk. Jürgen Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1999 (1996), hlm. 239 dst.

²³³Penjelasan ini diperoleh dari hasil diskusi dengan Leo Kleden.

dilarang terlibat dalam dunia politik atau mendirikan organisasi untuk mengadvokasi kepentingannya. Akses kaum perempuan ke lapangan pekerjaan, bidang ekonomi, dunia pendidikan tinggi, ilmu pengetahuan dan seni, rencana hidup tertentu dan kehidupan publik umumnya dipersulit atau bahkan ditutup sama sekali. Ruang gerak perempuan adalah ranah privat, urusan rumah tangga dan keluarga. Dalam masyarakat Jerman misalnya dikenal ungkapan 3K untuk menggambarkan ruang gerak perempuan: *Kinder, Küche, Kirche* – anak, dapur dan gereja. Dalam konstelasi keluarga pun perempuan tak punya kuasa. Mereka tunduk di bawa rezim ayah, suami, saudara laki-laki dan keluarga besar garis laki-laki.

Pengabaian terhadap perempuan terus bergulir hingga dalam masyarakat liberal modern dengan tingkat kualitas demokrasi dan praktik HAM yang sudah baik. Diskriminasi terhadap perempuan tentu saja bukan terjadi pada tataran prinsip kesamaan di hadapan hukum. Sekurang-kurangnya di negara-negara Barat prinsip kesetaraan hukum antara perempuan dan laki-laki sudah dijamin. Ketimpangan muncul dalam dua bidang persoalan. *Pertama*, terdapat ketimpangan cukup dramatis antargender dalam bidang distribusi kesempatan dan sumber daya yang faktis. Dalam dunia kerja jarang sekali perempuan meraih posisi sosial yang paling tinggi kendatipun jumlah perempuan dan laki-laki yang menyelesaikan pendidikan menengah, tinggi dan universitas hampir sama. Bidang kerja khas perempuan seperti bidang pedagogik, sosial atau administratif entah itu sebagai guru TK, perawat atau sekretaris biasanya dipandang lebih rendah dan dibayar lebih kecil dibandingkan dengan dunia kerja laki-laki di bidang pertukangan, teknik dan ekonomi. Pekerjaan yang sama untuk laki-laki dan perempuan masih dibayar dengan standar gaji berbeda. Sulitnya mendapatkan tempat penitipan

anak mempersulit kaum perempuan untuk memadukan keinginan untuk mendapatkan anak dan mengembangkan karier di ruang publik.

Kedua, apa yang dinamakan “seksisme kultural” tampaknya terus bertahan dalam masyarakat liberal modern.²³⁴ Secara umum seksisme kultural ini tampak dalam dominasi norma-norma bercorak patriarki. Dengan bercermin pada tolok ukur patriarki ini perempuan sering dianggap kurang mampu atau devian. Akibatnya, perempuan selalu berada dalam bahaya menjadi korban pemerkosaan dan pelecehan seksual. Dampak lainnya perempuan selalu berada dalam ancaman kekerasan dalam rumah tangga (KDRT), bertahannya aspek-aspek diskriminatif di ranah publik yang disebarluaskan oleh media massa, eksklusi kaum perempuan dari ranah-ranah tertentu dalam kehidupan publik seperti dari gereja dan bidang militer.

Sejumlah pakar berpandangan bahwa sejarah pengabaian, diskriminasi dan marginalisasi kaum perempuan berakar pada fakta ketidaksetaraan hukum antara laki-laki dan perempuan. Posisi atau pandangan yang berorientasi pada hak-hak dasar disebut feminisme liberal. Titik awal sejarah feminisme liberal dirumuskan oleh Mary Wollstonecraft dalam bukunya berjudul *A Vindication of the Rights of Women – Sebuah Pembelaan Hak-Hak Perempuan* (1792). Wollstonecraft menolak prasangka bahwa perempuan adalah makhluk yang emosional dan irasional. Perempuan dan laki-laki harus dipandang sebagai makhluk rasional dalam arti yang sama dan karena itu harus dipandang sebagai pemangku hak dan kewajiban moral dan politik yang sama pula. Dengan itu Wollstonecraft berpolemik menentang praksis sosial yang mengeksklusi kaum perempuan dari formasi akal budi dan karakternya dan yang memandang

²³⁴Bdk. Nancy Fraser, *Die halbierte Gerechtigkeit. Schlüsselbegriffe des postindustriellen Sozialstaats*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001, hlm. 41

perempuan secara kodrati lebih rendah lantaran irasionalitas dan kedangkalannya.

Ia juga berargumentasi menentang konsep pedagogi Rousseau yang dianggap diskriminatif terhadap kaum perempuan. Wollstonecraft mengkritik posisi sejumlah filsuf pencerahan dan pejuang revolusi politik yang menempatkan perempuan secara kodrati lebih rendah dari laki-laki dan karena itu memahami HAM sebagai hak-hak asasi kaum lelaki. Prestasi teoretis dan politis Wollstonecraft dapat dirumuskan dalam dua poin. *Pertama*, ia menuntut kesetaraan hak antara laki-laki dan perempuan atas dasar prinsip universalisme akal budi manusia. *Kedua*, Wollstonecraft mendemitologisasi atau mendekonstruksi pandangan tentang “kodrat perempuan” sebagai sebuah konstruksi sosial. Akan tetapi pembagian peran tradisional perempuan di ruang privat atau ranah rumah tangga tetap tidak dipersoalkan oleh Wollstonecraft. Bahkan peran tradisional ini dijadikannya sebagai salah satu argumen untuk meningkatkan standar pendidikan kaum perempuan agar mereka lebih baik lagi menjalankan kewajiban-kewajibannya dalam rumah tangga.

Beberapa kemajuan teoretis dalam feminisme liberal dikembangkan oleh John Stuart Mill dalam karyanya berjudul *The Subjection of Women* (1869). Buku ini ditulisnya bersama istrinya Harriet Taylor. Kritik dalam karya ini diarahkan secara khusus kepada institusi perkawinan yang dipandang sebagai bentuk perbudakan. Relasi antargender dalam perkawinan ditandai dengan hubungan antara tuan dan hamba, di mana tuntutan untuk taat, setia dan tabah bercampur baur dengan harapan akan cinta dan hasrat. Menurut Mill, metode pembinaan anak-anak gadis bertanggung jawab atas kelanggengan institusi perkawinan di mana identitas mereka dibentuk lewat ancaman, iming-iming manipulatif dan pembentukan kondisi-kondisi

tertentu. Model pendidikan ini menanamkan kesediaan dalam diri perempuan untuk memenuhi segala tuntutan sosial yang dialamatkan kepada mereka. Seperti Wollstonecraft, Mill pun menolak pandangan tentang kodrat perempuan yang ada di balik semua tuntutan tersebut. Mill menolak adanya identitas perempuan yang secara substansial berbeda dari identitas laki-laki.

Mill menarik beberapa konsekuensi substansial dari analisis gendernya. Jika institusi perkawinan mau dipertahankan, maka perempuan harus dilengkapi dengan hak untuk memilih secara bebas tugas dalam rumah tangga. Hak atas penentuan pasangan hidup dapat membongkar praktik penentuan pasangan oleh keluarga besar dan juga mengimplikasikan kemungkinan untuk cerai. Mill juga menuntut agar hak-hak kaum perempuan atas pribadinya, anak dan milik diakui. Perempuan harus memiliki akses yang sama dengan laki-laki terhadap pasar kerja. Mill juga mempersoalkan pembagian kerja tradisional antara laki-laki dan perempuan. Mill menjanjikan bahwa kesetaraan sosial antara laki-laki dan perempuan akan menciptakan sebuah kemajuan moral secara substansial bagi masyarakat.

Dalam sejarah feminisme teoretis terdapat sejumlah usaha untuk menafsirkan posisi sosial kaum perempuan yang termarginalkan dalam horison teori besar pendindasan sosial dan ekonomis. Contoh klasik teori ini adalah karya yang ditulis oleh Clara Zetkins berjudul *Die Arbeiterinnen- und Frauenfrage der Gegenwart* (1889). Seperti sudah dijelaskan, feminisme liberal menggunakan sebuah paradigma teori politik yang menekankan kebebasan dan kesetaraan sebagai ideal normatif yang menjamin kepentingan individual dan melihat negara sebagai institusi netral yang membatasi diri pada beberapa tugas pokok. Sementara itu feminisme sosialis atau komunis memberikan beberapa aksentuasi sosial revolusioner. Zetkin menginterpretasi fenomena marginalisasi kaum perempuan

dalam kaca mata konsep pertarungan antara kelas Marxian. Menurutnya, para buruh perempuan berada di bawah penindasan dan pemerasan ganda yakni sebagai perempuan dan proletariat. Analisis Zetkin dari perspektif gerakan buruh memberi dampak bahwa diskursus perempuan secara sadar diarahkan pada persoalan industrial. Dengan demikian kondisi perempuan sebagai anggota masyarakat sipil dan yang bekerja di luar sektor industri tidak direfleksikan.

Zetkin mengemukakan diagnosis tentang situasi zamannya dan beberapa tuntutan politis. Dalam masyarakat klas kapitalis, demikian Zetkin, telah terbentuk *modus* baru penindasan terhadap perempuan. Perempuan tidak lagi dipasung oleh pekerjaan rumah tangga dan urusan ranah privat keluarga, tetapi secara setara bersama kaum lelaki membentuk kelompok proletariat industrial. Kendatipun pemerasan oleh sistem kapitalisme tetap melecehkan martabat perempuan, perkembangan ini tetap dipandang sebagai kemajuan emansipatoris yang membebaskan perempuan dari belenggu pekerjaan rumah tangga dan ketergantungan sektor ekonomi dari suami.

Zetkin mengartikulasikan kontradiksi antara pengakuan sosial terhadap perempuan sebagai buruh dan posisinya tanpa hak-hak politik. Karena itu ia menuntut agar hak-hak politik perempuan dipenuhi seperti halnya hak kaum lelaki. Menurut analisis Zetkin, perkembangan industri merupakan faktor penting yang telah membuka jalan menuju kesetaraan gender. Guna mengakhiri pembagian peran tradisional dan memungkinkan kaum perempuan berpartisipasi di ranah publik, maka Zetkin menuntut proses sosialisasi tugas-tugas pendidikan. Lewat cara ini Zetkin beralih secara radikal dari gambaran ideal kerja rumah tangga, keibuan dan pendidikan anak yang harus dilakukan kaum perempuan. Clara Zetkin sering dikritik bahwa dalam teorinya ia mengabaikan sisi kelam

penindasan kaum perempuan oleh buruh laki-laki, gerakan buruh dan negara-negara sosialis atau komunis.

Gerakan perempuan pada tahun 1960-an yang dikenal dengan gerakan feminisme emansipatoris membawa nuansa baru dalam pembentukan teori gender. Dalam gerakan ini tradisi paradigma liberal diteruskan dalam perjuangan untuk kesetaraan hukum, memperluas akses bagi kaum perempuan untuk terlibat dalam semua ranah sosial dan otonomi atau hak menentukan diri dalam hidup perkawinan dan keluarga. Negara secara proaktif mengembangkan politik kesetaraan. Contoh paling kasat mata ialah adanya kebijakan afirmatif (*affirmative actions*) dengan tujuan meningkatkan partisipasi perempuan dalam posisi-posisi sosial yang penting. Kebijakan afirmatif adalah politik intervensi negara untuk mengkompensasi ketaksetaraan kesempatan yang dialami kaum perempuan. Contohnya, di Indonesia negara memberikan quota 30 % bagi kaum perempuan untuk mencadi bakal calon anggota legislatif.

Yang membedakan feminisme emansipatoris dari paradigma-paradigma feminis sebelumnya ialah kategori analisis yang dipakai. Feminisme emansipatoris menggunakan kategori “patriarki” sebagai pisau analisis dalam membedah soal diskriminasi dan marginalisasi kaum perempuan. Metode analisis ini mampu menguak jaringan penindasan substansial dan menyeluruh yang menimpa kaum perempuan. Dengan demikian diskriminasi dan marginalisasi kaum perempuan tidak lagi dipandang sebagai fenomena khusus di samping bentuk-bentuk pengabaian lainnya secara sosioekonomis. Jaringan penindasan ini berakar pada penilaian sosial generel tentang perempuan sebagai masyarakat kelas dua dan sebagai golongan bukan laki-laki.²³⁵

²³⁵Bdk. Susan Okin, *Women in Western Political Thought*, Princeton: University Press Group Ltd, 1979

Salah satu catatan kritis penting yang diusung kaum feminis emansipatoris diarahkan kepada distingsi liberal antara ranah privat familiar (ruang cinta, saling percaya, intimitas, solidaritas dan empati) dan ruang publik (politik, ekonomi, prestasi, persaingan dan keberhasilan). Ruang privat dipandang sebagai ranah eksklusif, bebas dari kontrol publik, sfer tanpa intervensi hukum dan campur tangan negara. Perempuan secara kodrati bergerak di ranah privat dengan pekerjaan-pekerjaan yang tidak menuntut banyak, mudah, sederhana, tapi kotor. Sebagaimana secara tradisional perempuan dipasung di ruang privat dan dijauhkan dari kehidupan publik, filsafat politik pun mengarahkan analisisnya ke arah ranah publik dan menganggap ranah privat sebagai apolitis. Sebagai protes atas filsafat politik bias gender ini, para feminis menggaungkan slogan ini: *Das Private ist das Politische* – “Yang privat adalah yang politis”. Slogan ini membongkar mitos fiksasi perempuan di ranah keluarga dan melawan degradasi identitas perempuan.²³⁶ Hal ini menjadi salah satu penyebab berkembangnya diskriminasi kaum perempuan dalam tradisi pemikiran politik Barat.

Topik penting lain dalam feminisme emansipatoris diungkapkan dalam bentuk kritik terhadap bentuk-bentuk rasionalitas maskulin di mana tergolong pula pandangan moral dan politik tentang keadilan, netralitas dan universalisme. Paradigma objektivitas dalam ilmu pengetahuan dan filsafat diinterpretasi dari perspektif feminisme sebagai peminggiran dan pelecehan cara pandang perempuan yang genuin. Untuk mencapai bentuk etika dan filsafat politik yang dirumuskan dari sudut pandang feminisme, perlu diberikan penekanan pada konteks fenomena-fenomena moral dan politik. Dengan kepekaannya terhadap konteks, feminisme emansipatoris

²³⁶Bdk. Susan Okin, “Gender, the Public and the Private”, in: David Held (Hrsg.), *Political Theory Today*, Cambridge/Oxford: University Press 1991, 67-90

mendekatkan diri kepada komunitarisme dan etika kebajikan Aristotelian. Sebuah paradigma dasar dan yang membuka horison berpikir tampak ketika sudut pandang perempuan diungkapkan dalam etika kehendak baik, etika empati dan etika *care*.²³⁷

Dalam diskursus kontemporer konsep feminisme semakin kerap digantikan dengan terminus *gender studies* yang mencakupi dua jenis kelamin dan memungkinkan tematisasi komprehensif tentang kedua jenis kelamin manusia. Berbeda dengan *sex* sebagai kategori biologis, gender mengungkapkan keseluruhan pandangan dan interpretasi kultural yang dihubungkan dengan dikotomi antara pria dan wanita. Dalam perdebatan gender kontemporer para penganut feminisme generasi tua dinilai terjebak dalam esensialisme yang mempertahankan stereotip jenis kelamin tradisional pria dan wanita.

Konsep *gender studies* sebaliknya menganjurkan sebuah dekonstruksi pandangan budaya secara keseluruhan dengan tujuan penghapusan dan pluralisasi. Para feminis di sini memberikan penekanan pada ideologi-ideologi, interpretasi, klise, stereotip yang berhubungan dengan identitas jenis kelamin. Keperiaan dan kewanitaan dalam diskursus gender berlaku sebagai konstruksi budaya dan status sosial yang diberikan.²³⁸

²³⁷Bdk. Carol Gilligan, *Die andere Stimme. Lebenskonflikte und Moral der Frau*, München: Piper Verlag 1988

²³⁸Bdk. Judith Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991

Bab VIII

Nationstate, Demokrasi dan Globalisasi

Pada tahun 1992 Francis Fukuyama menulis buku berjudul *The End of History*. Buku ini diinspirasi antara lain oleh peta politik global yang ditandai dengan runtuhnya rezim komunis di Eropa Timur dan berakhirnya pertarungan antara Blok Barat dan Blok Timur. Menurut Fukuyama, masyarakat sipil dan demokrasi merupakan pilihan satu-satunya dalam mengembangkan peradaban umat manusia pasca kehancuran ideologi komunis. Demokrasi liberal tak membiarkan alternatif ideologi politik lainnya tampil ke pentas politik global.

Pengakuan manusia sebagai manusia yang digaungkan sejak Revolusi Prancis dan Revolusi Amerika dua ratus tahun silam dan yang terus diwujudkan secara global tampaknya sudah menjadi kenyataan politis di banyak negara. Apakah masih ada pekerjaan rumah lain yang harus diselesaikan selain menyempurnakan apa yang sudah diawali 200 tahun silam itu?

Keyakinan bahwa seluruh umat manusia hidup dalam satu dunia tanpa pengkotak-kotakan melahirkan sejumlah teori globalisasi yang digerakkan oleh beberapa perubahan dalam bidang ekonomi. Semakin banyak perusahaan multinasional, pasar uang dan devisa yang beroperasi tanpa ikatan waktu dan tempat. Arus perdagangan dan komunikasi terjadi di seluruh

dunia dan tak mengenal waktu. *Nationstate* yang merupakan konstruksi abad modern tampaknya tak mampu lagi mengikuti perkembangan baru ini. Semakin banyak organisasi transnasional bermunculan.²³⁹ Tak sedikit pula aktor non-negara yang ikut menentukan arah politik global. Apakah akan lahir sebuah politik atau pemerintahan *beyond the nationstate*? Jika ada, apakah pemerintahan tersebut akan dijalankan secara demokratis?

Demokrasi bermula di Yunani dalam ruang lingkup kecil bernama *polis*. Lalu pada masa revolusi Prancis dan revolusi Amerika Serikat berkembang menjadi besar dalam bentuk republik representatif negara bangsa. Republik kecil dan homogen zaman Yunan Kuno berubah menjadi republik plural dan besar pada abad modern. Pertanyaan sekarang muncul, apakah akan lahir sebuah demokrasi global pada tahapan perkembangan sejarah berikutnya?

Banyak orang yakin bahwa demokrasi mungkin diwujudkan pada tataran global. Namun sesungguhnya demokrasi dan keluasan merupakan dua konsep yang berseberangan.²⁴⁰ Biasanya semakin luas sebuah wilayah, semakin sulit untuk ditata dan diperintah secara demokratis. Semakin banyak jumlah warga, semakin rendah kesempatan untuk berpartisipasi dan mengemukakan pendapat. Semakin pupsa ragam bahasa, budaya, dan ideologi, semakin rendah pula tingkat homogenitas sosial. Sementara itu demokrasi membutuhkan homogenitas sosial untuk formasi kehendak demokratis. Maka, bangunan politis global dapat mengambil bentuk imperium, wilayah yang ditata secara hegemonial, expertokrasi dan birokrasi despotik.

²³⁹Bdk. Henning Ottmann, *Geschichte des politischen Denkens*, Bd. 4/2, *op. cit.*, hlm. 379

²⁴⁰Bdk. *Ibid.*, hlm. 380

Tetapi sesungguhnya penilaian terhadap fenomena ini bervariasi, sangat bergantung pada teori globalisasi yang dianut. Tak ada pemahaman tunggal tentang globalisasi. Bahkan terdapat pendapat berbeda tentang abad mulainya proses globalisasi. Wallstein berpandangan bahwa globalisasi sudah muncul pada abad ke-15, sementara itu Robertson melihat abad ke-19 sebagai abad kelahiran proses globalisasi. Sejumlah ahli lain melihat proses globalisasi sebagai fenomena khas akhir abad ke-20. Berapa banyak elemen baru yang muncul dalam proses tersebut, masih diperdebatkan. Apakah globalisasi melahirkan tendensi homogenisasi kultural atau pluralisasi, juga tetap kontroversial.

Dalam konsep globalisasi terdapat kata “globe”. Abad modern lahir bersamaan dengan diciptakannya globe pertama. Globe dipahami pada awal abad modern sebagai model di mana titik-titik penting di bumi ini dikuasai berdasarkan prinsip keterjangkauan dan pemerasan.²⁴¹ Dewasa ini globalisasi dapat juga dipahamai sebagai keterjangkauan dan penguasaan sumber alam. Dengan demikian dapat dirumuskan titik temu antara globe dan globalisasi. Akan tetapi terdapat perbedaan mendasar antara keduanya. Globe menawarkan kemungkinan menampilkan dunia secara tiga dimensional dan tanpa pemalsuan, tanpa pemalsuan sudut pandang dan tanpa skala seperti terdapat di atas peta. Sementara teori-teori globalisasi lebih mirip peta ketimbang globe. Teori globalisasi harus memperhitungkan pergeseran fakta atau bahkan pemalsuan. Teori globalisasi tak mungkin menangkap keunikan wilayah-wilayah di muka bumi.

Tatapan global beranjak dari dunia tanpa *locus*, di mana tempat yang satu sama dengan yang lainnya. Tilikan global

²⁴¹Bdk. Peter Sloterdijk, “Neuzeit- Tatzeit- Kunstzeit”, dalam: H. Klotz (Hrsg.), *Die zweite Moderne. Eine Diagnose der Gegenwart*, München: C.H. Beck Verlag, 1996, hlm. 45

menatap dunia dari luar, seolah-olah manusia tidak berpijak di atas dunia konkret ini. Ia menatap dunia ibarat seorang astronaut mengamati bumi dari pesawat ruang angkasa. Akan tetapi seseorang yang tidak sedang terbang bersama pesawat ruang angkasa, memiliki titik pijak di atas globus, sebuah *locus* atau tempat tinggal yang oleh para pemikir Yunani Kuno disebut dengan *ethos*. Dunia menampilkan puspa wajah, bergantung pada sudut pandang.²⁴² Sejumlah teori globalisasi tak lebih dari ideologi cadar penutup titik pijak tersebut (*Ideologien der Standortverschleierung*). Teori-teori tersebut beranggapan mampu membidik dunia dari sudut pandang objektif, dari sebuah *non-locus*.

Kenyataannya, globalisasi tak lebih dari westernisasi. Globalisasi menciptakan kelompok pemenang dan kalah. Jurang tersebut juga ditemukan dalam satu masyarakat ketika terjadi konsentrasi kapital pada sejumlah kecil aktor bisnis. Ekstrim lain tampak ketika seluruh benua (Benua Afrika) terperangkap dalam kelompok korban globalisasi.²⁴³ Segala hal dapat diglobalisasi, bukan cuma faham hak-hak asasi manusia dan komunikasi, tapi juga perdagangan narkoba, prostitusi dan terorisme. Tak ada alasan cukup untuk menghubungkan globalisasi hanya dengan harapan dan pengalaman menggembirakan. Setiap hari dapat disaksikan bagaimana pasar finansial global mengendalikan ruang gerak negara bangsa dan *welfare state*. Akan tetapi pelepasan kendali pasar bebas ini sesungguhnya merupakan hasil keputusan politik juga. Kondisi kekinian yang tengah dialami bukan sebuah hukum alam, karena itu kita punya harapan untuk berharap agar situasi tersebut dapat diubah jika ada kemauan.

²⁴²Bdk. D. A. Fuchs/Fr. Kratochwil (Hrsg.), *Transformative Change and Global Order*, Münster, 2002

²⁴³Bdk. J. A. Scholte, *Globalization: A Critical Introduction*, Houndsmills/Basingstoke, 2000

Sebagai jawaban atas persoalan globalisasi telah dirancang empat model politik dalam wacana yakni negara dunai (*Weltstaat*), republik global (*Weltrepublik*), *global democracy* dan *global governance*.

8.1. Negara Dunia (*Weltstaat*)

Pada tahun 1934-1961 Arnold Toynbee²⁴⁴ menulis 12 jilid *A Study of History*. Buku ini berbicara tentang sejarah universal yang akhirnya bermuara pada visi tentang sebuah negara dunia atau negara universal. Negara universal ini menciptakan perdamaian, menghindari terjadinya perang antara wilayah di bawahnya. Pembentukan negara universal juga merupakan akhir dari sebuah kebudayaan seperti dibuktikan Toynbee lewat 15 macam peradaban.

Jika akhir dari kebudayaan itu tiba, para elite yang kreatif pun hanya punya kepentingan untuk mempertahankan kekuasaannya. Mereka tidak berminat terhadap persoalan-persoalan baru yang muncul. Maka perubahan sosial terjadi seperti nasib tanpa kendali manusia. Kerajaan-kerajaan muncul dan musnah silih berganti. Pada masa perang dingin Toynbee berharap agar sebuah negara universal muncul. Negara universal itu diharapkan mampu menghindari terjadinya peperangan. Namun di sisi lain ia juga yakin bahwa sebuah organisasi politik saja tak mampu mendirikan sebuah pemerintahan dunia. Ancaman bom nuklir meyakinkan umat manusia untuk memiliki sebuah negara universal. Namun di manakah kesatuan kultural atau intelektual yang menjadi basis

²⁴⁴Dikenal sebagai penulis 12 jilid sejarah universal dalam karya berjudul *A Study of History* (1934-1961) yang kemudian diedit kembali oleh Somervell dalam edisi yang lebih ringkas. Toynbee pernah menjadi peserta Konferensi Perdamaian Versaille, profesor bahasa Yunani Modern dan Sejarah Byzantin di *King's College*, London. Di samping itu mengajar sejarah internasional pada LSE (London) dan menjadi direktur *Royal Institute for International Affairs* pada tahun 1929-1956.

dari aturan bersama? Toynbee mengharapkan kesatuan budaya itu dari satu agama universal di mana Kekristenan, Islam, Hinduisme dan Buddhisme Mahayana melebur menjadi satu. Negara universal kendati merupakan simbol dari sebuah akhir, dapat juga berperan penting dalam membentuk agama universal.²⁴⁵

Pada jilid-jilid awal buku sejarah universal Toynbee membahas Katolisisme secara sangat positif. Pada jilid-jilid terakhir ia berbicara tentang Hinduisme. Yudaisme dibahasnya dengan sangat kritis dan dinilai sebagai sisa-sisa fosil kebudayaan Suriah. Namun sesungguhnya Toynbee tidak memahami ajaran masing-masing agama itu dengan baik. Pengetahuannya tentang agama tak lebih dari mistik privat yang diperolehnya ketika masa kanak-kanak.

Tak banyak ilmuwan yang bicara tentang pemikiran Toynbee dewasa ini. Namun ia telah menulis sesuatu yang sangat penting yang tidak mendapat perhatian dari para pemikir teori globalisasi yakni sebuah sejarah universal. Sejarah universal tidak berorientasi pada negara dan bangsa, tapi pada peradaban.²⁴⁶ Toynbee meninggalkan berhalwa nasionalisme dan menggantikan penulisan sejarah bangsa dengan sebuah sejarah peradaban. Jika orang mau berargumentasi dengan tiga langka dari polis – imperium – negara bangsa atau dari polis – demokrasi – republik modern – demokrasi global, maka seharusnya digunakan paradigma sejarah peradaban. Seharusnya dibuat perbandingan antara peradaban seperti yang dilakukan oleh Toynbee. Apakah setiap peradaban selalu mulai dengan sistem feodal? Apakah peradaban itu berkembang menjadi imperium, lalu hancur? Apakah pada akhir dari perkembangan itu akan berkuasa otoritas uang serta

²⁴⁵Bdk. Henning Ottman, *Geschichte*, Bd. 4/2, *op. cit.*, hlm. 382

²⁴⁶Bdk. *Ibid.*

pertarungan antara uang dan kaiser seperti diramalkan oleh Oswald Spengler?²⁴⁷

Dari Toynbee kita dapat belajar bahwa kesatuan politis global mengandaikan adanya kesatuan dunia secara kultural atau intelektual. Untuk Toynbee agama-agama besar atau menurut Jaspers para filsuf besar merupakan “loncatan dalam kesadaran kemanusiaan”. Baik Toynbee maupun Jaspers melihat persoalan bahwa tanpa basis spiritual atau kultural bersama sebuah tatanan politis global tak mampu bertahan.

Namun di manakah basis kultural atau intelektual kolektif itu dapat ditemukan? Refleksi filosofis para filsuf besar seperti dianjurkan Jaspers tampaknya terlalu elitis untuk memberi pendasaran bagi kesadaran kemanusiaan secara kolektif. Sementara itu sebuah agama universal dalam pengertian Toynbee tak lebih dari konstruksi yang pasti tak akan bertahan hidup. Sebuah kebudayaan global yang seragam akan berarti kematian bagi kebhinekaan di dalamnya bangsa-bangsa hidup. Jadi sebuah kesatuan dunia secara intelektual atau spiritual tak lebih dari sebuah mimpi tanpa pijakan realitas.²⁴⁸

Secara genealogis dapat dikatakan bahwa ide tentang negara dunia merupakan salah satu model rancangan perdamaian yang sudah muncul sejak zaman *Renaissance*. Akan tetapi rancangan perdamaian abad pencerahan agak berbeda dari konsep negara dunia dalam dua hal. Proyek perdamaian yang dimaksudkan oleh Kant dan para pemikir pencerahan lainnya tidak dipikirkan untuk seluruh dunia tapi hanya untuk konteks benua Eropa. Di samping itu Kant dan rekan-rekannya berpikir tentang perserikatan bangsa-bangsa

²⁴⁷Bdk. Henning Ottmann, *Geschichte des politischen Denkens. Das 20. Jahrhundert: Der Totalitarismus und seine Überwindung*, Bd. 4/1, Stuttgart/Weimar: Verlag J.B. Metzler, 2010, hlm. 166

²⁴⁸Bdk. Henning Ottmann, *Geschichte des politischen Denkens*, Bd. 4/2, *op. cit.*, hlm. 383

(*Völkerbund*) dan bukannya federasi negara-negara. Kant berpandangan bahwa negara dunia cenderung terperosok ke dalam bahaya despotisme. Di samping itu, menurut Kant, bangsa-bangsa tidak akan menghendaki sebuah negara dunia. Para bangsa akan mempertahankan soberenitas dan otonomi politisnya.

Di sini kita menjumpai paradoks *pertama* ide-ide tentang tatanan global. Andaikata sebuah institusi kekuasaan global tidak dibangun, maka kekuasaan akan berada pada masing-masing negara. Dan negara-negara tersebut akan bersikap memihak, dan sangat bergantung pada konstelasi kekuasaan yang terjalin antara negara-negara tersebut. Akan tetapi jika institusi kekuasaan global dibentuk, maka di balik hukum itu akan terdapat sebuah kekuasaan pemberi sanksi yang otonom. Hal ini juga berarti akhir dari hak penentuan diri bagi bangsa-bangsa.

Bagaimanakah proses munculnya negara global tersebut? Untuk memberikan pendasaran atas ide tentang perserikatan bangsa-bangsa (*Völkerbund*), Kant berpijak pada asumsi metafisis tentang maksud alam (*Naturabsicht*) yang membawa manusia kepada kebudayaan dan republik yang menata hukum. Sebuah tanda atau simbol sejarah yang seharusnya menjamin kemajuan. Konsep Kantian ini merupakan sebuah teodise sekuler, sebuah sekularisasi dari *providentia dei* tanpa pijakan empiris. Pertanyaannya, apakah dewasa ini kita masih boleh berpijak pada teleologi sejarah tunggal tersebut? Setelah bencana kemanusiaan abad ke-20, simbol sejarah macam mana yang menjamin kemajuan?

Pandangan dominan dewasa ini tentang proses munculnya negara dunia atau tatanan global ialah konsensus sebagai hasil dari sebuah kompromi. Dunia dipandang sebagai sebuah

struktur harmonis, apolitis yang ditata secara teknokratis.²⁴⁹ Jalan melalui adikuasa atau hegemoni tidak didiskusikan secara serius. Itu berarti awal dari akhir bagi aspirasi-aspirasi demokratis. Tetapi apakah dalam sistem ini kompromi atau perdebatan masih mungkin? Sesungguhnya tidak mungkin sebab adikuasa tidak membutuhkan negara dunia. Adikuasa dapat menjamin kekuasaannya dengan kekuatan sendiri. Dia tidak membutuhkan negara yang dapat memangkas sebagian kompetensinya. Para penguasa absolut hanya membutuhkan negara-negara lain dan mau berkompromi jika ada ancaman global seperti bahaya bom nuklir atau bencana ekologis yang dapat menghancurkan seluruh dunia.

Apakah negara dunia dapat menjamin perdamaian dunia? Jawabannya tidak. Seperti setiap negara, negara dunia dapat juga jatuh ke dalam perang saudara, dan perang saudara ini akan berubah menjadi perang dunia. Dan semua yang terlibat perang akan menamakannya perang atas nama kemanusiaan. Di sini lahir *paradoks kedua* dari visi tentang tatanan global. Persekutuan global yang seharusnya menciptakan perdamaian global akhirnya memprovokasi satu bentuk ekstrem dari eksklusi. Barangsiapa tidak mendukung tatanan global akan terjerembab keluar dari dunia dan dari kemanusiaan. Dalam hukum para bangsa (*Völkerrecht*), universalisme berakhir pada hilangnya status *iustus hostis*. Hal ini sudah diendus oleh Immanuel Kant²⁵⁰ dan juga tampak pada abad ke-20 dalam kenyataan kriminalisasi musuh. Konsep kemanusiaan tidak pernah bersifat netral kalau masuk ke ranah politik. Sebagaimana setiap konsep politik, faham kemanusiaan dapat mengkonstruksikan lawannya. Lawan kemanusiaan adalah

²⁴⁹Bdk. *Ibid.*, hlm. 384

²⁵⁰Bdk. Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten: Erster Teil. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* (1797), hg. von Hans Ebeling, Stuttgart: Reclam Verlag, 1990, \$60, hlm. 214

antikemanusiaan, yakni mereka yang hidup di luar tatanan kemanusiaan.²⁵¹ Itulah para teroris, perampok, orang-orang kafir yang dinilai sebagai musuh kemanusiaan atau *hostes generis humani*. Karena hidup di luar tatanan kemanusiaan, maka mereka boleh diperlakukan tanpa pertimbangan nilai-nilai kemanusiaan. Dalam negara global kategori ini akan mencakup semua yang tergolong dalam musuh tatanan global. Di sini muncul persoalan mendasar tentang formasi konsep politik. Konsep-konsep seperti “negara dunia” tidak membiarkan ruang bagi yang lain. Konsep ini menuntut sebuah kekuasaan monolitik dan menolak segala bentuk relasi. Konsep-konsep bersifat absolut selalu berbahaya, sebab mereka melihat yang lain sebagai *negatio* kontradiktoris.

8.2. Republik Global (*Weltrepublik*)

Pandangan kontemporer tentang republik global diperkenalkan oleh Otfried Höffe.²⁵² Ia mengembangkan konsep Kantian tentang persekutuan para bangsa (*Völkerbund*) ke arah republik global.²⁵³ Ketimbang persekutuan para bangsa (*Völkerbund*), republik global lebih berpeluang untuk membangun sebuah institusi global. Hukum dan perdamaian tidak lagi tak berdaya seperti pada Kant. Ide republik global mendekati tatanan global yang ada. Ia tidak menolak keberadaan *nationstate*. Republik global adalah sebuah “negara

²⁵¹Bdk. *Ibid*.

²⁵²Höffe (1943) adalah salah seorang filsuf Jerman terkemuka, sekarang mengajar di Universitas Tübingen. Dalam karya utamanya *Politische Gerechtigkeit* (1987) ia berpolemik menentang positivisme hukum dan anarkisme. Coba membangun sintesis atas pemikiran Aristoteles dan Kant, namun Höffe lebih memberi penekanan pada Kant. Ia merancang konsep tentang republik global yang bersifat komplementer dan subsidier.

²⁵³Tema *Weltrepublik* diuraikan oleh Otfried Höffe dalam dua karyanya yakni *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung* (2002) dan *Wirtschaftsbürger. Staatsbürger. Weltbürger. Politische Ethik im Zeitalter der Globalisierung* (2004)

sekunder” yang bersifat komplementer terhadap negara-negara bangsa. Republik global merupakan sebuah negara minimalis yang bersifat federal dan subsidier. Ia memastikan pelaksanaan hak-hak asasi manusia dan perdamaian global, menjamin standar-standar minimum sosial dan ekologis.

Di balik ide republik global terdapat filsafat sejarah Kantian. Sejalan dengan tiga refleksi sejarah Kant (kemajuan, kemunduruan, silih berganti antara tumbuh dan mati), Höffe yakin mampu memberikan pendasaran atas kemajuan sejarah dalam sejarah dunia.²⁵⁴ Hal ini menuntut konstruksi sebuah tatanan hukum global sebagai tahapan sejarah terakhir. Sebuah *soft world legislation, soft world republik* dan masyarakat sipil global sedang muncul ke panggung sejarah dunia kontemporer.²⁵⁵ Manusia tidak mungkin menginginkan sebuah sejarah kehancuran. Hanya asumsi tentang kemajuan dapat memberikan makna bagi sejarah. Höffe mengakui secara terbuka bahwa filsafat sejarah dari Lessing hingga Kant dan Hegel berfungsi sebagai model hiburan sekuler.

Ide tentang republik global dipandang lebih realistis ketimbang visi negara dunia. Namun satu hal tetap kabur sebab tidak dijelaskan yakni bagaimana proses terbentuknya republik global tersebut. Apakah republik global hanya terdiri dari negara-negara yang ditata secara demokratis (*wellordered states*)? Ataukah republik global tersebut seperti lembaga PBB menerima semua negara sebagai anggota, entah demokratis atau diktatur? Pertanyaan juga dapat diajukan, mengapa sebuah kekuasaan absolut berkepentingan untuk mendukung sebuah republik global? Bahwa negara bangsa akan terus eksis, maka pandangan yang realistis melahirkan pertanyaan, bagaimana

²⁵⁴Bdk. Otfried Höffe, *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, München: Verlag C.H. Beck, 2002, hlm. 257

²⁵⁵Bdk. Otfried Höffe, *Wirtschaftsbürger. Staatsbürger. Weltbürger. op. cit.*, hlm. 166 dst

mungkin prinsip kedaulatan rakyat dapat kompatibel dengan institusi kekuasaan global? Apakah republik global memiliki kompetensi penuh? Jika tidak, maka dengan kekuasaan mana ia dapat memaksakan pelaksanaan hukum? Ataukah republik global bergantung pada sebuah negara adikuasa dominan? Jika tidak, bagaimana dia dapat menjinakkan kekuasaan-kekuasaan yang ada? Pemerintahan ganda oleh negara bangsa dan republik global memunculkan problem kekuasaan atau dikenal juga dengan paradoks nomor *tiga*. Kekuasaan yang dikumpulkan oleh republik global seharusnya lebih besar dari konsentrasi atau koalisi kekuasaan-kekuasaan lain. Dari manakah republik global mengambil konsentrasi kekuasaan tersebut? Kekuasaan model ini tak mungkin terwujud.

Republik global harus ditata sebagai sebuah negara hukum global. Basisnya adalah faham hak-hak asasi manusia. Höffe coba memberikan pendasaran atas konsep HAM tanpa syarat. Untuk itu Höffe merujuk pada konsep “pertukaran transendental” (*transzendentaler Tausch*) atas dasar kepentingan-kepentingan transendental.²⁵⁶ Pandangan ini bertolak dari antropologi Hobbesian di mana setiap orang dapat membahayakan hidup siapa saja. Pantang terhadap kekerasan secara resiprokal atas dasar pertimbangan kelicikan menciptakan faham hak-hak asasi manusia.²⁵⁷ Dari sudut pandang ini faham hak-hak asasi manusia dibangun atas dasar prinsip timbal-balik memberi dan menerima. Dibandingkan dengan perintah emas, ketersalingan dan ekuivalensi dalam prinsip pertukaran berfungsi sebagai basis universal hak-hak asasi manusia.

²⁵⁶Bdk. Otfried Höffe, “Transzendentaler Tausch. Eine Legitimation für die Menschenrechte?”, dalam: Stephan Gosepath und Georg Lohmann, *Philosophie der Menschenrechte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998, hlm. 34-37

²⁵⁷Bdk. *Ibid.*, hlm. 32

Teori HAM Höffe mendapat kritikan cukup banyak karena dianggap terlalu berorientasi pada tubuh dan hidup serta kurang memperhatikan aspek komunikasi atau diskursus.²⁵⁸ Habermas menilai pendasaran HAM Höffe bertolak dari konsep subjek yang atomistis.²⁵⁹ Kedua kritik ini sesungguhnya meleset dari intensi dasar Höffe sebab kepentingan transendental juga terdapat dalam diskursus dan kerja sama. Persoalan terdapat di tempat lain.²⁶⁰ Hak-hak yang didasarkan pada pertukaran transendental tak dapat dinikmati oleh mereka yang tak dapat mengancam dan memberi kendati mereka membutuhkan hak-hak tersebut. Pertanyaan lainnya ialah apakah pertukaran dapat menciptakan hak-hak dasariah ataukah sebaliknya hak-hak dasariah harus mendahului prinsip pertukaran. Barangsiapa terlibat dalam transaksi harus memiliki sesuatu secara hukum. Jika tidak ia tak memiliki hak sama sekali untuk terlibat dalam transaksi.

²⁵⁸Bdk. Mathias Kettner, "Otfried Höffes transzendental-kontraktualistische Begründung der Menschenrechte", dalam: Wolfgang Kersting (Hrsg.), *Gerechtigkeit als Tausch? Auseinandersetzung mit der politischen Philosophie Otfried Höffes*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997, hlm. 243-283

²⁵⁹Bdk. Jürgen Habermas, "Otfried Höffes politische Fundamentalphilosophie", dalam: *Politische Vierteljahresschrift* 30 (1989), hlm. 320-327

²⁶⁰Bdk. Henning Ottmann, *Geschichte.*, Bd. 4/2, *op. cit.*, hlm. 386

8.3. Demokrasi Kosmopolitan

Demokrasi kosmopolitan atau *cosmopolitan democracy* merupakan slogan yang pertama kali didengungkan oleh Anthony Giddens²⁶¹, David Held²⁶² dan Ulrich Beck²⁶³. Slogan ini merupakan visi dunia *New Labour* yang dirancang untuk partai demokrat sosialis yang tengah mencari “jalan ketiga” atau jalan tengah antara kelompok kiri dan kanan di era neoliberalisme dan hancurnya marxisme-leninisme. Menarik bahwa ketiga pengarang ini sepakat memahami masyarakat kontemporer sebagai masyarakat post-tradisional, refleksif dan individualistis. Masyarakat post-tradisional ditandai juga dengan “ketidakpastian”.²⁶⁴ Namun ketakpastian ini tidak dipandang sebagai sebuah pengalaman negatif, sebaliknya disambut sebagai janji akan kebebasan. Giddens melihat munculnya “ruang-ruang dialog” di mana atas dasar rasa saling percaya secara kultural terbangun suatu model “demokrasi emosional”.²⁶⁵ Untuk melukiskan masyarakat kontemporer, Ulrich Beck berbicara tentang individu-individu yang menyalam sendiri biografinya dan terus mengalami proses individualisasi.

²⁶¹Salah seorang sosiolog Inggris termasyur dewasa ini. Dari tahun 1997-2003 menjabat direktur *London School of Economics*. Giddens adalah inspirator bagi *Labor Party*, coba mendefinisikan kembali politik demokrasi sosial pasca dikotomi antara kelompok kanan dan kiri.

²⁶²Salah seorang ilmuwan politik terkemuka di Inggris. Hingga tahun 2011 bekerja di *London School of Economics*, lalu pindah ke Durham. Di sana ia bekerja pada Yayasan milik salah seorang putra Moamar Gaddafi.

²⁶³Ulrich Beck adalah salah seorang sosiolog Jerman kontemporer terpenting dan sekarang mengajar sosiologi di Universitas München. Ia menulis *bestseller* berjudul *Risikogesellschaft* pada tahun 1986. Buku ini diterbitkan langsung setelah musibah Tschernobyl. Beck memahami masyarakat kontemporer sebagai masyarakat modern tahap kedua (*zweite Moderne*).

²⁶⁴Bdk. Anthony Giddens, *Jenseits von Links und Rechts. Die Zukunft radikaler Demokratie*. Frankfurt am Main: Campus Verlag, 1997, hlm. 22

²⁶⁵Bdk. *Ibid.*, hlm. 152

Gambaran tentang masyarakat yang terus mengalami proses individualisasi dihubungkan secara langsung dengan horison global sebuah demokrasi kosmopolitan. Komunitas yang pada bagian bawahnya rapuh, justru pada tingkat atas hidup kembali kendati pada level atas dijumpai tingkatan homogenitas yang rendah. Seperti pada zaman Yunani Antik individualisme dan kosmopolitisme berkelindan satu dengan yang lain. Giddens dan Held membayangkan sebuah reformasi Perserikatan Bangsa-Bangsa. Lembaga PBB harus diperluas dengan lembaga parlemen dunia, eksekutif dunia, tribunal internasional, dewan ekonomi dan dewan petisi. Held meramalkan lahirnya sebuah politik di mana aktor-aktor *nonstate*, negara, organisasi internasional dan transnasional bekerja sama, di mana masyarakat sipil dan “komunitas nasib” berhubungan satu sama lain. Beck menyebut negara kosmopolitan “postnasional”, “plural-nasional” dan “nasional indifferen”.²⁶⁶ Sebuah kombinasi konsep yang penuh teka-teki. Konsep plural-nasional dan nasional indifferen tampaknya mengandaikan pengakuan akan negara bangsa, sementara sebaliknya konsep post-nasional telah meninggalkan faham negara bangsa. Ketiga pemikir ini yakin bahwa ruang lingkup tradisional, kolektif tradisional, aktor tradisional seperti klas, partai, perserikatan dan negara bangsa sudah berlalu dan politik berubah menjadi persoalan transnasional dan global.

Ulrich Beck menambahkan label teori “modernitas kedua” bagi kosmopolitisme. Modernitas pertama berorientasi pada kemajuan ilmu pengetahuan dan teknik. Modernitas kedua ditentukan oleh efek sampingan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknik, risiko dan bahaya yang tampak sebagai akibat dari penguasaan terhadap alam. Perubahan-perubahan besar terjadi di luar kendali subjek. Perkembangan arah jam sejarah

²⁶⁶Bdk. Ulich Beck, *Macht und Gegenmacht im globalen Zeitalter*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002, hlm. 15

tak dapat dikembalikan. Di sini kita mengendus aroma filsafat sejarah. Namun hal ini tidak diuraikan sebagai filsafat sejarah dan sejarah universal. Terkadang kedengaran alunan nada teologis-politis dalam pemikiran Beck:

Untuk menggantikan *nation* sebagai agama dunia, dapat tampil agama dunia kosmopolitisme. Namun tidak seperti halnya tatanan nasional, agama dunia kosmopolitisme ini tidak lagi mengenal yang lain, yang di luar. Jika dipikirkan sampai tuntas, kosmopolitisme adalah tatanan ilahi sekuler.²⁶⁷

Dalam kenyataan, kosmopolitisme memiliki hubungan dengan agama. Dalam pemikiran kaum Stoa kosmopolitisme berkaitan erat dengan keyakinan akan dewa Zeus. Secara sistematis kosmopolitisme mengandaikan konsep kemanusiaan yang satu yang pada gilirannya bergantung pada iman akan satu Allah yang universal. Baik pada zaman Yunani Antik maupun pada zaman kontemporer secara politis kosmopolitisme ibarat pedang bermata dua. Di satu sisi modernitas membuat umat manusia menjadi kosmopolitis ketika hukum berlaku sebagai hukum manusia, moral menjadi universal dan refleksif, kita membaca literatur dunia dan manusia dapat menaruh perhatian pada nasib sesamanya yang ada di belahan dunia lain. Di sisi lain pemenuhan kewajiban atas hidup tetangga dan hidup manusia di tempat yang jauh dapat terjebak dalam konflik. Universalisme sering dicurigai sebagai perpanjangan tangan dari kepentingan-kepentingan partikular terselubung.

Fenomena kosmopolitik mendorong Ulrich Beck berbicara tentang penemuan yang politis²⁶⁸ dan Held tentang re-penemuan politik.²⁶⁹ Beck menuntut terbangunnya subpolitik

²⁶⁷*Ibid.*, hlm. 447

²⁶⁸Bdk. Ulrich Beck, *Erfindung des Politischen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993

²⁶⁹Bdk. David Held, *Neuerfindung der Politik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002

yang melintasi batas-batas yang privat dan publik. Untuk Beck, politik bukan lagi ranah atau sfer khusus, tapi urusan tanpa tempat yang tidak lagi dimonopolisasi oleh negara. Held membandingkan politik kompetensi dan kewarganegaraan dengan kerajaan abad pertengahan.²⁷⁰ Kerajaan yang memiliki soberenitas dan kompetensi yang kabur sehingga Pufendorf menamainya “*monstrum simile*”, memiliki kemiripan dengan model demokrasi global. Juga dalam pandangan Held soberenitas terdistribusi atas cara yang tidak jelas. Dalam demokrasi global yang memerintah bukan negara dunia, tapi juga bukan federasi negara-negara. Konstelasi baru ini mempersoalkan entahkah fungsi-fungsi kontrol demokratis dan negara hukum masih mungkin dijalankan.²⁷¹

8.4. *Global Governance*

Global governance bukan merupakan model demokrasi atau negara, melainkan teknik pemerintahan. Teknik pemerintahan yang mencakupi semua sistem politik, entah demokratis atau tidak. Titik tolaknya adalah pemahaman globalisasi sebagai jaringan dan kesatuan. Pengertian globalisasi seperti ini mengungkapkan apa yang kita alami di dunia media, komunikasi, perdagangan dan lalu-lintas, yakni dunia yang kian mengecil, raibnya jarak ruang dan bertambahnya jaringan. Tak ada pemikiran tentang pemerintahan global atau republik global. Titik tolaknya adalah pelbagai organisasi internasional, perusahaan multinasional, NGO dan jaringan-jaringan kerja sama. Seperti halnya model *global democracy*, di balik *global governance* terdapat konsep filosofi Perserikatan Bangsa-Bangsa. Model ini hendak menyempurnakan lembaga PBB dengan musyawarah parlemen bangsa-bangsa, dewan petisi

²⁷⁰Bdk. David Held, *Democracy, the Nation and Global System*, dalam: idem, *Political Theory Today*, Stanford/Cal., 1991, hlm. 223

²⁷¹Bdk. *Ibid.*, hlm. 224

dan dewan ekonomi serta semua instrumen lainnya tanpa harus mendirikan sebuah pemerintahan global. *Governance* berarti memerintah tanpa pemerintahan global, tidak harus berarti memerintah tanpa pemerintahan. Konsep ini dapat bertentangan dengan negara bangsa, tapi juga mengandaikan peran negara bangsa.

Konsep *governance* membuka kotak pandora perdebatan. Alasannya, konsep ini menempatkan perusahaan multinasional, kelompok profesional, jaringan-jaringan dan NGO pada level yang sama dengan pemerintahan yang memiliki legitimasi demokratis. Namun perusahaan multinasional tidak dapat diandalkan sebagai pelopor gerakan demokratisasi. Secara kodrati, kekuasaan para profesional bertentangan dengan demokrasi. Para aktor masyarakat sipil seperti NGO dan jaringan dapat saja bekerja tanpa pamrih dengan idealisme yang tinggi. Namun mereka tidak lebih dari para pengacara yang tidak dipilih secara demokratis dan karena itu tak dapat diminta pertanggungjawaban. Struktur internalnya tidak transparan.

Ke manakah perkembangan politik global akan berkiblat? Jürgen Habermas melihat arah perkembangan politik global menuju dua alternatif yakni meningkatnya proses legislasi (*Verrechtlichung*) dan politik nasional di satu sisi, dan terbangunnya ruang politik raya (*Grossraum*) di sisi lain.²⁷² Tendensi ini menggambarkan ketegangan antara *tatanan hukum global* Kantian di satu sisi dan politik ruang raya (*Grossraumspolitik*) Schmittian yang berpijak pada kekuasaan di sisi lain. Ketegangan ini menurut Habermas tak akan pernah terjembatani. Tentu saja terbuka kemungkinan bahwa kita mengalami keduanya sekaligus: sebuah tatanan ruang raya (*Grossraumordnung*) yang mencerminkan konstelasi kekuasaan

²⁷²Bdk. Jürgen Habermas, *Die Postnationale Konstellation*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998, hlm. 135

politik kontemporer, dan sebuah tatanan hukum global yang terus berkembang maju, tetapi hanya memantulkan universalismenya karena penerapannya secara hukum sangat bergantung pada kekuasaan setiap negara. Model politik ruang raya (*Grossraum*) dewasa ini tampak dalam kerja sama Uni Eropa, kerja sama negara-negara Amerika dan juga negara-negara di Asia.

Model *Grossraum* tampaknya lebih demokratis ketimbang model-model global yang diuraikan sebelumnya. Alasannya, model ruang raya memiliki lingkup geografis yang lebih sempit dan homogenitas yang tinggi sebagai prasyarat terwujudnya sebuah demokrasi. Akan tetapi sesungguhnya model ruang raya juga belum menjanjikan masa depan cerah bagi perkembangan demokrasi. Pengalaman Uni Eropa dan defisit demokrasinya membuktikan hal ini. Jika dalam ruang Uni Eropa yang agak homogen saja demokrasi masih sulit dijalankan, maka pada tatanan global dengan tingkatan inhomogenitas yang sangat tinggi tentu demokrasi lebih sulit lagi untuk dijalankan.²⁷³

Proses globalisasi akan terus berjalan. Negara bangsa tak mungkin dapat menutup diri dari terpaan pusaran arus perkembangan ini. Sebuah tatanan hidup bersama yang demokratis membutuhkan ruang geografis yang terbatas dan homogenitas kultural. Inilah dua alasan mendasar mengapa sebuah negara dunia (*Weltstaat*) bukan solusi rasional dalam menjawab tantangan globalisasi jika demokrasi mau diselamatkan. Di tengah pusaran arus globalisasi masyarakat modern akan tetap hidup dalam ketegangan antara moralitas dan adat istiadat (*Sittlichkeit*), universalitas dan partikularitas, tradisionalitas dan post-tradisionalitas. Ketegangan ini akan terus mempengaruhi konsep tentang negara bangsa dan pemahaman tentang politik global.

²⁷³Bdk. Henning Ottmann, *Geschichte.*, Bd. 4/2, *op. cit.*, hlm. 392

Dan manusia senantiasa membutuhkan dua kutub ini dalam hidupnya, yang abstrak-universal dan konkret-personal. Godwin menggambarkan ketegangan ini dengan sebuah contoh. Godwin mengajukan pertanyaan, siapa yang harus diselamatkannya dari sebuah rumah yang sedang terbakar: ayahnya sendiri atau Fénelon, seorang sastrawan termasyhur. Godwin memutuskan untuk menyelamatkan Fénelon karena Fénelon dipandanginya lebih berarti bagi kebahagiaan umat manusia. Itulah sikap etis berbasis universalisme egalitarian yang dikawinkan dengan utilitarisme. Cara pandang dunia yang dihuni oleh manusia-manusia, tetapi tidak mengenal ayah dan anak lagi. Albert Camus telah mengambil posisi ekstrem lain ketika dalam sebuah diskusi pada saat Perang Algeria mengatakan: “Saya percaya pada keadilan. Tetapi sebelum membela keadilan, saya akan membela ibuku.”²⁷⁴

Kedua contoh di atas menunjukkan betapa sulitnya menjaga keseimbangan antara asal-usul dan emansipasi. Selalu muncul godaan untuk memberikan penekanan pada satu sisi saja. Sejumlah teori tentang demokrasi pada tataran global telah memberikan contoh tersebut. Berpijak pada teori tentang modernitas yang parsial mereka melihat dan memahami dunia ibarat sebuah hotel atau tempat berlibur. *Locus* geografis, cara hidup dan budaya dapat ditukar setiap saat. Orang dapat hidup di mana saja. Namun sesungguhnya, hotel bukan rumah (*home*), villa yang disewakan pada saat liburan tak dapat memberikan rasa *at home*. Hidup di pembuangan tidak sama dengan hidup di tanah air sendiri. Barangsiapa seperti Odysseus selama bertahun-tahun bepergian jauh, ingin satu ketika kembali ke rumahnya. Namun apakah ini juga akan menjadi kerinduan Odysseus modern, masih akan dibuktikan di masa depan.

²⁷⁴*Ibid.*, hlm. 393

Epilog: Negara dalam Pusaran Perubahan Global

Oleh: Gabriel Lele, PhD*

Bab ini ingin menegaskan kembali landasan filosofis eksistensi negara dan instrumen birokrasinya serta beberapa implikasi praktis yang mengikutinya, terutama dengan berkaca pada perkembangan terkini. Tema ini penting mengingat keberadaan negara yang terus menerus mengundang kontroversi dengan sejumlah instrumen otoritatif yang dimilikinya berikut implikasi praktis yang lahir dari utilisasi instrumen tersebut. Fokus utama bab ini ingin memetakan dan meletakkan perdebatan kontemporer terkait keberadaan negara dalam perspektif global serta sejumlah hal kongkrit yang harus dilakukannya sesuai posisi dan peran ideal yang harus dimainkannya. Poin kunci yang ingin disampaikan adalah pentingnya peningkatan kapasitas pelayanan pada demos sebagai basis paling hakiki dari eksistensi negara.

Kontradiksi Kontemporer

Sebagaimana diuraikan pada bab-bab sebelumnya dan diperkuat oleh konteks empiris kekinian, nampaknya tidaklah berlebihan untuk menyimpulkan bahwa tidak ada obyek kajian

yang kontroversi dan sustainabilitasnya melampaui negara serta perangkat otoritatifnya – yakni pemerintah dan birokrasi di dalamnya. Bukan pula sebuah eksagerasi untuk mengatakan bahwa negara adalah “a necessary evil” (Jackson, 1989). Hal itu dilatarbelakangi oleh dua realitas yang saling berhadapan, atau semacam kontradiksi internal. Di satu sisi, negara diharapkan menjadi “a part of solution”. Ekspektasi ini berangkat dari landasan operasi negara – filosofis maupun legal-faktual – yang menyediakan sejumlah privilese dan instrumen operasional bagi aparatusnya untuk menyelenggarakan berbagai fungsi dasar negara. Dengan semua sumberdaya yang dikuasainya, nyaris tidak ada alasan ataupun sekedar peluang bagi negara untuk gagal menjalankan mandatnya. Singkatnya, pada institusi negaralah terletak semua jawaban terhadap kebutuhan akan penegakan HAM, pemenuhan kebutuhan pokok, penyediaan pelayanan dasar, penyelenggaraan pelayanan sipil, adanya jaminan keamanan, dan aneka kebutuhan lainnya.

Sayangnya, di sisi lain, ekspektasi tersebut harus berhadapan dengan realitas getir ketika negara dan aparatusnya justru menjelma menjadi “a part of problem”. Hampir pada semua arena di mana negara harus memainkan peran yang paling tradisional sekalipun – seperti fungsi pertahanan dan keamanan – sangat tampak ketidakmampuan atau kegagalan negara. Negara dan aparatusnya bahkan tampil sebagai bangun institusional yang mampu secara otonom bertindak berseberangan dengan kepentingan rakyat, bahkan menjadikan rakyat sebagai obyek eksperimen otoritasnya. Konkritnya, atas nama otoritas dan klaim otoritatifnya, negara bisa memberangus HAM warganya, melakukan diskriminasi negatif, menciptakan ketidaknyamanan, dan praktek-praktek patologis lainnya.

Dua posisi yang saling berhadapan tersebut membawa implikasi berbeda terkait penyikapan terhadap eksistensi

negara berikut peran-perannya. Bagi kelompok yang melihat negara sebagai bagian dari solusi, negara harus diperkuat, diberdayakan, ditransformasi atau direformasi untuk dapat menjalankan peran-perannya secara lebih baik. Dengan kata lain, realitas kegagalan atau sekedar ketidakmampuan negara harus dijawab dengan penguatan kapasitas negara, bukan sebaliknya (Grindle 1997). Atau dalam bahasa Fukuyama (2004:5), walaupun peran negara perlu dipangkas pada beberapa area, namun secara simultan, negara juga harus diperkuat. Inilah versi mutakhir yang dikenal dengan paradoks ortodoksi: jika negara diarahkan untuk memainkan peran yang sangat minimal tapi efektif, maka ia harus diperkuat. Bagi kelompok ini, negara bukanlah sekedar bangun institusional instrumental untuk menjalankan peran-peran dasarnya namun juga harus dilihat sebagai bagian integral dari proyek modernitas yang akan dijumpai pada masyarakat manapun. Posisi ini diperkuat oleh kenyataan bahwa setiap usaha untuk menghancurkan, atau minimal memisahkan diri dari sebuah negara, selalu diakhiri untuk pembentukan negara baru. Inilah rekognisi paling akurat dari kehadiran negara dalam konteks modernitas. Cara berpikir semacam inilah yang mengundang sejumlah ahli untuk menggiring kembali negara sebagai obyek kajian penting dalam ilmu politik sebagaimana dirangkum Evans dkk (1990) dalam frase "*bringing the state back in*". Dalam konteks ini, negara tidak semata-mata diperlakukan sebagai unit organisasional yang menjalankan mandat tertentu tetapi sekaligus juga sebagai aktor yang memiliki kepentingan, orientasi, tujuan, dan nilai otonom.

Namun tidak demikian preskripsi yang dilontarkan kelompok kedua. Jika negara hadir sebagai melulu bagian dari masalah, apalagi menjadi masalah itu sendiri, maka tidak ada lagi basis justifikasi apapun – moral apalagi faktual – untuk mempertahankan eksistensi negara. Dengan kata lain,

negara harus diberangus dan itu menjadi kunci bagi masa depan modernitas yang lebih baik. Muncul sejumlah tulisan yang mengusung tema *stateless society* (Fiedling 1978) atau *governance without government* (Rosenau dan Czempiel 1992)

Cara berpikir yang terkesan dikotomis ini sebagian telah kehilangan validitasnya di tengah berbagai dinamika global dewasa, minimal sejak dekade 1990-an. Dekade ini bahkan menjadi titik pijak penting dalam studi tentang negara, juga karena kontradiksi yang dihadapinya. Di satu sisi, muncul gerakan global untuk mengeliminasi peran negara hingga ke titik yang paling minimal, dan bila perlu ditiadakan sama sekali. Gerakan ini dipicu oleh lahirnya Thatcherisme dan Reaganisme di dunia barat yang gagasan pokoknya bisa dirangkum dalam *Washington Concensus*. Intinya, gerakan ini ingin membalikkan kembali arus sejarah sekaligus meluruskan segala bentuk kejanggalan yang dipraktekkan di luar skema liberalisme. Dunia digiring untuk kembali mengacu pada cara kerja liberal dengan Inggris dan Amerika sebagai referensi utamanya. Semua moda kerja di luar itu dianggap sebagai anomali yang harus ditertibkan dan instrumen penertiban utama adalah ekonomi dan militer.

Namun pada saat yang bersamaan juga terjadi arus sebaliknya yang menuntut peran lebih negara di tengah mewabahnya berbagai patologi lintas negara. Bukannya dilenyapkan, negara dan aparatusnya diundang untuk memainkan peran lebih untuk menjawab tantangan tersebut. Isyunya merentang mulai dari penyakit HIV AIDS, flu burung, terorisme dan radikalisme transnasional, perdagangan manusia, pencucian uang, dan sejumlah kejahatan lain yang melintas sekat-sekat administratif yurisdiksi negara. Penanganan berbagai persoalan tersebut membutuhkan respon yang integratif pada tingkat

global dan negaralah satu-satunya aktor yang dianggap mampu melakukannya. Bagi banyak kalangan, pada titik inilah sebenarnya terletak taruhan eksistensi negara. Ke(tidak) mampuan negara dalam mengelola persoalan-persoalan tersebut dijadikan standar moral untuk menilai apakah negara masih diperlukan atau, sebaliknya, dilyapkan. Jawaban sederhananya adalah, tanpa perlu bersembunyi di balik kedok otoritas, negara tetap diperlukan, bahkan harus diperkuat perannya, sejauh ia mampu menyelesaikan persoalan-persoalan tersebut. Dengan kata lain lain, perdebatan antara “*too much state*” dan “*too little state*” menjadi kurang relevan (Grindle, 1997:3). “*The truth is that we have simultaneously too much state and too little state,*” demikian kata Joao Guilherme Merquior (1993: 1265).

Less Government, more governance?

Walaupun ada semacam konsensus awal tentang kebutuhan mempertahankan negara dan sejumlah perannya, namun bukan hal yang mudah untuk menerjemahkannya pada level yang lebih operasional. Padahal, dalam banyak hal, klaim normatif-filosofis justru harus berhadapan dengan ujian lapangan pada tataran yang sangat operasional. Jika klaim normatif misalnya mengatakan bahwa negara perlu dipertahankan karena ialah penjaga moral bagi warganya, maka validitas klaim tersebut sepenuhnya ditentukan oleh kemampuan negara untuk menggerakkan mesin-mesinnya guna menjaga dan atau menegakkan moralitas dalam masyarakat. Misalnya, kehadiran Indonesia sebagai negara hanya akan diterima dan atau dibenarkan sejauh ia dapat menjaga dan menegakkan nilai-nilai moral yang dianut oleh warganya. Kalau yang terjadi justru sebaliknya, maka lupakanlah makhluk yang bernama Indonesia itu.

Cara berpikir semacam ini, mau tidak mau, memaksa kita untuk menelisik lebih dalam bagaimana negara beroperasi. Secara demikian pula, pembicaraan tentang pemerintah dan birokrasinya tidak bisa dihindari. Apalagi, beberapa kalangan cenderung mengidentikkan negara dengan pemerintah atau birokrasi.

Dalam pandangan klasik yang berpusat pada pemerintah (government-centered), pemerintah dan mesin birokrasinya adalah satu-satunya aktor dalam penyelenggaraan urusan publik. Klaim ini konon berakar pada kontrak sosial alamiah yang sudah dibuat antara pemerintah dengan warganegaraanya. Dalam kontrak alamiah tersebut, warganegara menjadi *principal* yang meletakkan dasar-dasar kontrak sedangkan pemerintah menjadi *agent* yang harus mematuhi semua ketentuan yang ditetapkan oleh warganegaraanya. Dalam skema hubungan *principal-agent* ini, pemerintah tidak memiliki ruang sedikit pun untuk bergerak ke luar dari ketentuan yang digariskan warganegaraanya dan setiap saat harus siap mempertanggungjawabkan mandat yang diterimanya itu.

Berangkat dari konsepsi yang demikian, pemerintah dan mesin birokrasinya lalu mengklaim basis otoritas yang kuat sehingga syah (legitimate) ketika mengeksekusi agenda apapun dengan cara apapun, bahkan kekerasan sekalipun. Dalam banyak situasi, teknokrasi dikedepankan dan memarginalkan politik dari ruang publik di mana pertarungan nilai dan kepentingan banyak pihak seharusnya difasilitasi. Atas nama efisiensi dan efektivitas, pemegang mandat sekalipun, yakni agent (warganegara), digusur dari pusran utama proses kebijakan. Partisipasi warga hanya akan dibuka sejauh tidak mengganggu efisiensi dan efektivitas pemerintahan yang dirumuskan secara tertutup oleh birokrasi sendiri. Dengan demikian, proses kebijakan dan pengelolaan berbagai urusan publik dipaksa

untuk apolitis, bahkan anti-politik. Kecenderungan semacam ini sangat kuat dan ditemukan pada hampir semua negara, bahkan di negara demokratis sekalipun. Itulah yang memaksa ilmuwan seperti Michael W Spicer (2010) memperjuangkan politisasi proses kebijakan dan semua ihkwal pengelolaan urusan publik. Tanpa mengesampingkan efisiensi dan efektivitas, politik dianggap mampu menjembatani pertarungan nilai sekaligus menjadi pengawal moral bagi jalannya pemerintahan, memfasilitasi proses pendefinisian “publik” dan “baik” dalam urusan kolektif, sekaligus mengerem hasrat kekerasan atau tirani dalam proses penyelenggaraan pemerintahan.

Di tengah pergumulan yang pelik ini, muncul wacana lain pada tataran global yang dikenal dengan *good governance*. Diinisiasi oleh Bank Dunia pada tahun 1989, gerakan ini menandai transformasi besar-besaran dari moda pengelolaan urusan publik yang berbasis *government* menuju sebuah tatanan lain yang dikenal dengan *governance* dengan menjadikan negara-negara berkembang sebagai lokus ekperimentasinya.

Secara etimologis, kata *governance* berasal dari Bahasa Latin, *kubernan*, yang berarti mengarahkan (to pilot atau to steer). Kata ini digunakan oleh filsuf Plato untuk menunjuk pada bagaimana mengembangkan sistem pengaturan (Kjaer 2004:3). Definisi ini sering digunakan secara paralel dengan pemerintah (*government*) serta cara pemerintah menjalankan kekuasaan. Sebagaimana dinyatakan oleh Rhodes (1996:655) bahwa transformasi sektor publik mengandung implikasinya berkurangnya peran negara (*less government*) di satu sisi dan meningkatnya peran tata kelola (*more governance*) di sisi lain.

Beberapa ahli menawarkan definisi yang berbeda atas *governance*. Rhodes (1997:15) mendefinisikan *governance* sebagai “self-organizing, interorganizational networks characterized by interdependence, resource exchange, rules

of the game, and significant autonomy from the state.” Sementara itu, Rosenau (1995:13) memahami governance sebagai “systems of rule at all levels of human activity – from the family to international organization – in which the pursuit of goals through the exercise of control has transnational repercussions.” Paralel dengan itu, Hyden (1999:185) menerjemahkan governance sebagai “the stewardship of formal and informal political rules of the game. Governance refers to those measures that involve setting the rules for the exercise of power and settling conflicts over such rules.”

Walaupun dengan tekanan yang berbeda, namun beberapa definisi tersebut umumnya berbicara tentang bagaimana pengaturan dilakukan dan hal ini terutama berkaitan dengan kekuasaan atau aturan main. Konsepsi yang demikian sebenarnya sudah dirumuskan oleh Bank Dunia yang mendefinisikan governance sebagai “the manner in which power is exercised in the management of a country’s economic and social resources for development” (World Bank 1989:60). Definisi ini sama dengan yang disampaikan oleh Kaufmann, Kraay dan Zoido-Lobatón (1999:1) bahwa governance pada intinya merujuk pada “traditions and institutions by which authority in a country is exercised.” Demikian juga definisi yang digunakan oleh UNDP (2000) bahwa:

Governance is the system of values, policies and institutions by which a society manages its economic, political and social affairs through interactions within and among the state, civil society and private sector. It is the way a society organizes itself to make and implement decisions—achieving mutual understanding, agreement and action. It comprises the mechanisms and processes for citizens and groups to articulate their interests, mediate their differences and exercise their legal rights and

obligations. It is the rules, institutions and practices that set limits and provide incentives for individuals, organizations and firms. Governance, including its social, political and economic dimensions, operates at every level of human enterprise, be it the household, village, municipality, nation, region or globe.

Jika merujuk pada persoalan definisional, governance tampil sebagai alternatif yang sangat menjanjikan di tengah kebuntuan pemerintah untuk menjalankan peran dan fungsinya secara optimal. Namun tidak sedikit kalangan yang mempertanyakan, bahkan curiga lalu menolak, gagasan tersebut. Pandangan kelompok ini berangkat dari dua pertimbangan pokok.

Pertama, transformasi dari government menuju governance mengandung makna dibukanya ruang dan urusan publik untuk dikeroyok bersama-sama antara pemerintah, kalangan swasta dan masyarakat. Jika dalam moda pengelolaan urusan publik sebelumnya, nyaris semua hal diserahkan kepada pemerintah, kini pemerintah dipaksa untuk berbagi urusan dengan kedua aktor lain tersebut. Mengikuti konsepsi Adam Smith, pemerintah hanya mengelola urusan-urusan residu, yakni urusan publik yang tidak bisa dikelola oleh swasta (pasar) maupun masyarakat. Peran dan fungsi negara, dengan kata lain, akan ditentukan oleh apa yang disisakan oleh pasar dan masyarakat. Kalau pemerintah ingin melakukan sesuatu maka ia harus berkonsultasi dulu dengan pasar dan masyarakat.

Dalam logika demokrasi, sepiantas cara kerja baru ini sejalan dengan skema kontrak sosial alamiah. Namun jika ditelisik lebih dalam, kita akan menemukan kontradiksi serius di dalamnya. Tegasnya, cara kerja baru ini justru bertentangan dengan semangat demokrasi. Bahwa pemerintah harus mendengarkan suara rakyat, itu adalah prasyarat dasar demokrasi. Tetapi sejak kapan pemerintah harus berkonsultasi dengan pasar?

Kontradiksi yang lain, mengapa tiba-tiba masyarakat harus kebagian tugas dalam penyelenggaraan urusan publik padahal kewajiban tersebut sudah ditransfer kepada pemerintah? Jika itu terjadi, maka bukankah hal itu mengandung arti ketidakmampuan agent untuk menjalankan mandat yang diberikan oleh principal sehingga sekaligus mengakhiri kontrak yang ada? Jawaban sederhana atas beberapa gugatan ini gampang ditemukan jika motif utama pemicu lahirnya gagasan governance dibongkar. Di situ akan kelihatan bahwa gagasan tersebut adalah paket integral neo-liberalisme yang ingin meminggirkan pemerintah, berpura-pura mendorong peran masyarakat, padahal itu semua hanya kedok untuk membuka selebar-lebarnya ruang publik bagi ekspansi pasar. Tegasnya, good governance adalah jembatan emas bagi pasar untuk masuk dan mengurus persoalan publik yang tadinya dimonopoli oleh negara untuk selanjutnya mengakumulasi profit.

Yang jauh lebih meresahkan adalah bagaimana good governance dijadikan logika kerja dan model mental dalam mengelola urusan publik. Kalaupun tiga kelompok aktor yang bekerja dalam skema governance bisa diabaikan, itu sama sekali tidak berarti bahwa governance telah kehilangan giginya dalam pengelolaan urusan publik. Jika pasar ditolak kiprahnya, itu tidak berarti pasar telah kehilangan pengaruhnya. Yang terjadi justru sebaliknya. Aktor pasar dengan pertimbangan tertentu boleh jadi menarik diri dari penyelenggaraan urusan publik dan mengembalikan sepenuhnya pada negara (dan atau masyarakat). Namun, pasar sebagai logika kerja atau model mental telah disusupkan secara sistematis melalui berbagai skema sehingga dengan gampang dapat dijumpai pemerintah (dan atau masyarakat) yang mengelola urusan publik dengan menggunakan logika pasar. Hal ini sangat nampak dalam

gerakan reformasi manajerial di dekade 1990-an yang dikenal dengan *new public management*, *reinventing government* (Osborne dan Gaebler 1993), *banishing bureaucracy* (Osborne dan Plastrik 1997), *post-bureaucratic paradigm* (Barzelay 1992) dan semacamnya. Dalam logika kerja baru tersebut, pemerintah didorong untuk bekerja seperti atau menggunakan logika pasar walaupun niat itu dibungkus rapi dengan nilai-nilai efisiensi dan profesionalisme. Kampanye yang paling jelas adalah bahwa pemerintah harus mengoperasikan sektor publik dengan logika yang customer-friendly atau customer-oriented.

Sekilas orientasi baru ini terkesan sangat pas dengan konteks dan kondisi pemerintah dan penyelenggaraan urusan publik yang dipenuhi wabah kebobrokan. Namun, terminologi customer jelas bermasalah dan harus dibongkar. Jika logika ini diterapkan, maka status masyarakat sebagai principal dan citizen telah dikebiri dan diturunkan menjadi sekedar konsumen. Sebagai konsumen, akses rakyat terhadap berbagai pelayanan yang disediakan oleh pemerintah ditentukan sepenuhnya oleh daya beli. Dalam pelayanan kesehatan yang disediakan rumah sakit pemerintah, misalnya, negara bisa melakukan diskriminasi secara sistematis dalam bentuk stratifikasi warga negara berdasarkan kemampuan membayar. Jika seorang warga – atau lebih tepatnya sudah direduksi menjadi konsumen – berasal dari kalangan ekonomi menengah ke atas maka sangat mungkin dia akan mengakses pelayanan sekelas VIP (very important person) atau VVIP (very very important person). Sebaliknya, warga miskin harus rela antri di bangsal-bangsal rumah sakit tanpa kejelasan akan dilayani atau tidak. Jikapun mereka harus mati dalam proses menunggu pelayanan, maka itu sudah nasibnya sebagai warga miskin dan pihak rumah sakit hanya perlu menjelaskan bahwa “semua pelayanan sudah sesuai prosedur”, walaupun prosedur dimaksud sangat diskriminatif.

Dengan begitu, warga miskin harus menanggung tiga beban sekaligus sebagai warga negara. Pertama, dia harus menanggung status miskin yang ditancapkan ke diri dan semua atributnya. Kedua, statusnya sebagai warga negara diturunkan sebagai konsumen, itupun konsumen yang kastanya paling rendah. Ketiga, implikasi dari kedua hal di atas, dia harus mengalami diskriminasi sistematis dari pemerintah yang dipilihnya atas nama efisiensi dan profesionalisme.

Gejala apa ini semuanya? Neoliberalisasi mungkin terlalu akademik untuk dipahami warga awam. Marketisasi penyelenggaraan urusan publik? Mungkin hanya sebagian orang yang memahaminya. Profitisasi pelayanan negara untuk warganya? Atau entah label apalgi. Yang pasti negara dan pemerintah telah melenceng jauh dari kontrak sosial yang mengikatnya dengan warga negara. Karenanya, sesuatu harus dilakukan yang muaranya adalah menegakkan kembali dasar-dasar kontrak sosial yang menjadi pengikat negara dengan warganya.

Keberatan kedua berkaitan dengan prinsip-prinsip good governance itu sendiri. Lembaga-lembaga donor seperti Bank Dunia dan IMF atau lembaga internasional lain seperti PBB dan UNDP sebagai salah satu agennya mengembangkan sejumlah prinsip good governance seperti akuntabilitas, transparansi, responsivitas, partisipasi, efisiensi, efektivitas, pemerataan atau keadilan, penegakan hukum, anti korupsi, kesetaraan gender, dan masih banyak lagi. Sekilas nampak bahwa lembaga-lembaga internasional memiliki komitmen yang sangat kuat untuk menegakkan tata kelola yang semakin baik demi kepentingan masyarakat. Namun jika dicermati lebih lanjut, akan tampak sejumlah kontradiksi internal di antara prinsip-prinsip tersebut. Sebagai contoh, demi perluasan partisipasi, pemerintah seringkali menjadi tidak efisien. Hal itu

terjadi karena partisipasi selalu menuntut biaya lebih dari sisi finansial, waktu, tenaga, pikiran, dan biaya lainnya dibanding sebuah tata kelola yang tertutup atau bahkan otoriter. Atau, agar pemerintah mampu menciptakan pemerataan, maka efisiensi harus dikorbankan. Misalnya, pemerintah harus membuang jauh-jauh pertimbangan efisiensi jika ia ingin membuka isolasi di wilayah Papua atau Kalimantan melalui proyek pembangunan jalan. Demikian juga, pemerintah yang responsif adalah pemerintah yang harus melanggar banyak rambu-rambu hukum karena selalu ada ketegangan antara sesuatu yang “baik” dengan sesuatu yang “benar”. Sesuatu yang baik umumnya dapat ditakar dari kacamata masyarakat. Sementara sesuatu yang benar mengandung makna kepatuhan buta pada perangkat hukum formal. Dengan kata lain, pemerintah yang benar adalah tipikal pemerintah yang tidak responsif. Kontradiksi yang lain juga dapat ditemukan jika *good governance* dibaca secara lebih cermat.

Bagaimana menjelaskan kontradiksi tersebut? Apakah memang kontradiksi tersebut adalah sesuatu yang tidak dapat dihindari? Jika bisa dihindari, mengapa dia muncul? Jangan-jangan *good governance* hanyalah sekedar trend yang akan segera berlalu (*passing fad*) atau sarana untuk mencapai sasaran lain yang tidak pernah dibicarakan secara terbuka oleh para penggagasnya. Pertanyaan ini terutama mendesak dijawab oleh negara-negara berkembang yang selama ini memang menjadi target operasi atau lahan eksperimen *good governance*.

Memperkuat Negara, mengawal demokrasi

Dari berbagai perdebatan yang berkembang hingga saat ini terkait peran dan fungsi negara, nampaknya dapat disepakati bahwa negara dan aparatusnya harus dipertahankan. Namun belum ada kesepakatan bulat terkait pada titik mana peran dan

fungsi negara harus dipertahankan. Timothy Besley (2006:1-2) berargumen bahwa ketidaksepakatan tersebut lebih banyak dilandasi argumentasi praktis ketimbang filosofis. Pada tataran praktis, muncul dua kubu yang senantiasa berseberangan.

Kubu pertama yang diisi oleh para advokat *natural rights* menekankan peran dan fungsi negara pada konteks kepentingan publik. Negara dan aparatusnya harus diberi peran dan fungsi yang lebih aktif – atau konsep *activist state* – karena sejumlah peran dan fungsi strategis yang dimilikinya yang tidak dapat didelegasikan pada aktor lain, termasuk pasar. Penyiapan fundasi operasi pasar dengan memberikan jaminan hak milik (*property rights*), adjudikasi keadilan melalui institusi peradilan, pengaturan eksternalitas, intervensi pasar ketika pasar gagal bekerja optimal, pemberian jaminan sosial bagi kaum miskin, marginal, cacat dan yatim, pemberian subsidi yang bersifat afirmatif maupun produktif, serta sejumlah fungsi alamiah lain yang dimonopoli negara – seperti memberikan jaminan keamanan, membangun pertahanan terhadap kemungkinan agresi, dan melayani administrasi kewarganegaraan (misalnya administrasi visa, paspor, KTP, akte kelahiran dan kematian, dan pengurusan ijin usaha) – adalah beberapa peran dan fungsi strategis negara yang tidak dapat diabaikan begitu saja. Singkatnya, peran dan fungsi negara harus dipertahankan, bahkan diperkuat, karena ia merupakan agen efisien yang mampu mewujudkan kepentingan publik (Lee 1989:277).

Kubu kedua berargumen sebaliknya dan kubu ini umumnya dihuni oleh kaum subyektivis. Mereka melihat negara dari kaca mata kepentingan privat di mana ia menjadi arena pertarungan kepentingan privat di mana peluang bagi perburuan rente terbuka lebar, korupsi dan manipulasi terjadi, pembajakan oleh kepentingan elit dan kelompok berkuasa bertumbuh subur dan sejumlah patologi lainnya. Atas dasar

itu, peran dan fungsi negara harus dipangkas, untuk tidak mengatakan dihilangkan sama sekali.

Secara empiris, kedua kubu tersebut sama-sama menyajikan argumen yang kuat. Kendati demikian, realitas sosial politik tidak pernah hitam putih. Selalu dibutuhkan titik kompromi di mana kedua kubu bisa saling memperkuat, untuk selanjutnya menawarkan solusi yang lebih tepat, ketimbang bersikukuh pada posisi masing-masing yang bermuara. Titik kompromi itu berfokus pada tantangan untuk menemukan *optimum size* negara, sebuah titik di mana kelebihan atau kekurangan atasnya akan menimbulkan masalah. Dari perspektif utilitarian ekonomi, misalnya, titik optimum tersebut bisa “null (anarchy), small, medium, large, or gargantuan” (Folsom dan Gonzalez 1999:447), tergantung pada kebutuhan atau keharusan kontekstual. Demikian halnya dengan pandangan politik yang mencoba menghubungkan ukuran pemerintah dengan derajat kontrol publik. Titik optimum didasarkan pada kemampuan publik untuk mengontrol negara dan itu bisa berada pada kondisi anarki atau gargantuan sebagai dua titik ekstrim atau di antara keduanya. Namun secara umum, kebanyakan ahli mengidealkan kehadiran negara atau pemerintah yang minimal tetapi efektif (minimal but effective state).

Format negara yang minimal tetapi efektif dapat diwujudkan dengan menggunakan model yang dikembangkan Francis Fukuyama (2004). Dengan menggunakan cakupan dan kapasitas sebagai dua variabel penting, Fukuyama mengembangkan 4 tipologi negara yakni negara yang cakupan fungsinya sangat luas tetapi kapasitasnya rendah, negara yang cakupan fungsinya luas dan memiliki kapasitas yang tinggi, negara yang cakupan fungsinya rendah tetapi memiliki kapasitas yang tinggi, dan negara yang cakupan fungsinya rendah yang sekaligus memiliki kapasitas yang rendah. Dari 4 tipe tersebut,

Fukuyama mengidealkan tipe negara yang cakupan fungsinya rendah (sedikit) tetapi kapasitasnya tinggi. Paling jauh beliau mengidealkan negara yang cakupan fungsinya tinggi dan memiliki kapasitas yang juga tinggi.

Selain model negara yang minimal tetapi efektif, ada juga model lain yang direkomendasikan belakangan untuk lebih mampu menjawab kebutuhan kontemporer tanpa harus kehilangan akar kontrak sosialnya. Salah satu model alternatif tersebut dikembangkan oleh kaum neoliberal dengan label negara atau pemerintah yang kompetitif (*competitive government*). David Osborne (1993), misalnya, berargumen bahwa model pengelolaan urusan publik yang berbasis monopoli (alamiah) sebagaimana terjadi selama ini harus digantikan oleh model manajemen baru yang berbasis kompetisi. Jika ada penghalang besar terhadap upaya penyelenggaraan urusan publik yang lebih optimal maka hal itu terutama terletak pada monopoli negara atas beberapa urusan. Oleh karenanya, semua urusan publik yang memang bisa diselenggarakan secara lebih baik dengan model kompetisi harus dikompetisikan. Dengan demikian, walaupun negara ingin tetap mengelola urusan-urusan tersebut, maka ia harus membuka diri bagi kompetisi, baik dengan swasta maupun dengan masyarakat sendiri. Sebaliknya, jika negara tidak mampu menyelenggarakannya, maka urusan tersebut harus diserahkan pengelolaannya pada swasta atau bahkan masyarakat sendiri. Peran dan fungsi negara di sini adalah sebagai regulator dan fasilitator untuk memastikan agar siapa pun aktor yang menyelenggarakan urusan publik tertentu, kepentingan masyarakatlah yang harus dilayani secara optimal. Nada yang mirip disuarakan oleh Cullen dan Cushman (2000).

Model negara kompetitif memang mendatangkan banyak kritikan. Kritikan utama justru dilandaskan pada fundasi

kontrak sosial alamiah yang menghendaki negara berperan secara lebih luas, bukan sebaliknya. Jika negara membatasi dirinya sebagai regulator atau fasilitator, maka hubungan principal-agent antara negara dan rakyat sudah diingkari, minimal harus harus ditinjau kembali. Namun preskripsi neoliberal semacam ini harus dipahami dalam konteks rasa frustrasi yang semakin luas di kalangan publik di mana semakin besar jangkauan peran dan fungsi pemerintah justru semakin bermasalah. Dan lagi-lagi, pangkal persoalannya adalah monopoli, yang oleh karena itu, harus diganti dengan kompetisi. Kompetisi menjadi insentif bagi siapapun, termasuk negara, untuk terus menerus memperbaiki diri jika tidak ingin mati, tertinggal atau ditinggalkan.

Dengan konteks yang demikian, preskripsi neoliberal ini tetap harus dipertimbangkan secara matang sebelum diputuskan apakah akan diikuti atau tidak. Jika diikuti pun, negara harus secara selektif memutuskan mana urusan publik yang bisa dikompetisikan dan mana yang harus tetap dipertahankan sebagai bagian dari monopoli alamiah. Resepnya, semakin rendah derajat eksternalitas dan sifat kepublikan suatu urusan, maka semakin terbuka pula peluang urusan tersebut untuk dikompetisikan. Misalnya pengelolaan urusan pendidikan, kesehatan, perumahan, sampah, dan pembangunan infrastruktur transportasi dan telekomunikasi dapat dikelola dengan model kompetisi, walaupun sebelumnya sempat dimonopoli oleh negara. Sebaliknya, untuk urusan-urusan lain yang karakternya bertolak belakang dengan urusan-urusan di atas tetap harus dikelola dan dimonopoli oleh negara. Misalnya urusan pertahanan dan keamanan, peradilan, dan dokumen kewarganegaraan. Memang harus diakui bahwa besarnya pengaruh neoliberalisme menjadikan batasan antara kedua jenis urusan tersebut semakin kabur

dengan kecenderungan besar untuk didelegasikan kepada swasta atau pasar.

Apapun pilihannya, model-model (alternatif) negara yang ditawarkan selalu memiliki kekuatan dan kelemahannya tersendiri. Sebagaimana dipaparkan di bagian pertama bab ini, seringkali model-model tersebut tidak perlu diperlakukan secara eksklusif mutualistik. Artinya, model yang satu tidak menafikan model yang lainnya. Sebaliknya, dunia justru lebih membutuhkan model eklektik yang kontekstual dan di sinilah letak ujian sesungguhnya terhadap konsistensi antara klaim filosofis dengan praktek empirisnya.

Dengan mempertimbangkan hal tersebut, banyak ilmuwan dewasa ini yang sedang relatif tidak memperdebatkan akar filosofis peran dan fungsi negara tetapi lebih menyibukkan diri pada urusan-urusan operasional. Kaum utilitarian pragmatis ini berpandangan bahwa peran dan fungsi negara, apapun itu, akan diterima – dan secara moral dianggap baik – jika peran dan fungsi tersebut mampu menjawab dan sesuai dengan kebutuhan rakyat. Dengan kata lain, problem filosofis dapat saja dinomorduakan manakala kebutuhan empiris-praktis sudah terjawab.

Bahkan jika kita setuju dengan cara berpikir seperti ini, bukanlah hal yang mudah untuk menjawab kebutuhan praktis – jika argumen filosofis dapat diabaikan. Hal itu disebabkan karena begitu banyak insiden yang menunjukkan ketidakbecusan negara dalam menyelenggarakan urusan publik sehingga gugatan-gugatan filosofis pun kembali disuarakan. Jika dicermati, tidak sulit untuk menemukan bahwa hampir semua negara, bahkan negara maju sekalipun, mengalami problema serius yang kurang lebih sama, yakni kesenjangan antara peran dan fungsi yang ingin dimainkan oleh negara

dengan kapasitas riil untuk memainkannya. Problem kapasitas ini minimal berada pada dua level.

Pertama, kapasitas sistem untuk memastikan terjalannya pertautan logis antara kepentingan masyarakat dengan bisnis negara. Pada level sistem inilah terletak perdebatan pokok soal demokrasi, minimal secara prosedural. Sebagai akibatnya, para ilmuwan politik sibuk mendesain dan atau meredesain sistem demokrasi yang dianut pada sebuah negara. Jika sebuah negara tadinya dikelola secara otoriter, maka transisi menuju demokrasi adalah alternatif satu-satunya. Tantangan yang lebih besar justru harus dihadapi oleh sebuah negara yang sudah menerapkan demokrasi namun tetap mengalami sejumlah persoalan. Persoalan-persoalan tersebut pada level makro coba diselesaikan dengan memilih beberapa alternatif seperti apakah sebuah negara akan menerapkan sistem pemerintahan presidensial, parlementer atau gabungan keduanya, apakah akan menerapkan sistem negara kesatuan atau federal atau sistem yang sientralistis atau desentralistis, apakah akan menginstalasi sistem politik satu partai, dua partai atau multi-partai, apakah pemilihan kepala negara (dan daerah) akan dilakukan secara langsung oleh rakyat atau melalui mekanisme perwakilan, dan sejumlah alternatif makro lainnya. Pada titik ini, setiap negara memiliki konteks, kebutuhan, problema dan justifikasi yang berbeda-beda sehingga sebenarnya tidak ada satu sistem pun yang berlaku generik. Misalnya, sistem seperti apa atau kombinasi sistem seperti apa yang paling optimal untuk memastikan keterwakilan kepentingan rakyat? Apakah sistem presidensial atau parlementer? Jika jawabannya sistem presidensial, apakah sistem presidensial dengan satu partai, dua partai atau multi-partai? Jika melacak perdebatan kontemporer, nyaris belum ditemukan jawaban yang tuntas (lihat misalnya Linz dan Valenzuela 1994; Mainwaring 1993;

Weaver dan Rockman 1993; Tsebelis 2002). Itulah sebabnya David Collier dan Steven Levitsky (1997) mencatat ratusan sub-tipe demokrasi dengan variasi tujuan dan konsekuensinya.

Kedua, kapasitas operasional-manajerial untuk memastikan apa yang didesain dalam sistem makro (demokrasi) benar-benar tersampaikan dan dapat dinikmati oleh masyarakat. Walaupun suatu negara telah menetapkan pilihan terkait sistem demokrasi seperti apa yang akan dianut, namun tantangan sesungguhnya seringkali terletak pada kapasitas sub-struktur demokrasi yang melayani kepentingan substantif publik. Dengan kata lain, prinsip *salus populi suprema lex* seringkali justru dipertaruhkan pada aspek operasional-manajerial negara ini. Kalau dimensi pertama di atas lebih banyak berkaitan dengan *governance*, maka dimensi kedua ini berhubungan dengan *governability*, yakni kapasitas pemerintah untuk menjalankan mandatnya dalam rangka melayani kepentingan publik (Lele 2010). Sayangnya, dalam banyak situasi, dimensi *governance* tidak selalu sinkron dengan *governability* sehingga menyebabkan krisis *governance* termasuk demokrasi. Tantangan bagi banyak negara untuk tetap legitim di mata rakyatnya, oleh karenanya, adalah menciptakan *governance* yang mampu menjamin, bahkan meningkatkan, *governability*. Jika kedua dimensi ini bisa berjalan sekaligus maka niscaya gugatan praktis, apalagi filosofis, terhadap fundasi eksistensi negara akan pelan-pelan meredup, bahkan hilang sama sekali dari wacana publik. Indonesia masih harus berjuang keras untuk keluar dari dilema itu: memiliki *governance* yang tertutup (otoriter) tetapi relatif mampu melayani kepentingan dasar (substantif) masyarakatnya seperti terjadi pada masa Orde Baru atau memiliki *governance* yang sangat demokratis (secara prosedural) tetapi kehilangan kapasitas untuk melayani kepentingan substantif masyarakat secara memadai.

Dengan poin terakhir ini, penulis ingin mengatakan bahwa isu kapasitas struktur dan sub-struktur negara sangatlah penting. Sejalan dengan tuntutan demokrasi, sebuah negara dapat dengan mudah mengaransemen kelembagaan utamanya – sistem perwakilan, saling kontrol, dan sebagainya. Namun yang ditunggu publik adalah kapasitas sistem tersebut untuk melayani kebutuhan masyarakat yang seringkali jauh dari ekspektasi publik. Karena negara telah menjelma menjadi institusi yang niscaya ada pada semua masyarakat sehingga secara praktis tidak dapat dibubarkan, maka terobosan yang lebih visibel adalah memberdayakannya. Sebagaimana ditekankan oleh Merilee S Grindle (1997) pada bagian awal tulisan ini, kebutuhan, bahkan keharusan, peningkatan kapasitas negara dan aparatusnya adalah sesuatu yang tidak dapat dihindari selama institusi ini ada. Cara praktis yang mesti dilakukan adalah dengan terus menerus meningkatkan kapasitas negara dalam melayani masyarakat pada berbagai aspek, mulai dari membuat kebijakan, memastikan implementasinya, hingga menggaransi secara faktual bahwa kepentingan publiklah yang dilayaninya. Preskripsi ini berlaku untuk semua negara, tidak peduli fase kemajuan dan pilihan ideologis yang melatari aransemen kelembagaannya.

Penutup

Beberapa gagasan yang dilontarkan penulis di atas pada intinya ingin mengatakan bahwa, pertama, negara telah menjelma menjadi institusi modern yang sulit ditolak keberadaannya. Dari waktu ke waktu muncul usaha untuk menghancurkan sebuah negara hanya untuk menyaksikan berdirinya satu atau lebih negara baru setelahnya. Kedua, dengan keberadaannya yang terus mengakar dalam masyarakat modern, negara juga telah menjadi obyek kajian dan

kontroversi sejak lama tanpa ada kesimpulan yang cukup bisa diterima semua kalangan. Masing-masing kubu yang dimulai sejak para pencetus gagasan negara klasik di Yunani kuno memiliki argumentasi dan preskripsi yang berbeda tentang bagaimana memperlakukan negara dalam kaitannya dengan rakyat (demos). Kontroversi tersebut masih berlangsung hingga kini dengan kecenderungan yang semakin kuat ke arah desain neo-liberal. Ketiga, apapun orientasi ideologis dan aransemen kelembagaan yang mengikutinya, keberadaan dan akseptabilitas negara tidak memadai hanya ditilik dari aspek otoritas dan derajat otiritatifnya. Eksistensi negara yang sesungguhnya justru ditentukan oleh derajat legitimasi substantifnya di mana terlayannya kepentingan demos menjadi alat ukur paling paripurna. Poin ketiga ini sekaligus menjadi catatan khusus penulis bagi Indonesia yang sedang bergumul dengan demokrasi (atau demokratisasi) di mana menemukan keseimbangan antara aspek prosedural (governance) dengan aspek substantif (governability) harus menjadi referensi utama dalam menentukan ke mana demokrasi akan bergerak. Pada titik itu, negara harus diperkuat dan memperkuat kapasitasnya agar mampu melayani kepentingan demos yang semakin kompleks dan terus berkembang. Ketika titik keseimbangan itu dicapai, eksistensi negara niscaya tidak hanya tidak akan dipersoalkan lagi tetapi justru diterima sebagai bagian dari kebajikan publik.

Referensi

- Barzelay, Michael, 1992. *Breaking Through Bureaucracy: a New Vision for managing in Government*, Los Angeles: university of California Press
- Besley, Timothy, 2006. *Principled Agents? The Political Economy of Good Government*, Oxford: Oxford University Press

- Collier, David dan Steven Levitsky, 1997. "Democracy with adjectives: conceptual innovation in comparative research", *World Politics*, Vol.49, No.3, hal.430-451
- Cullen, Ronald B., dan Donald P. Cushman, 2000. *Competitive Government: Speed, Consensus, and Performance*, New York: State University of New York Press
- Evans, Peter B., Dietrich Rueschemeyer, dan Theda Skocpol, 1985. *Bringing the State Back In*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Folsom, Roger Nils and Rodolfo Alejo Gonzalez, 1999. "The feasibility of a desirable minimal state", *Public Choice*, Vol. 98, No. 3/4 , hal. 447-464
- Fukuyama, Francis, 2004. *State Building: Governance and World Order in the 21st Century*, New York: Cornell University Press.
- Grindle, Merilee, 1997. "The Good Government Imperative: Human Resources, Organizations and Institutions," in Merilee S. Grindle (ed.), *Getting Good Government: Capacity Building in the Public Sectors of Developing Countries*, Boston: Harvard University Press, hal. 3-30
- Harris, L.Lowell, 1989. "True Fundamentals of the Economic Role of Government", in Warren J.Samuel (ed.), *Fundamentals of the Economic Role of Government*, New York: Greenwood Press
- Hummel, Ralph P., 1982. *The Bureaucratic Experience*, New York: St. Martin's Press
- Hyden, Goran, 1999. "Governance and the Reconstitution of Political Order", dalam Richard Joseph (ed.), *State, Conflict and Democracy in Africa*, Boulder, CO: Lynne Rienner
- Jackson, P.M., 1989. "The Boundaries of the Public Domain", dalam Warren J.Samuel (ed.), *Fundamentals of the Economic Role of Government*, New York: Greenwood Press
- James N. Rosenau dan Ernst-Otto Czempiel. 1992, *Governance without Government: Order and Change in World Politics*, Cambridge: Cambridge University Press
- Karl T. Fielding, 1978. "Stateless Society: French on Rothbard", *Journal of Libertarian Studies*, Vol. 2 No. 2, hal. 178-181
- Kaufmann, D., Kraay, A., dan Zoido-Lobaton, P., 1999. *Aggregating Governance Indicators*, Working Paper, the World Bank
- Kjaer, Anne Mette, 2004. *Governance*, Cambridge: Polity Press
- Lee, D.R. 1989, "The impossibility of a desirable minimal state", *Public Choice* Vol.61 No.3, hal: 277-284.
- Lele, Gabriel, 2010. *Democracy at Work: Political Institutions and Economic Policy Reform in Post-Soeharto Indonesia*, Koln: Lambert

Academic Publishing.

- Linz, J.J. dan A. Valenzuela (eds), 1994. *The Failure of Presidential Democracy*, Baltimore: John Hopkins University.
- Mainwaring, S., 1993. 'Presidentialism, multipartism and democracy: the difficult combination', *Comparative Political Studies*, 26(2):198-228.
- Merquior, Joao Guilherme, 1993. "A Panoramic View of the Rebirth of Liberalism," *World Development*, Vol.21, No.8
- Michael W. Spicer, 2010. In Defense of Politics in Public Administration: A Value Pluralist Perspective, Alabama: the University of Alabama Press
- Osborne, David, and Peter Plastrik, 1997. *Banishing Government: The Five Strategies for Reinventing Government*, New York: Addison-Wesley Publishing Company, Inc.
- Osborne, David, and Ted Gaebler. 1992, *Reinventing Government*, New York: Addison-Wesley Publishing Company, Inc.
- Rhodes, R.A.W., 1997. *Understanding Governance: Policy Networks, Governance, Reflexivity and Accountability*, Buckingham: Open University.
- Rhodes, R.A.W., 1996. "The New Governance: Governing Without Government", *Political Studies*, No. XXIV, hal. 652-67.
- Rosenau, James, N., 1995. "Governance in the Twenty-First Century", *Global Governance*, Vo. 1, No. 1, hal. 13-43.
- Tsebelis, G., 2002. *Veto Players: how political institutions work*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Weaver, R.K., and Rockman, B.A., 1993. 'Assessing the effects of institutions', in Weaver, R.K., and Rockman, B.A. (eds), *Do Institutions Matter? government capabilities in the United States and abroad*, Washington: the Brooking Institute, hal.1-41
- World Bank, 1989. *Sub-Saharan Africa: From Crisis to Sustainable Growth*, Washington: World Bank.
- World Bank, 2007. *Governance Matters 2007: worldwide governance indicators*, Washington: the World Bank

*Gabriel Lele, PhD – Department of Public Policy and Management Faculty of Social and Political Sciences Gadjadara University Yogyakarta – Indonesia.

Daftar Pustaka

- Alexy, Robert. *Theorie der Grundrechte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994
- Anzenbacher, Arno. *Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien*, Paderborn. München. Wien. Zürich: Ferdinand Schöningh, 1997
- Arendt, Hannah. *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München: Piper Verlag, 1996
- Arendt, Hannah. *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München: Piper Verlag, 1999 (1958)
- Aristoteles. *Politik*, hg. von Wolf, Ursula, Rheinbeck bei Hamburg: Rowohlt Verlag, 1994
- Barber, Benjamin. *Strong Democracy*, Berkeley, 1984
- Baruzzi, Arno. "Immanuel Kant (1724-1804)", in: Hans Maier, Hans und Denzer, Horst. (Hg.), *Klassiker des politischen Denkens: Von Locke bis Max Weber*, Bd. 2, München: C.H. Beck Verlag, 1987
- Beck, Ulrich. *Macht und Gegenmacht im globalen Zeitalter*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002
- Beck, Ulrich. *Erfindung des Politischen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993
- Beierwaltes, Andreas. *Demokratien und Medien: Der Begriff der Öffentlichkeit und seine Bedeutung für die Demokratie in Europa*, Baden-Baden, 2003

- Bertens, Kees. *Pengantar Etika Bisnis*, Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2000
- Bleicken, Jochen. *Die Athenische Demokratie*, Stuttgart: Schöningh Verlag, 1995
- Bleicken, Jochen. *Die Verfassung der römischen Republik. Grundlagen und Entwicklung*, Stuttgart: Schöningh Verlag, 2000
- Bodin, Jean. *Über den Staat* (1583), Übers. v. Gottfried Niedhardt, Stuttgart: Philip Reclam Verlag, 1976
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang. *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie. Antike und Mittelalter*, Tübingen: A. Francke Verlag, 2002
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang. "Ist Demokratie eine notwendige Forderung der Menschenrechte?", in: Stefan Gosepath/Georg Lohmann (Hrsg.), *Philosophie der Menschenrechte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998, hlm. 233-243
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang. *Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976
- Brandt, Reinhard. "Rechtsverzicht und Herrschafts in Hobbes' Staatsverträgen", dalam " *Philosophisches Jahrbuch* 88, 1980, hlm. 41-56
- Braybrooke, David. *Meeting Needs*, Princeton: University Press, 1987
- Bredokam, Horst. *Thomas Hobbes, Der Leviathan. Urbilder des modernen Staates und seine Gegenbilder (1651-2001)*, Berlin: Akademie Verlag, 2003
- Breiskorn, Norbert. *Menschenrechte. Eine historisch-philosophische Grundlegung*, Stuttgart: Kohlhammer, 1997

- Budi Hardiman, F. *Memahami Negativitas. Diskursus tentang Massa, Teror dan Trauma*, Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2005
- Burkard, Franz-Peter. Artikel "Würde", in: Peter Precht/Franz-Peter Burkard (Hrsg.), *Metzler Philosophie Lexikon*, Stuttgart/Weimer 1999
- Butler, Judith. *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991
- Buyung Nasution, Adnan. *Demokrasi Konstitusional*, Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2011
- Chwaszcza, Christine. "Thomas Hobbes", in: Maier, Hans. (Ed.), *Klassiker des politischen Denkens. Von Platon bis Hobbes (I)*, München: Verlag C.H. Beck, 2001
- Dunn, John. *Political Obligation in its Historical Context: Essays in Political Theory*, Cambridge, 1980
- Euchner, Walter. *Karl Marx*, München: Beck Verlag, 1982
- Forst, Rainer. *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Komunitarismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994
- Forst, Rainer. Kommunitarismus und Liberalismus – Stationen einer Debatte, dalam: Axel Honneth (Ed.): *Komunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Campus Verlag: Frankfurt am Main 1993
- Foucault, Michel. *Überwachen und Strafe*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977
- Fraser, Nancy. *Die halbierte Gerechtigkeit. Schlüsselbegriffe des postindustriellen Sozialstaats*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001
- Fuchs, D. A./Fr. Kratochwil (Hrsg.), *Transformative Change and Global Order*, Münster, 2002

- Gahral Adian, Donny. "Amartya Sen, Demokrasi dan Teori Keputusan Sosial", dalam: *Respons: Jurnal Etika Sosial*, Jakarta, Desember 2011
- Giddens, Anthony. *Jenseits von Links und Rechts. Die Zukunft radikaler Demokratie*. Frankfurt am Main: Campus Verlag, 1997
- Gilligan, Carol, *Die andere Stimme. Lebenskonflikte und Moral der Frau*, München: Piper Verlag 1988
- Gusti Madung, Otto. *Politik. Antara Legalitas dan Moralitas*, Maumere: Penerbit Ledalero, 2009
- Gusti Madung, Otto. *Politik Diferensiasi versus Politik Martabat Manusia?*, Maumere: Penerbit Ledalero, 2011
- Gusti Madung, Otto. "Etos Global dan Dialog Peradaban", dalam *Kompas* 27 Februari 2010
- Gutmann, Amy. "How Liberal is Democracy?" In: D. Maclean/C. Mills (Ed.), *Liberalism Reconsidered*, Totowa: Rowman and Littlefield, 1983, hlm. 25-50
- Habermas, Jürgen. *Faktizität und Geltung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992
- Habermas, Jürgen. Otfried Höffes politische Fundamentalphilosophie, dalam: *Politische Vierteljahresschrift* 30 (1989), hlm. 320-327
- Habermas, Jürgen. *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1982
- Habermas, Jürgen. Zur Legitimation durch Menschenrechte, in: idem, *Die postnationale Konstellation*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998, hlm. 170-192
- Habermas, Jürgen. *Die Einbeziehung des Anderen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1999 (1996)
- Habermas, Jürgen. *Die Postnationale Konstellation*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998

- Hegel, G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1999
- Hegel, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes* (1807), Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1999
- Held, David. Democracy and the New International Order, in: Daniele Archibugi/David Held (Ed.), *Cosmopolitan Democracy*, London: Polity Press, 1995, hlm. 96-120
- Held, David. *Models of Democracy*, Cambridge: University Press, 2002
- Held, David. *Neuerfindung der Politik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002
- Held, David. *Democracy, the Nation and Global System*, dalam: idem, *Political Theory Today*, Stanford/Cal., 1991
- Hobbes, Thomas. *Vom Menschen. Vom Buerger*, hg. von Guenter Gawlick, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1966
- Hobbes, Thomas. *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates* (1651), hrsg. v. Iring Fischer, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1966
- Höffe, Otfried. "Sieben Thesen zur Anthropologie der Menschenrechte", in: idem. (Hrsg.), *Der Mensch – ein politisches Tier? Essays zur politischen Anthropologie*, Stuttgart: Verlag Metzler, 1992, hlm. 188-211
- Höffe, Otfried. "Ein transzendentaler Tausch: Zur Anthropologie der Menschenrechte", in: *Philosophisches Jahrbuch* 99, 1999, hlm. 1-28
- Höffe, Otfried. *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002
- Höffe, Otfried. *Medizin ohne Ethik?*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2002

- Höffe, Otfried. *Lexikon der Ethik*, München: Beck Verlag, 2008
- Höffe, Otfried. *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, München: Verlag C.H. Beck, 2002, hlm.
- Höffe, Otfried. *Wirtschaftsbürger. Staatsbürger. Weltbürger. Politische Ethik im Zeitalter der Globalisierung*, München: Verlag C.H. Beck, 2004, hlm. 166 dst
- Honneth, Axel. *Der Kampf um Anerkennung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994
- Horn, Christoph. *Einführung in Politische Philosophie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2003
- Hösele, Vitorio. *Moral und Politik. Grundlagen einer politischen Ethik für das 21. Jahrhundert*, München: Beck Verlag, 1997
- Inbusch, Peter. *Macht und Herrschaft. Sozialwissenschaftliche Konzeptionen und Theorien*, Berlin: Opladen Verlag, 1998
- Jellinek, Georg. *Das System der subjektiven öffentlichen Rechte*, Tübingen: 1905
- Kant, Immanuel. *Was ist Aufklärung* (1784)?, Hrsg. von Erhard Bahr, Stuttgart: Philipp Reclam Verlag, 2004
- Kant, Immanuel. *Zum ewigen Frieden* (1795), hg. von Heiner F. Klemme, Hamburg: Felix Meiner Verlag, (352), 1992
- Kant, Immanuel. *Die Metaphysik der Sitten: Erster Teil. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* (1797), hg. von Hans Ebeling, Stuttgart: Reclam Verlag, 1990
- Kant, Immanuel. *Die Metaphysik der Sitten. Zweiter Teil: Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre* (1798), Stuttgart: Philipp Reclam Verlag, 1992
- Kant, Immanuel. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), Alexander Heine (Ed.), Essen: Phaidon Verlag 1992

- Kaufmann, Matthias. *Aufgeklärte Anarchie. Eine Einführung in die politische Philosophie*, Berlin: Oldenbourg Akademieverlag, 1999
- Kersting, Wolfgang. *Die Politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994
- Kersting, Wolfgang. *Thomas Hobbes zur Einführung*, Hamburg: Junius Verlag, 2005
- Kersting, Wolfgang. *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005
- Kettner, Mathias. "Otfried Höffes transzendental-kontraktualistische Begründung der Menschenrechte", dalam: Wolfgang Kersting (Hrsg.), *Gerechtigkeit als Tausch? Auseinandersetzung mit der politischen Philosophie Otfried Höffes*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997, hlm. 243-283
- Küng, Hans. "Leitlinien zum Weiterdenken", dalam: Hans-Martin Schoenherr-Mann, *Miteinander Leben Lernen*, Múncehen: Piper Verlag 2008
- Kymlicka, Will. *Politische Philosophie heute*, Frankfurt am Main: Campus Verlag, 1996 (1990)
- Kymlicka, Will. *Kewarganegaraan Multikultural*, Jakarta: Pustaka LP3S, 2002
- Latif, Yudi. *Negara Paripurna. Historisitas, Rasionalitas dan Aktualitas Pancasila*, Jakarta: Kompas Gramedia, 2011
- Leibfried, Stephan und Zürn, Michael. "Vorwort", in: idem (Hrsg.), *Transformationen des Staates?*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006

- Leist, Anton. "Nation und Patriotismus in Zeiten der Globalisierung", in: Christine Chwaszcza/Wolfgang Kersting (Hrsg.), *Politische Philosophie der internationalen Beziehung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998
- Lohmann, Georg (Hrsg.). *Demokratische Zivilgesellschaft und Bürgertugenden in Ost und West*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003
- Luhmann, Niklas. *Zweckbegriff und Systemrationalität. Über die Funktion von Zwecken in sozialen Systemen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973
- Luhman, Niklas. *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999
- Lyotard, Jean-Francois. *Widerstreit*, Paderborn: Fink Wilhelm Verlag, 1989
- MacIntyre, Alasdair. *Der Verlust der Tugend*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987 (1981)
- Taylor, Charles. *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994
- MacIntyre, Alasdair. *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame: University Press, 1989
- MacIntyre, Alasdair. Ist Patriotismus eine Tugend? In: A. Honneth (Hrsg.), *Kommunitarismus*, Frankfurt am Main: Campus Verlag, 1993, hlm. 84-102
- Magnis-Suseno, Franz. *Etika Politik. Prinsip-Prinsip Moral Dasar Kenegaraan Modern*, Gramedia, Jakarta 1999
- Margalit, Avisai. *Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung*, Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1999 (engl. 1996)
- Marshall, Thomas. *Bürgerrechte und soziale Klassen*, Frankfurt am Main/New York: Campus Verlag, 1992

- Nippel, Wilfried. *Mischverfassungstheorie und Verfassungsrealität in der Antike und früher Neuzeit*, Stuttgart: Clett-Kotta Verlag, 1980
- Nozick, Robert. *Anarchie, Staat und Utopia*, Übers. von Hermann Vetter, München: Olzog Verlag, 2006
- Nussbaum, Martha C. *Nature, Function and Capability: Aristotle on Political Distribution*, in: Oxford Studies in Ancient Philosophy, 1988, hlm. 145-184
- Nussbaum, Martha C. "Menschliches Tun und soziale Gerechtigkeit. Zur Verteidigung des aristotelischen Essentialismus", in: M. Brumlik/H.Brunkhorst (Hg.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993, hlm. 323-361
- Okin, Susan. *Women in Western Political Thought*, Princeton: University Press Group Ltd, 1979
- Okin, Susan. *Gender, the Public and the Private*, in: David Held (Hrsg.), *Political Theory Today*, Cambridge/Oxford: University Press 1991, 67-90
- Ottman, Henning. "Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831)", in: Maier, Hans und Denzer, Horst. (Hg.), *Klassiker des politischen Denkens: Von Locke bis Max Weber*, Bd. 2, München: C.H. Beck Verlag, 1987
- Ottmann, Henning. *Geschichte des Politischen Denkens. Die Griechen. Von Homer bis Sokrates*, Bd. 1/1, Stuttgart: J.B. Metzler Verlag, 2001
- Ottmann, Henning. *Geschichte des politischen Denkens. Die Griechen: Von Platon bis zum Hellenismus*, Bd.1/2, Stuttgart: Metzler Verlag, 2001
- Ottman, Henning. *Geschichte des politischen Denkens. Die Römer*, Bd. 2/1, Stuttgart: Metzler Verlag, 2002

- Ottmann, Henning. *Geschichte des politischen Denkens. Das Mittelalter*, Bd. 2/2, Stuttgart: Metzler Verlag, 2004
- Ottmann, Henning. *Geschichte de politischen Denkens. Die Neuzeit: Von Machiavelli bis zu den grossen Revolutionen*, Bd. 3/1, Stuttgart: Metzler Verlag, 2006
- Ottmann, Henning. *Geschichte des politischen Denkens. Das 20. Jahrhundert: Der Totalitarismus und seine Überwindung*, Band 4/1, Stuttgart/Weimar: Verlag J.B. Metzler, 2010
- Ottmann, Henning. *Geschichte de politischen Denkens. Das 20. Jahrhundert*, Bd. 4/2, Stuttgart: Metzler Verlag, 2012
- Paetzold, Heinz. Der Mensch, dalam: Martens Ekkehard/Herbert Schnädelbach (Ed.), *Philosophie. Ein Grundkurs*, Hamburg: Reinbek, 1985
- Platon. *Der Staat*, Übers. von Otto Apelt, Hamburg: Meiner Verlag, 1989
- Platon, "Nomoi", in: *Sämtliche Werke*, Bd. 3, hg. v. Erich Loewenthal, Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 1982
- Platon. Politeia, dalam: *Sämliche Werke II*, hg. von Erich Loewenthal, Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 1982
- Platon. *Politikos*, Hg. v. Erich Loewenthal, Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 1982
- Platon. Protagoras, dalam: *Sämtliche Werke I*, hg. von Erich Loewenthal, Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 1982
- Pogge, Thomas. Menschenrechte als moralische Ansprüche an globale Institutionen, in: Stefan Gosepath/Georg Lohmann (Hrsg.), *Philosophie der Menschenrechte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998, hlm. 378-400

- Putnam, Hilary. Dewey's Politikbegriff – eine Neubewertung, in: idem., *Für eine Erneuerung der Philosophie*, Stuttgart: Reclam Verlag, 1997, hlm. 227-252
- Rawls, John. *Politischer Liberalismus*, Terj. W. Hinsch, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1998
- Rawls, John. *Gerechtigkeit als Fairness*, übers. von Joachim Schulte, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003
- Rorty, Richard. "Dewey zwischen Hegel und Darwin", in: Hans Joas (Ed.), *Philosophie der Demokratie. Beiträge zum Werk von John Dewey*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000, 20-43
- Sandel, Michael. *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge: University Press, 1982
- Schmitz, Sven-Uwe. *Homo democraticus. Demokratische Tugenden in der Ideengeschichte*, Opladen: Budrich Verlag, 2000
- Scholte, J. A. *Globalization: A Critical Introduction*, Houndsmills/Basingstoke, 2000
- Schönberg, Christoph. "Der Begriff des Staates in Carl Schmitts *Begriff des Politischen*", dalam: Reinhard Mehring, *Carl Schmitt. Der Begriff des Politischen*, Berlin: Akademie Verlag, 2003
- Schumpeter. *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie*, Stuttgart: A. Francke, 2005 (8)
- Sen, Amartya. *Standard of Living*, Cambridge, 1987
- Sloterdijk, Peter. "Neuzeit- Tatzeit- Kunstzeit", dalam: H. Klotz (Hrsg.), *Die zweite Moderne. Eine Diagnose der Gegenwart*, München: C.H. Beck Verlag, 1996
- Taylor, Charles. *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993

- Taylor, Charles. *Quellen des Selbst. Zur Entstehung neuzeitlicher Identität*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998
- Thukydides. *Der Peloponnesische Krieg*, übers. und hg. von Helmuth Vretska und Werner Rinner, Stuttgart: Reclam Verlag, 2000
- v. d. Pfordten, Dietmar. *Rechtsethik*, München: Beck Verlag, 2001
- Voland, Eckhard. *Grundriss der Soziobiologie*, Heidelberg/Berlin: Spektrum Akademischer Verlag, 2000
- Volker, Gerhard. *Vom Willen zur Macht. Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsches*, Berlin/New York: Akademie Verlag, 1996
- Volpi Franco(Ed.). *Grosses Werklexikon der Philosophie*, Band 1: A bis K, Stuttgart: Alfred Kröner Verlag
- Walzer, Michael. *Kritik und Gemeinsinn. Drei Wege der Gesellschaftskritik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993
- Walzer, Michael. *Sphären der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main/New York: Campus Verlag, 2006
- Weber, Max. "Politik als Beruf" (1919), in: Weber, Max. *Schriften 1894-1922*, Ausgewählt von Dirk Kaesler, Stuttgart: Albert Kröner Verlag, 2002
- Young, Iris Marion. *Justice and the Politics of Difference*, Oxford: University Press, 1990
- Zipelius, Reinhold. *Allgemeine Staatslehre*, München: Beck Verlag, 1991

Biografi Penulis



Otto Gusti Madung

Lahir di Lengko Elar, Flores pada tanggal 20 Mei 1970. Tahun 1991 mulai belajar filsafat pada STFK Ledalero. 1994 meneruskan studi teologi di “*Philosophisch-Theologische Hochschule St. Gabriel, Mödling bei Wien*, Austria dan mencapai gelar “*Magister der Theologie*” pada tahun 1999.

Juli 1998 – September 2000 menjalankan praktek diakonat dan bekerja sebagai imam pembantu di sebuah paroki di Kota Wina-Austria.

Oktober 2000 – akhir September 2001 bekerja pada Institut Sosial Jakarta: Sebuah LSM milik Serikat Jesuit yang bergerak di bidang advokasi masyarakat miskin Kota Jakarta.

Akhir 2001 - Februari 2008 belajar filsafat pada “*Hochschule für Philosophie, München*, Jerman. Tanggal 8 Februari 2008 mempertahankan tesis doctoral berjudul “*Politik und Gewalt. Giorgio Agamben und Jürgen Habermas im Vergleich*” – “*Politik dan Kekerasan. Sebuah Studi Perbandingan tentang Giorgio Agamben dan Jürgen Habermas*”. Disertasi ini diterbitkan di Utz Verlag, Muenchen 2008.

Sekarang bekerja sebagai pengajar Filsafat Politik, HAM, Sejarah Pemikiran Modern, Sejarah Pemikiran Posmodern dan Kontemporer dan Etika Sosial di STFK Ledalero, Maumere, Flores.

Buku-buku yang telah ditulisnya: *Politik. Antara Legalitas dan Moralitas*, Maumere: Penerbit Ledalero 2009; *Politik Diferensiasi versus Politik Martabat Manusia?*, Maumere: Penerbit Ledalero 2011; *Filsafat Politik. Negara dalam Bentangan Diskursus Filosofis*, Maumere: Penerbit Ledalero, 2013. Selain itu giat menulis di media massa baik lokal pun nasional serta menulis artikel untuk sejumlah jurnal ilmiah. Bidang penelitian yang sedang digeluti: Konsep Politik Pengakuan Menurut G.W.F. Hegel, Charles Taylor, Axel Honneth dan Nancy Fraser; Tinjauan Filosofis Relasi antara Agama dan Negara.

