

BAGIAN 1

MAKALAH

1

KONSEP RASIONALITAS KOMUNIKATIF JÜRGEN HABERMAS DAN PERDAMAIAN GLOBAL

“Wir müssen doch miteinander leben lernen!”
– Kita harus belajar hidup bersama!
(Hans-Georg Gadamer).

Pendahuluan

Seruan Hans-Georg Gadamer ini terasa sangat penting untuk dunia kita yang sedang berada di tengah pusaran arus globalisasi. Globalisasi dipahami sebagai perluasan dan bertambahnya intensitas hubungan-hubungan sosial sejangat.¹ Proses globalisasi tersebut terungkap dalam beberapa fenomena berikut: *Pertama*, melemahnya kekuasaan

¹ Bdk. Höffe, Otfried, *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, Verlag C.H. Beck, München, 2002, hlm. 13

negara bangsa. Pemimpin otoriter Orde Baru yang berkuasa selama 32 tahun akhirnya terjungkil dari kekuasaan karena tidak mampu menyelesaikan dampak krisis finansial global 1997/1998. Demikianpun krisis finansial global sekarang bisa menentukan hasil Pemilu di Indonesia tahun 2009.²

Kedua, globalisasi sebagai proses berwajah plural.³ Persoalan-persoalan seperti bencana ekologis, kriminalitas terorganisir dan terorisme menembus batas-batas negara-bangsa. Masalah-masalah ini mengungkapkan wajah globalisasi sebagai sebuah komunitas kekerasan global (*Gewaltgemeinschaft*). Komunitas kekerasan global, untuk ini kita patut bersyukur, telah mendorong lahirnya wajah lain globalisasi yakni komunitas kerja sama (*Kooperations-gemeinschaft*). Jauh sebelum globalisasi ekonomi dan pasar modal, sudah terjadi proses globalisasi dalam bidang-bidang seperti filsafat, ilmu pengetahuan, ilmu kedokteran, teknik, universitas, musik, teater, kebudayaan dan agama. Komponen-komponen sosial ini telah lama menjalin kerja sama lintas negara.

Ketiga, globalisasi menciptakan gerakan perlawanan terhadap globalisasi. Perlawanan terhadap globalisasi tampak baik dalam dimensi ruang berupa gerakan-gerakan perlawanan regional mau-

² Bdk. Samhadi, Sri Hartati, "Mencegah Krisis Jadi Bencana Kemanusiaan", dalam: Kompas, 12 Desember 2008, hal. 4

³ Lih. Höffe, Otfried, "Normative Modernisierung in der einen Welt mit Recht auf Differenz", dalam: Hans Küng dan Dieter Senghaas (Ed.), *Friedenspolitik. Ethische Grundlagen internationaler Beziehungen*, Piper Verlag GmbH, München, 2003, hlm. 146 dst.

pun dalam dimensi waktu berupa relativisme sajarah. Dalam dimensi ruang gerakan perlawanan tersebut terungkap lewat fragmentasi budaya yang tampak di *Mega-Cities* berupa munculnya kelompok-kelompok budaya atau etnis. Di samping itu gerakan-gerakan anti globalisasi yang ditandai dengan meningkatnya perasaan nasionalisme yang menentang segala sesuatu yang datang dari luar. Yang dimaksud dengan relativisme sejarah ialah lahirnya pandangan bahwa gerakan globalisasi bukan kekhasan akhir abad 20 saja, tapi sudah lahir jauh sebelum itu. Dengan demikian kecongkakan sejarah globalisasi ekonomi dan pasar modal abad ke-20 direlativisir. Ada yang berpendapat, globalisasi dimulai pada tanggal 20 Juli 1969 ketika manusia pertama mendarat di bulan. Atau pada tahun 1800 ketika revolusi industri mulai bergulir. Ada juga yang berpendapat, globalisasi mulai dengan penemuan Benua Amerika pada tahun 1492. Akan tetapi jauh sebelum semuanya ini terjadi, bidang-bidang seperti filsafat, ilmu pengetahuan, ilmu kedokteran, agama, universitas dan musik telah menjalin kerja sama lintas negara. Dan proses kerja sama tersebut boleh dinamakan globalisasi.

Dari perdebatan tentang kapan globalisasi mulai, satu hal tetap jelas. Globalisasi mendekatkan agama, budaya dan ideologi berbeda. Hal ini sering menciptakan konflik dan menampilkan globalisasi sebagai komunitas kekerasan. Kekerasan atas nama agama dan fundamentalisme agama sering juga dimengerti sebagai jawaban atas proses pe-

minggiran agama dalam masyarakat sekular. Gaya hidup sekular seperti neoliberalisme ekonomi dan hedonisme seolah-olah menyerbu kesadaran masyarakat lokal. Mereka tidak berdaya menghadapi semuanya itu dan menjadikan kekerasan fisik sebagai satu-satunya jalan untuk membela diri. Konflik antar etnis, budaya dan agama seolah-olah memperkuat tesis Samuel Huntington tentang *Clash of Civilisations*.

Tanpa sebuah struktur etis universal, konflik global tidak mungkin dapat diselesaikan. Ancaman teknologis seperti bom nuklir, perang antara ideologi, agama dan antara budaya merupakan bahaya yang mengancam kehidupan bersama. Persoalan-persoalan ini menantang kita untuk mencari dasar-dasar bersama yang mempersatukan umat manusia. Globalisasi mendekatkan budaya, agama dan pandangan hidup berbeda satu sama lain. Untuk menghadapi perbedaan ini toleransi merupakan salah satu sikap dasar agar perdamaian bersama terwujud. Tapi apakah toleransi sudah cukup? Bukankah ada batas-batas toleransi? Apakah ada kriteria-kriteria yang berlaku umum yang dapat dijadikan dasar untuk melakukan kritik budaya? Apakah ada penyimpangan atau patologi dalam budaya dan agama yang harus dilawan? Kriteria apa yang kita gunakan untuk melawan penyimpangan dan patologi tersebut di tengah pluralitas budaya dan agama?

Konsep Habermas tentang *rasionalitas komunikatif* merupakan salah satu jawaban atas pertanyaan-

pertanyaan di atas guna membangun sebuah perdamaian bersama (*pax*) dalam kesetaraan dan pluralitas. Rasionalitas komunikatif bersifat universal dan lintas budaya. Tapi bagaimana hal ini bisa dijelaskan mengingat adanya pluralisme budaya dan ideologi? Max Weber misalnya berpendapat, ideologi dan kebudayaan yang ada di bumi ini selalu bersaing dan tidak mungkin dibangun dialog antara mereka. Menurut Max Weber, dialog antarbudaya dan antarideologi hanya mungkin dibangun atas dasar sebuah pengetahuan atau substansi objektif yang dapat diterima oleh semua. Habermas menolak tesis Weber ini. Prinsip universalitas rasio, demikian Habermas, tidak dibangun di atas pengetahuan atau nilai-nilai objektif dan substansial, tapi atas dasar *struktur komunikatif rasionalitas* atau tindakan yang berorientasi pada saling pemahaman. Mari kita geluti bersama pemikiran Habermas ini dalam bagian-bagian berikut tulisan ini.

1. Latar Belakang Pemikiran Jürgen Habermas

Jürgen Habermas adalah filsuf Jerman paling berpengaruh dan dikenal di seluruh dunia dewasa ini. Habermas yang sekarang berumur 79 tahun bukan seorang filsuf yang hanya berpikir dalam keheningan di antara buku-bukunya, tapi terlibat aktif dalam pelbagai diskursus menyangkut masalah sosial dan kemanusiaan. Ia pernah belajar filsafat, sejarah, psikologi, literatur Jerman dan ekonomi di Göttingen, Zürich dan Bonn. Setelah menyelesaikan disertasinya berjudul "Yang Absolut dalam Sejarah.

Tentang Ambivalensi dalam Pemikiran Schelling”, Habermas mulai berkenalan dengan Sekolah Frankfurt dan menjadi asisten dari Theodor Wiesengrund Adorno. Habermas mendapat perhatian publik pertama kali pada tahun 1953 ketika ia menerbitkan sebuah opini pada sebuah harian berbahasa Jerman bernama “*Frankfurter Allgemeine Zeitung*”. Dalam tulisan berjudul “*Mit Heidegger gegen Heidegger*”- “Bersama Heidegger melawan Heidegger” tersebut Habermas mengeritik Martin Heidegger sebagai seorang filsuf yang mau merehabilitasi kejahatan nasionalisme Jerman. Habermas berpendapat, Martin Heidegger dalam bukunya “*Einführung in die Metaphysik*” mengakui dan mengagungkan kebesaran serta kebenaran nasionalisme Jerman yang telah membantai 6 juta warga Jerman keturunan Yahudi. Sejak itu Habermas meninggalkan horison pemikiran Heidegger yang cukup lama membentuknya. Peristiwa ini dilukiskannya sebagai sebuah “pengalaman pertobatan” (*Konversionserlebnis*).

Perkenalannya dengan Mazhab Frankfurt membantu Habermas mengembangkan pemikiran filosofisnya ke arah hubungan antara filsafat dan teori sosial. Karya habilitasinya sebagai persyaratan untuk menjadi profesor mendapat sambutan antusias dari publik. Karya tersebut berjudul “*Perubahan Struktur Ruang Publik*” (*Strukturwandel der Öffentlichkeit*). Dalam karya ini Habermas membeberkan sejarah ruang publik sebagai proses kehancuran liberalisme klasik dengan idenya tentang

rasionalitas yang berorientasi pada kebenaran. Kita hidup dalam demokrasi massa yang terungkap dalam iklan-iklan politik yang lebih mementingkan pencitraan ketimbang diskursus rasional dalam kesetaraan. Ruang publik yang sebelumnya berlangsung dalam diskusi-diskusi di Cafe-Cafe, perkumpulan-perkumpulan, kini menjadi demokrasi yang terorganisir. Dalam demokrasi massa keputusan-keputusan publik diambil di ruang-ruang rahasia tanpa melibatkan publik.

Pada tahun 1964 Habermas menjadi pengganti Max Horkheimer sebagai profesor untuk mata kuliah filsafat dan sosiologi di Universitas Frankfurt am Main. Pada masa ini ia menjadi salah seorang aktor intelektual penting yang memberikan inspirasi bagi gerakan kiri baru atau angkatan 68 di Jerman. Akan tetapi Habermas kemudian mulai mengambil jarak ketika gerakan ini mulai menggunakan jalan-jalan kekerasan untuk mencapai cita-citanya.

Tahun 1981 terbitlah opus magnumnya berjudul Teori Tindakan Komunikatif (*Theorie kommunikativen Handelns*). Buku dalam dua jilid ini berbicara tentang ideal sebuah demokrasi. Kriteria demokrasi ideal tersebut adalah perbincangan antarwarga yang berorientasi pada pemahaman timbal-balik. Ruang publik sebagai jantung diskursif dari masyarakat tersebut tak pernah boleh dikuasai oleh imperatif sistem seperti ekonomi. Dalam wawancara dengan satu majalah terkemuka berbahasa Jerman, *Die Zeit*, pada tanggal 6 November 2008 Habermas mengkritik cara kerja neoliberalisme sebagai biang

munculnya krisis finansial global. Habermas berpendapat, krisis finansial hanya mungkin diatasi jika tatanan global tidak diatur berdasarkan imperatif pasar bebas tapi politik.

2. Rasionalitas Komunikatif versus Rasionalitas Instrumental

2.1. Kritik atas Pemikiran Ontologis dan Postmodernisme

Titik tolak teori Habermas tentang rasionalitas komunikatif adalah masyarakat liberal-sekular atau masyarakat modern. Masyarakat liberal-sekular di-tandai dengan pluralitas budaya, agama dan pandangan hidup serta penghargaan atas otonomi atau kebebasan individu. Di sini moralitas pribadi warga negara tidak bisa hanya dibangun atas dasar sebuah ideologi atau agama tertentu seperti dalam teokrasi. Maka, masyarakat modern yang menghargai otonomi individu membiarkan berkembangnya pluralitas dan menolak adanya homogenitas budaya dan pandangan hidup. Dalam konteks Indonesia, dari perspektif masyarakat liberal kita melihat persoalan yang terdapat dalam substansi UU Pornografi yang telah disahkan oleh para legislator di Senayan pada tanggal 31 Oktober 2008. Undang-undang ini berambisi mengatur moralitas pribadi warga negara. Sesuatu yang tidak mungkin dapat dilaksanakan, kecuali dalam sebuah negara dengan sistem totaliter. Undang-Undang Pornografi juga mengandaikan adanya homogenitas budaya yang mendefinisikan konsep tata susila pornografi. Akan tetapi Indonesia adalah

negara yang dirajut dari keanekaragaman budaya, suku, agama dan pandangan hidup.

Andaikata homogenitas substansi budaya harus ditolak karena ia menyembunyikan hegemoni budaya, imperialisme dan etnosentrisme, maka atas dasar apa kita harus membangun sebuah kesadaran kolektif agar kehidupan bersama baik sebagai bangsa maupun sebagai masyarakat global menjadi mungkin? Bagaimanakah sebuah kehidupan bersama harus dibangun agar ketegangan antara pluralitas dan unitas dapat terjembatani? Rasionalitas komunikatif berikhtiar membangun hubungan dialektis antara unitas dan keanekaragaman, universalitas dan partikularitas. Hubungan dialektis antara dua kutub itu menciptakan proses komunikasi dan kerja sama.

Rasionalitas komunikatif coba menjembatani ketegangan antara universalitas dan partikularitas. Dalam menjelaskan tesisnya Habermas berhadapan dengan dua macam posisi ekstrem yang menihilkan kemungkinan dialog interkultural:⁴ *Pertama*, paradigma berpikir ontologis yang mendewakan universalitas dan menghancurkan partikularitas. Posisi ini, demikian Habermas, harus ditolak karena dibangun di atas konsep tentang dasar terakhir dari makna dan eksistensi yang berlaku absolut. Paradigma berpikir ini cenderung totaliter dan tidak menghargai keanekaragaman budaya dan

⁴ Bdk. Habermas, Jürgen, "Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen", dalam: idem, *Nachmetaphysisches Denken*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1988, hal. 154 dst.

pandangan hidup. Paradigma ontologis adalah wajah universalisme budaya di bawah selubung etnosentrisme dan imperialisme atau hegemoni budaya. Cara berpikir ontologis adalah ideologi kekuasaan atas nama kemanusiaan universal dan tidak cocok dijadikan landasan dalam dialog antarbudaya di era globalisasi. Contoh, sementara orang berpandangan, konsep demokrasi yang diterapkan di Barat bersifat universal dan karena itu dapat dipaksakan dengan kekerasan untuk dipraktikkan satu berbanding satu di Irak tanpa mempertimbangkan nilai-nilai budaya setempat.

Kedua, rasionalitas komunikatif menolak postmodernisme yang terlalu menekankan kontekstualitas budaya (kontekstualisme) sampai mengabaikan adanya unsur-unsur kesamaan dalam kebudayaan-kebudayaan. Postmodernisme seperti yang dicanangkan oleh Richard Rorty dan Lyotard adalah bentuk protes terhadap karakter totalitarian pemikiran meta-fisis dan filsafat identitas atas nama pluralitas dan kontekstualisme. Para pemikir posmodernitas ingin menyelamatkan “yang khas”, “yang individual”, “yang tidak identis” (*das Nicht-Identische*) yang tidak terungkap dalam *grand story*. Postmodernisme lahir sebagai protes atas pemikiran totaliter dan filsafat identitas. Pengertian-pengertian universal, demikian kaum postmodernis, adalah alat kekuasaan, sarana dominasi yang meniadakan keunikan budaya.⁵

⁵ Bdk. Magnis-Suseno, Franz, Pijar-Pijar Filsafat, Kanisius, Jakarta, 2005, hal. 229

Habermas berpendapat, postmodernisme sesungguhnya tidak bebas dari metafisika. Ia hidup dari substansi “yang tidak identis” yang berlaku secara absolut. Absolutisme yang dicanangkan oleh postmodernisme menjadikannya sebagai *grand story* (narasi besar) baru yang sesungguhnya mau ditolakinya. Penolakan tanpa syarat terhadap pengertian-pengertian universal menjadikan postmodernisme sebagai satu prinsip universal. Secara etis kontekstualisme ekstrem juga bermasalah karena menolak adanya kritik tradisi. Atas nama keunikan budaya, tradisi-tradisi seperti misalnya pembenaran terhadap perbudakan secara kultural, diskriminasi terhadap perempuan, apartheid dan lain-lain tidak dapat dikritik. Sebab kritik terhadap tradisi mengandaikan rujukan pada nilai-nilai universal yang justru ditolak oleh postmodernisme.

Habermas coba menjembatani kesenjangan antara pemikiran ontologis dan postmodernisme. Ia menciptakan keseimbangan baru antara kebhinekaan dan unitas. Rasionalitas komunikatif berada di antara postmodernisme dan pemikiran ontologis. “Dari perspektif pemikiran unitas metafisis, pengertian prosedural rasionalitas komunikatif dianggap lemah karena ia (rasionalitas komunikatif) menempatkan substansi sebagai sesuatu yang kontingens dan bahkan mengizinkan untuk berpikir tentang rasionalitas itu sendiri sebagai sesuatu yang kontingens. Tapi dari kaca mata postmodernisme rasionalitas komunikatif

dianggap terlalu kuat karena ia dengan bantuan komunikasi linguistik mampu menembus batas-batas dunia yang tak mungkin dihubungkan.”⁶ Rasionalitas komunikatif mempertemukan yang universal dan yang lokal. Dengan berpedoman pada yang universal kita dapat membongkar “endapan penindasan pada tradisi lokal”.⁷ Dengan merujuk pada yang lokal kita menjadi kritis ketika berhadapan dengan bahaya totalitarisme *grand story* (narasi besar) dalam bentuk pemaksaan gaya hidup tertentu atas nama nilai-nilai universal.

2.2 *Dari Paradigma Filsafat Subjek Menuju Filsafat Intersubjektivitas*

Konsep rasionalitas komunikatif Jürgen Habermas adalah revitalisasi intensi dasar teori kritis Mazhab Frankfurt yang dicanangkan oleh para pendahulunya Theodor W. Adorno dan Max Horkheimer. Lewat teori kritis Mazhab Frankfurt, Horkheimer dan Adorno mau meneruskan tradisi *teori kritis* Karl Marx. Marx berpandangan, tugas filsafat tidak cukup hanya memahami realitas sejarah dan *negativitasnya*. Sebab ketika filsafat berusaha untuk memahami keadaan-keadaan yang tidak rasional dalam sejarah, sesungguhnya ia sedang melegitimasi keadaan tersebut. Maka, Marx mengembangkan sebuah filsafat yang tidak berdamai dengan realitas, tapi bersikap kritis. Filsafat kritis, demikian Marx, berorientasi pada *praxis*

⁶ Ibid., hal 154

⁷ Ibid., hal. 235

pembebasan manusia dari situasi ketertindasan.⁸ Jalan menuju pembebasan tersebut adalah revolusi. Untuk bisa mewujudkan cita-cita revolusi, filsafat butuh sebuah kelas sosial yang Marx temukan dalam diri kaum buruh atau proletariat. Di sini Marx menunjukkan dialektika antara filsafat dan proletariat, teori dan praxis pembebasan.

Ide pembebasan Marx kemudian diteruskan oleh teori kritis Mazhab Frankfurt. Akan tetapi Horkheimer dan Adorno tidak begitu yakin dengan kekuatan kaum proletariat sebagai subjek perubahan karena mereka telah berhasil dinetralisasi dan diintegrasikan ke dalam masyarakat konsumis. Orang-orang kenyang (makmur) sulit diajak untuk berpikir kritis dan revolusioner. Cita-cita Marx untuk meruntuhkan kapitalisme tua dan menggantikannya dengan sosialisme pun sulit terwujud.

Maka, fokus penelitian Mazhab Frankfurt beralih dari teori ekonomi politik menuju kritik kebudayaan. Kegagalan kelas proletariat untuk membebaskan diri dari ketertindasan, demikian Adorno dan Horkheimer, hanya ungkapan kelihatan dari sebuah krisis mendasar masyarakat modern yakni *krisis antropologis*. Krisis tersebut terungkap dalam dilema masyarakat modern yang berusaha menciptakan tatanan yang rasional, akan tetapi selalu terjebak dalam irasionalitas. Pencerahan, *Aufklärung*, berikhtiar membentuk manusia otonom dengan membebaskannya dari heteronomi moral

⁸ Bdk. Magnis-Suseno, Franz, *12 Toko Etika Abad ke-20*, Kanisius, Yogyakarta, 2000, hal. 217-218

yang terdapat dalam mitologi dan agama-agama. Hasilnya bukan manusia otonom, tapi manusia-manusia yang tunduk di bawah imperatif pasar. Efisiensi dan rasionalitas pasar di satu sisi membawa keuntungan bagi manusia secara ekonomis, tapi di sisi lain membuat manusia taat dan tidak kritis lagi terhadap ketentuan-ketentuan pasar. Ekonomi bukan ada untuk memenuhi kebutuhan manusia, tapi kebutuhan manusia diciptakan dan dimanipulasi sekian demi kepentingan pasar.⁹ Telefon genggam (hp) tidak diciptakan untuk memenuhi kebutuhan manusia akan komunikasi, tapi kebutuhan manusia diciptakan sekian sehingga produksi *handphone* di pasaran menjadi laku.

Untuk Adorno dan Horkheimer, irasionalitas masyarakat modern yang ditandai dengan dominasi sistem ekonomi pasar atas bidang-bidang hidup lainnya bersifat total. Tidak ada celah untuk keluar dari krisis tersebut. Revolusi juga tidak akan membuahkan pembebasan, tapi penindasan baru. "Yang tinggal hanyalah sang filsuf kritis yang berefleksi melawan arus, individu yang tidak menyerah, menjadi wali terakhir kemanusiaan dan rasionalitas yang sebenarnya."¹⁰

Lewat teori komunikasinya Habermas mau mengatasi kebuntuan teori kritis Horkheimer dan Adorno. Dominasi rasionalitas instrumental yang terungkap dalam kekuasaan pasar untuk Adorno dan Horkheimer bersifat total. Rasionalitas

⁹ Bdk., *ibid.*, hal. 219

¹⁰ *Ibid.*, hal. 219

instrumental adalah rasionalitas sasaran. Kerja adalah ungkapan dari rasionalitas instrumental. Saya bekerja membangun rumah untuk melindungi diri dari hujan dan dingin. Lain halnya dengan tindakan komunikatif. Komunikasi bertujuan untuk saling pemahaman. Asumsi Adorno dan Horkheimer adalah bahwa paradigma kerja menjadi model satu-satunya baik dalam hubungan dengan alam maupun dalam hubungan antarmanusia.

Mereka berbicara tentang objektivasi atau pembendaan (*Verdinglichung*) sebagai model sosial satu-satunya. Objektivasi bukan hanya mengungkapkan hubungan antara manusia dengan objek alam, tapi juga antara manusia dengan manusia. Maka, hubungan antarmanusia ditandai dengan manipulasi, rekayasa, bujukan, represi, dll. Model ini adalah sebuah "keharusan antropologis" (*anthropologische Notwendigkeit*). Manusia hanya bertahan hidup jika ia mampu menguasai alam. Penguasaan atas alam mencakupi penguasaan atas manusia lain. Kekuasaan adalah paradigma hubungan antarmanusia. Prinsip tukar adalah prinsip umum untuk semua hubungan sosial.¹¹ Paradigma kekuasaan mencakupi seluruh hidup manusia, sehingga jalan menuju pembebasan tertutup. Habermas menulis: "Menurut Horkheimer dan Adorno, rasionalitas subjektif yang meng-instrumentalisasi alam luar dan dalam telah menguasai semua bidang rasionalitas, sehingga rasio-

¹¹ Bdk. Jürgen Habermas, *Theorie des Kommunikativen Handelns I*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1983 (1981), hal. 508-509

nalitas seluruhnya tanpa ingatan terungkap dalam rasionalitas instrumental.”¹²

Andaikata dominasi rasionalitas instrumental bersifat total, bagaimana sebuah kritik atas rasionalitas itu mungkin sebagaimana dibuat oleh Adorno dan Horkheimer? Teori kritis tahap pertama terjebak dalam sebuah paradoks yang tidak dapat diselesaikannya. Habermas berpendapat, generasi tua teori kritis tidak dapat menyelesaikan paradoks ini karena mereka berpikir dalam paradigma filsafat kesadaran. Ketika Adorno dan Horkheimer mengkritik dominasi rasio instrumental dalam masyarakat modern dengan menunjukkan hubungan antara mitos dan pencerahan, ideologi dan kritik, titik tolaknya tetap filsafat kesadaran. “Sama seperti seorang ideolog, seorang kritikus masyarakat ingin menguasai objek yang dikritiknya secara monologis untuk memaksakan visi-visi dan keyakinan-keyakinannya kepada orang-orang lain. Dengan cara ini kritik merupakan manifestasi lain dari ideologi.”¹³

Untuk mengatasi kebuntuan generasi tua teori kritis, dibutuhkan sebuah paradigma berpikir baru yang Habermas namakan paradigma komunikasi atau paradigma filsafat bahasa. Pemahaman tentang subjek di sini berubah. Subjek tidak lagi difahami sebagai sesuatu yang

¹² Jürgen Habermas, “Konzeptionen der Moderne. Rückblick auf zwei Traditionen”, dalam: idem, *Zeitdiagnosen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2003, hal. 187

¹³ F. Budi Hardiman, “Teori Diskursus dan Demokrasi: Peralihan Habermas ke dalam Filsafat Politik”, dalam: *Diskursus. Jurnal Filsafat dan Teologi STF Driyarkara*, Vol. 7, No. 1, Jakarta April 2008, hal. 5

hanya didefinisikan berdasarkan pengetahuan tentang dan tindakan dengan objek. Dalam keseluruhan proses perkembangan, subjek harus berbicara dengan subjek-subjek lain tentang apa itu pengetahuan tentang dan tindakan dengan objek lain. "Fokus penelitian kini bergeser dari rasionalitas instrumental menuju rasionalitas komunikatif. Untuk rasionalitas komunikatif, yang paradigmatis bukan hubungan seorang subjek sepi dengan sesuatu dalam dunia objektif yang dapat dibayangkan dan dimanipulasi, tapi hubungan intersubjektif yang dibangun oleh subjek-subjek yang mampu berbahasa dan bertindak jika mereka berbicara tentang sesuatu."¹⁴

Habermas berpandangan, tindakan komunikatif (interaksi) dan bukan tindakan instrumental merupakan tindakan dasar manusia. Intersubjektivitas yang terungkap dalam komunikasi bertujuan untuk mencapai pemahaman timbal-balik. Lewat pemahaman tersebut kita menemukan rasionalitas komunikatif.

Rasionalitas komunikatif ada dan mendasarkan diri pada bahasa. Bahasa adalah *locus* di mana manusia sudah selalu tahu tentang rasionalitas dan kebebasan.¹⁵ Dengan pernyataan ini Habermas mau menekankan, ada ruang dalam hidup manusia yang memungkinkan sebuah komunikasi bebas represi (*herrschaftsfreie Verständigung*) dan tidak terdistorsi.

¹⁴ Jürgen Habermas, *Theorie des Kommunikativen Handelns I*, op. cit., hal. 525

¹⁵ Bdk. Magnis-Suseno, *Franz, 12 Toko Etika Abad ke-20*, op. cit., hal. 221

Habermas berhasil mengatasi kebuntuan para pendahulunya, Horkheimer dan Adorno dengan menunjukkan kemungkinan komunikasi bebas represi.

Rasionalitas komunikatif ada dalam bahasa sehari-hari. Ia adalah prapengandaian yang memungkinkan komunikasi, meskipun tidak selalu disadari. Orang tidak mungkin dapat berkomunikasi jika menolak keberlakuan klaim-klaim rasionalitas komunikatif. Bahkan penolakan atas keberlakuan klaim-klaim tersebut mengandaikan pengakuan atasnya. Penolakan atas rasionalitas komunikatif dengan demikian menjerumuskan kita ke dalam kontradiksi performatif. Klaim-klaim yang diandaikan keberlakuannya dalam setiap komunikasi adalah *Verständlichkeit* (kejelasan: pengungkapan sesuatu harus dapat dimengerti), *Wahrheit* (kebenaran: apa yang dikatakan ada dalam realitas), *Wahrhaftigkeit* (kejujuran: apa yang diungkapkan sesuai dengan pikiran dan isi hatiku) dan *Richtigkeit* (ketepatan: Kesesuaian perkataan atau tindakan dengan norma-norma komunikasi).

Sebuah komunikasi hanya berfungsi jika pernyataan-pernyataan jelas, benar, jujur dan tepat. Jika salah satu unsurnya saja hilang, komunikasi akan macet. Contoh, saya menanyakan rumah makan Batak di Maumere kepada seorang tukang ojek. Komunikasi akan berjalan kalau baik saya maupun tukang ojek memenuhi keempat klaim di atas, meskipun hal itu mungkin tidak selalu disadari. Seandainya salah satunya bohong atau

pembicaraan tidak jelas, maka pemahaman timbal-balik tidak tercapai.

Komunikasi juga harus bebas represi dan merupakan ruang kebebasan. Jika tukang ojek itu misalnya ditodong dan karena takut ia tidak mengerti pertanyaan dan pembicaraannya menjadi tidak jelas, maka komunikasi akan macet. Tekanan apa pun tidak dapat memaksa tukang ojek untuk tahu. Komunikasi mengandaikan kebebasan dan kesetaraan. Kebebasan dan rasionalitas komunikatif adalah tempat pijak untuk melakukan kritik sosial. Itulah ruang yang menurut Habermas bebas dari represi dan distorsi.¹⁶

2.3. *Dunia Kehidupan, Sistem dan Patologi Sosial*

Dalam teori rasionalitasnya, Habermas membedakan antara rasionalitas komunikatif dan rasionalitas instrumental. Rasionalitas komunikatif bertujuan menciptakan pemahaman timbal-balik. Ia terungkap dalam bahasa. Setiap bahasa memiliki struktur komunikatif. Struktur komunikatif bahasa bukan hasil sebuah konstruksi. Akan tetapi ia masih harus ditemukan dalam bahasa percakapan sehari-hari. Kita tidak dapat menolak struktur komunikatif bahasa ini, tanpa harus terbelit dalam sebuah kontradiksi performatoris. Foucault misalnya berpendapat, argumentasi rasional yang dibuat dalam bidang kedokteran, hukum dan ilmu pengetahuan adalah ungkapan kekuasaan yang mendisiplinkan manusia. Tidak ada diskursus yang

¹⁶ Bdk. *ibid.*, hal. 222

bebas kekuasaan. Pernyataan Foucault sendiri juga merupakan ungkapan kekuasaan. Tesis Foucault hanya bisa diterima kalau ia sekaligus ditolak. Kritikan atas komunikasi hanya mungkin lewat komunikasi.

Rasionalitas instrumental adalah rasionalitas sasaran. Rasionalitas ini secara sosial terungkap dalam pekerjaan. Pekerjaan dianggap rasional jika tujuan yang ditetapkan sebelumnya tercapai. Misalnya, bangun pagi-pagi buta untuk belajar agar bisa lulus ujian. Rasionalitas instrumental bersifat monologis, sementara rasionalitas komunikatif bersifat intersubjektif atau dialogis. Rasionalitas instrumental bisa juga diterapkan dalam pergaulan dengan sesama manusia. Di sini Habermas berbicara tentang *tindakan strategis*. Tindakan strategis didasarkan pada rasionalitas sasaran. Di sini kita berkomunikasi bukan untuk mencapai saling pengertian, tapi untuk memperlakuk orang lain demi tujuan tertentu. Manipulasi, rekayasa dan represi adalah contoh tindakan strategis.

Jürgen Habermas menerapkan konsep rasionalitasnya untuk sebuah teori masyarakat. Tujuan teori masyarakat ialah menunjukkan “kriteria-kriteria kritis”¹⁷ guna meneropong dan mengukur kualitas tatanan kehidupan sosial. Masyarakat adalah tempat perwujudan rasionalitas. Jika sosiolog lain seperti Niklas Luhmann misalnya mendefinisikan masyarakat sebagai sebuah sistem,

¹⁷ Habermas, Jürgen, *Theorie des Kommunikativen Handelns I*, op. cit., hal. 7

Jürgen Habermas sebaliknya atas dasar konsep rasionalitasnya memahami masyarakat sebagai sistem dan dunia kehidupan (*Lebenswelt*). Sistem bekerja berdasarkan prinsip-prinsip rasionalitas instrumental atau sasaran seperti terungkap dalam instansi birokratis (kekuasaan) dan ekonomi (uang). Sementara rasionalitas komunikatif mewujudkan dirinya dalam *Lebenswelt* dan *Lebenswelt* juga merupakan konteks di mana tindakan komunikatif berlangsung. Sebagai konteks atau cakrawala komunikasi *dunia kehidupan* diandaikan saja dan sering tidak disadari. Ia bukan objek tematisasi, melainkan horison di mana kita mentematisasi sesuatu.¹⁸

Atas dasar konsep tentang masyarakat sebagai *sistem* dan *dunia kehidupan*, Habermas mendiagnosis patologi atau kekuatan-kekuatan destruktif yang melanda masyarakat modern. Patologi sosial dimaksud tampak pada "*innere Kolonialisierung der Lebenswelt durch die Systeme*" – "kolonialisasi internal dunia kehidupan oleh sistem". "Tesis kolonialisasi internal atas dunia kehidupan menyatakan akibat dari pertumbuhan kapitalisme, subsistem ekonomi dan negara menjadi kian kompleks dan menyusup jauh ke dalam dan menguasai reproduksi simbolis dunia kehidupan."¹⁹ Dominasi rasionalitas instrumental yang terungkap dalam uang dan kekuasaan birokratis adalah patologi masyarakat

¹⁸ Magnis-Suseno, Franz, *12 Toko Filsafat Abad ke-20*, op. cit., hal. 223

¹⁹ Jürgen Habermas, *Theorie des Kommunikativen Handelns II*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1983 (1981), hal. 539

modern yang menghancurkan dunia kehidupan.

Tesis ini terus dipertahankan ketika Habermas berbicara tentang sebab-sebab krisis finansial yang melanda ekonomi global. Neoliberalisme dengan ideologi privatisasinya adalah salah satu sebab utama krisis. Prinsip-prinsip ekonomi pasar bebas mendikte semua bidang kehidupan manusia. Pada tatanan global kekuasaan tidak berada di tangan politik, tapi pada kekuatan pasar bebas yang tidak memiliki legitimasi demokratis. Krisis finansial global yang menciptakan kemiskinan dan ketidakadilan global harus dijawab dengan menghentikan laju neoliberalisme yang tidak terkendali. Adalah tugas politik untuk memegang kendali tatanan global yang demokratis. Bukan ekonomi, tapi politik yang bertanggung jawab mewujudkan kesejahteraan umum.²⁰

Ketegangan antara rasionalitas instrumental dan rasionalitas komunikatif, sistem dan dunia kehidupan juga terungkap dalam konflik antara ilmu pengetahuan dan iman, sekularisasi dan agama. Maraknya aksi terorisme yang bernuansa agama menurut Habermas adalah ungkapan ketegangan tersebut. Sekularisasi terungkap antara lain dalam fenomena kian terdesaknya agama ke dalam ruang privat. Agama tidak punya peran lagi di ruang publik seperti halnya dalam teokrasi. Urusan publik menjadi tanggung jawab negara. Di Barat, lembaga-lembaga agama seperti Gereja tidak

²⁰ Bdk. Habermas, Jürgen, "Internationale Weltordnung nach dem Bankrott", dalam: *Die Zeit*, Nomor 46, 6 November 2008

lagi menempati posisi sentral dalam masyarakat. Suara-suara lembaga agama menyangkut dampak etis dari persoalan-persoalan publik seperti aborsi, euthanasia, kurang mendapat respons yang wajar dari negara. Tugas untuk mencari solusi atas masalah-masalah ini mulai diambil alih oleh ilmu pengetahuan. Keterpinggiran agama dalam masyarakat modern melahirkan konflik antara agama dan ilmu pengetahuan. Sekularisasi dipandang sebagai musuh agama.

3. Sumbangan Konsep Rasionalitas Komunikatif untuk Perdamaian Global

3.1 Kesatuan Rasionalitas pada Tataran Komunikasi

Bagaimana kita bisa keluar dari benturan serta konflik antar budaya dan ideologi yang telah melanda kita di abad ke-20 dan akan terus menghantui kebersamaan kita di abad ke-21 ini? Bagaimanakah menciptakan perdamaian dengan komunikasi dan bukannya dengan kekerasan senjata yang hanya berhasil menciptakan perdamaian jangka pendek? Bagaimana kita dapat belajar hidup bersama? Seperti sudah saya katakan pada awal, dalam pandangan sosiolog Max Weber, dialog antarbudaya dan antarideologi hanya mungkin dibangun atas dasar sebuah pengetahuan atau substansi moral objektif yang dapat diterima oleh semua. Habermas menolak tesis Weber ini. Alasannya, prinsip universalitas rasio tidak dibangun di atas basis pengetahuan atau nilai-nilai objektif dan substansial, tapi atas dasar *struktur komunikatif*

rasionalitas atau tindakan yang berorientasi pada saling pemahaman. Yang mempersatukan umat manusia bukan norma-norma substansial yang berlaku umum, tapi struktur-struktur komunikatif bersama atau rasionalitas formal-prosedural.

Konsep rasio prosedural Jürgen Habermas juga dapat dipandang sebagai jawaban dan sekaligus kritik atas tesis Samuel Huntington tentang *Clash of Civilisations*. Globalisasi menciptakan perjumpaan antarbudaya dalam bentuk konflik antarbudaya. Dalam pemikiran Huntington, perbedaan budaya pasti menciptakan konflik. Tak mungkin kita mengembangkan sebuah dialog antarbudaya. Tesis Huntington tentang *Clash of Civilisations* ini didasarkan pada konsep tentang budaya yang esensialistis. Esensialisme budaya berbandapat bahwa setiap budaya merupakan sebuah substansi atau monade tertutup yang bersifat tetap. Faktor-faktor aksidensial budaya boleh berubah, akan tetapi jiwa (*Seele*) budaya tak mungkin berubah.

Huntington membangun teorinya di atas asumsi tentang kebudayaan yang keliru. Kebudayaan merupakan sesuatu yang dinamis dan bukan sebuah substansi yang statis. Ia terbuka terhadap perubahan. Konsep budaya seperti ini memungkinkan kita untuk melakukan kritik budaya. Kritik budaya dimungkinkan oleh asumsi bahwa setiap budaya bersifat ambivalen: Setiap budaya memiliki aspek negatif dan positif. Kriteria penilaiannya ialah, entah sebuah budaya berperan mengurangi atau menambah penderitaan manusia. Konsep rasionalitas prosedural

Jürgen Habermas menolak esensialisme budaya. Dalam akar setiap budaya terdapat klaim-klaim yang bersifat rasional. Inilah basis untuk setiap budaya untuk melakukan dialog interkultural.

Kesatuan rasionalitas, seperti sudah dijelaskan dalam bagian 2.2, terungkap dalam klaim-klaim rasionalitas seperti *kejelasan*, *kebenaran*, *kejujuran* dan *ketepatan*. Klaim-klaim ini bersifat universal dan ditemukan dalam setiap bahasa. Klaim-klaim rasional merupakan struktur formal bahasa atau komunikasi dan menjadi jembatan penghubung antarideologi dan antarkebudayaan berbeda. Maka, setiap agama dan ideologi dituntut untuk merumuskan ajarannya secara rasional agar dapat dimengerti oleh semua orang. Dengan demikian mereka dapat terlibat aktif dalam diskursus di ruang publik.

Tentang dialog antarideologi ini Habermas menulis: "Max Weber mengambil kesimpulan terlalu jauh ketika ia bertolak dari *factum* hancurnya kesatuan substansial rasionalitas menyimpulkan lahirnya politeisme kekuatan ideologi yang saling bertentangan, di mana pertentangan tersebut berakar pada pluralisme klaim-klaim yang tak dapat dijembatani. Akan tetapi justru pada tataran formal pembahasan argumentatif dari klaim-klaim tersebut kita menemukan kesatuan rasionalitas yang terungkap dalam pelbagai bentuk ruang nilai yang terasialisasi."²¹

²¹ Habermas, Jürgen, *Theorie des Kommunikativen Handelns I*. op. cit., hal. 339

Argumentasi harus dan bisa meyakinkan tanpa kekerasan. Hal ini hanya mungkin jika manusia berkomunikasi secara kooperatif, membangun hubungan intersubjektif dan saling mengakui. Pengakuan timbal-balik terungkap dalam kerelaan untuk menerima struktur-struktur bersama yang memungkinkan komunikasi. Rasionalitas komunikatif tidak bertujuan menciptakan norma-norma universal siap pakai, tapi merupakan syarat-syarat agar sebuah diskursus bebas represi dan dalam kesetaraan menjadi mungkin guna merancang tatanan hidup bersama.

Andaikata wakil dari kebudayaan-kebudayaan tertentu misalnya tidak mengakui prinsip kesamaan martabat manusia serta menganggap yang lain sebagai musuh, orang kafir atau imperialis, maka di sana komunikasi akan macet. Dalam situasi seperti ini tidak mungkin dibangun sebuah diskursus rasional karena syarat untuk itu yakni rasionalitas praktis ditolak. Pertanyaan untuk Habermas, andaikata dalam situasi ini rasionalitas komunikatif memaksakan diri untuk berdiskusi dengan pandangan-pandangan di atas, apakah ini bukan sebuah bentuk hegemoni rasionalitas komunikatif atas kebudayaan lain seperti yang dikatakan Nietzsche atau Foucault? Habermas menerima kritikan Nietzsche dan Foucault. Kritikan ini berkaitan dengan pandangan bahwa individualisme modern dan kemajuan tekniknya merupakan kebudayaan modern yang harus diterapkan secara universal. Habermas berpendapat, suara kritis ini bukan suatu bentuk penolakan terhadap modernitas,

tapi kritikan dalam modernitas sendiri untuk menyempurnakan dirinya.

Perhatian rasionalitas komunikatif terfokus pada intensi-intensi yang berorientasi pemahaman timbal-balik dan membatasi klaim-klaim kekuasaan dunia teknik yang berambisi menguasai segalanya. Dengan demikian konsep rasionalitas komunikatif menjauhkan diri dari konsep rasionalitas Barat yang di satu sisi menginginkan pencerahan (*Aufklärung*), tapi di sisi lain menyebarkan idenya dengan jalan kekerasan dalam bentuk kolonialisme, revolusi dunia, kapitalisme global dan doktrin militer global.

3.2 *Rasionalitas Komunikatif dan Konsensus*

Rasionalitas komunikatif terungkap dalam klaim-klaim universal yang memungkinkan komunikasi. Rasionalitas komunikatif merupakan ungkapan sebuah konsensus universal karena klaim-klaim tersebut dapat ditemukan dalam setiap bahasa. Pertanyaan muncul, apakah konsensus pada tataran ini tidak terlalu abstrak untuk menyelesaikan konflik antarbudaya dan ideologi yang kita alami setiap hari? Rasionalitas komunikatif juga bertujuan untuk menyelesaikan konflik antarbudaya dan ideologi yang kita alami setiap hari. Rasionalitas komunikatif mengungkapkan dirinya dalam dunia kehidupan. Dunia kehidupan adalah cakrawala atau horison di mana tindakan komunikatif berlangsung demi pemahaman timbal-balik. Perbedaan "dunia kehidupan" sering mempersulit dan bahkan memblokir ke-

ungkinan dialog antarbudaya. Akan tetapi dunia kehidupan berbeda bukan substansi tertutup yang tidak mungkin dipertemukan satu sama lain seperti diprediksi Max Weber. Dunia kehidupan bersifat dinamis dan sering menemukan keterbatasannya dalam perjumpaan dengan dunia kehidupan lain. Dalam diskursus bebas represi dan penuh kesetaraan kebudayaan-kebudayaan berbeda akan merelativisir pandangannya dan bergerak menuju sebuah konsensus.

Sejarah diskursus tentang faham hak-hak asasi manusia (HAM) merupakan contoh konkret terbentuknya sebuah konsensus lintas budaya. Dalam KTT PBB tentang HAM di Wina tahun 1991 terjadi perdebatan sengit Utara-Selatan seputar universalisme dan relativisme HAM. Negara-negara Asia saat itu misalnya menolak HAM atas nama *asian values* (nilai-nilai budaya lokal Asia seperti kekeluargaan, harmoni dan sopan-santun terhadap yang lebih tua). HAM dianggap bernuansa individualistis dan liberal.²² Akan tetapi dalam perkembangan selanjutnya, meskipun masih ada kekurangan di sana-sini, komunitas global mencapai sebuah konsensus untuk menerima faham hak-hak asasi manusia sebagai landasan moral dan yuridis tatanan hidup global. HAM semakin diterima sebagai alat perjuangan untuk membebaskan umat

²² Bdk., Gusti Nd. Madung, Otto, "Rekonstruksi Diskursus Filosofis Tentang Paham Hak-Hak Asasi Manusia", dalam: Ceunfin, Frans dan Baghi, Felix (Ed.), *Mengabdikan Kebenaran*, Penerbit Ledalero, Maumere, 2005, hal. 157-158

manusia dari penindasan atas hak-hak dasarnya. HAM menjadi wadah dan ungkapan solidaritas masyarakat global.

Sebuah diskursus berkembang menuju pencapaian konsensus bersama. Dalam sebuah diskusi rasional misalnya seseorang merasa pendapatnya begitu terbatas dan akan bersedia menerima pendapat lain yang dinilai lebih baik andaikata ia betul-betul mendengarkan suara akal sehatnya. Dengan demikian diskursus menciptakan solidaritas dan memperkuat integrasi sosial karena ia mendasarkan diri pada prinsip rasionalitas yang secara potensial ada dalam diri setiap manusia. Inilah dimensi utopis teori Habermas yang ingin menciptakan konsensus rasional bersama guna menyelesaikan pelbagai konflik antarbudaya dan ideologi. Teori tindakan komunikatif yang menjelaskan dasar-dasar normatif sebuah teori masyarakat kritis bertujuan mencapai sebuah praksis rasional dari jaringan-jaringan kehidupan komunikatif yang utuh, di dalamnya rasionalitas menemukan perwujudannya secara historis, sosial, individual dan linguistik.²³

Habermas sadar, dalam realitas keseharian rasionalitas sulit dipisahkan dari aspek-aspek irasional kenyataan sosial. Akan tetapi pelanggaran terhadap norma-norma sebuah komunitas tidak membatalkan rasionalitas secara total. Pelanggaran

²³ Bdk. Schönherr-Mann, Hans-Martin, *Miteinander Leben Lernen. Die Philosophie und der Kampf der Kulturen*, Piper Verlag GmbH, München, 2008, hal. 291

meninggalkan bekas bagi semua yang terlibat dalam bentuk korban yang tidak boleh diabaikan dan menuntut solidaritas kita. Setiap pelanggaran terhadap norma memberikan kita peringatan bahwa ada sesuatu yang tidak beres.

Rasionalitas komunikatif bertujuan menciptakan konsensus. Dalam era globalisasi di mana pertemuan antara budaya sering menimbulkan gesekan dan konflik, konsensus rasional menjadi penting guna menciptakan perdamaian bersama. Akan tetapi konsensus yang dibangun atas dasar rasionalitas komunikatif bukan berarti penyeragaman budaya yang menelan nilai-nilai budaya lokal. Rasionalitas komunikatif adalah rasionalitas formal dan prosedural yang berusaha membangun hubungan dialektis antara universalitas dan partikularitas budaya. Ia menyediakan sebuah kerangka, di dalamnya kita dapat membangun konsensus dan norma-norma yang dapat diterima oleh semua.

Teori rasionalitas komunikatif bertujuan mencari jalan keluar dari konflik antarbudaya dan kelompok masyarakat. Juga gambaran-gambaran dunia yang bersaing tidak selalu bermusuhan dan apatis satu sama lain, tapi saling mendekati dan bersinggungan satu sama lain jika manusia dari kebudayaan berbeda bertemu. Dalam menyelesaikan konflik antarbudaya teori tindakan komunikatif berusaha untuk meyakinkan dengan "paksaan tanpa paksa dari argumentasi yang lebih baik". Apakah ikhtiar ini berhasil, jawabannya terbuka.

Habermas tidak bermaksud merumuskan teori satu-satunya untuk mengolah konflik, tapi salah satu yang ingin menciptakan perdamaian dunia.

Untuk itu Habermas membangun sebuah hubungan erat antara filsafat dan demokrasi. Ia berpendapat, demokrasi butuh prinsip-prinsip rasional yang menjadi landasan bagi sebuah kehidupan bersama yang demokratis. Di sini Habermas berbeda pendapat dengan Richard Rorty. Menurut Rorty, untuk sebuah kehidupan bersama kita cukup membutuhkan konsensus dan aturan politis, sementara diskursus filosofis cenderung menciptakan konflik tanpa akhir. Jürgen Habermas menyanggah tesis Rorty ini: "Bukan hanya secara historis filsafat dan demokrasi memiliki asal-usul yang sama, mereka juga secara struktural bergantung satu sama lain. Pengaruh publik pemikiran filosofis membutuhkan perlindungan institusional atas kebebasan berpikir dan komunikasi, sementara di sisi lain posisi diskursus demokratis yang selalu berada dalam bahaya, bergantung pada daya kritis dan intervensi dari pengawal publik rasionalitas."²⁴

Habermas menekankan pentingnya peran filsafat dalam diskursus etis global. Sesuatu yang sangat mendasar di era globalisasi dan konflik antarbudaya. Filsafat tentu harus menjauhkan diri dari posisi ideologis tertentu dan memusatkan diri pada usaha memperkuat dan mempertajam daya refleksi dan penilaian kritis manusia.

²⁴ Habermas, Jürgen, *Wahrheit und Rechtfertigung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1999, hal. 331

3.3 *Dialog Antara Agama dan Sekularisasi*²⁵

Jürgen Habermas coba menerapkan teori rasionalitas komunikatifnya dalam pandangannya tentang dialog antara agama dan sekularisasi guna mengatasi konflik antarbudaya dan ideologi serta menciptakan perdamaian global. Tujuan dialog adalah menjelaskan rasionalitas kehidupan bersama sehingga semua orang bisa setuju atau mencapai sebuah konsensus rasional. Dialog diharapkan tidak menghasilkan keterpinggiran agama dari kehidupan sosial, tapi melahirkan rasa saling menghargai peran dan posisi masing-masing guna membangun sebuah masyarakat yang lebih manusiawi, demokratis dan menghargai hak-hak asasi manusia.

Habermas bukan seorang beragama dan menyebut dirinya, dengan meminjam ungkapan sosiolog Max Weber, sebagai seorang yang buta terhadap hal-hal religius (*der religiös Unmusikalische*). Ia juga menyangkal peran Allah sebagai dasar agama-agama. Kendati demikian, Habermas tetap mengakui peran agama untuk menciptakan arti dan makna kehidupan dalam sebuah dunia tersekularisasi selama modernitas belum menemukan alternatif lainnya.

Pada tanggal 14 Oktober 2001 ketika Habermas mendapat penghargaan "*Friedenspreis des deutschen Buchhandels*" (Hadiah Perdamaian dari Perhimpunan

²⁵ Lih. Habermas, Jürgen, "Glauben und Wissen. Friedenspreisrede 2001", dalam: idem, *Zeitdiagnosen. Zwölf Essays*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2003.

Toko Buku Jerman), ia berpidato tentang hubungan antara agama dan sekularisasi. Pidato ini diprovokasi oleh peristiwa 11 September 2001 dan mengangkat tema lama tentang hubungan antara iman dan pengetahuan (*Glauben und Wissen*). Habermas berpendapat, aksi terorisme pada tanggal 11 September 2001 merupakan salah satu ungkapan nyata ketegangan antara iman dan pengetahuan, *Glauben und Wissen*, sebuah masyarakat atau dunia sekular.

Iman dan Ilmu pengetahuan, agama dan sekularisasi seolah-olah merupakan dua kekuatan yang tidak pernah bertemu dan saling menghilangkan. Hal ini lahir dari pemahaman yang salah tentang sekularisasi. Habermas melihat dua model yang keliru dalam pemahaman tentang sekularisasi. Model pertama ia namakan *Verdrängungsmodell*. Menurut paradigma ini, agama dalam masyarakat modern akan lenyap dan posisinya akan digantikan oleh ilmu pengetahuan dan ideologi kemajuan masyarakat modern. Model yang kedua dikenal sebagai *Enteignungsmodell*. Di sini, sekularisasi dan modernitas dianggap sebagai musuh agama karena ia telah melahirkan kejahatan-kejahatan moral. Para pelaku aksi teroris 11 September 2001 bertolak dari pemahaman seperti ini tentang sekularisasi dan ingin membangun kembali "moralitas" agama dengan jalan kekerasan.

Menurut Habermas kedua paradigma tentang sekularisasi di atas terlalu sempit dan bertentangan dengan kenyataan sebuah masyarakat "post-sekularisasi", di mana agama dan ilmu

pengetahuan bisa hidup dan berdampingan. Untuk menghubungkan kedua posisi ini, Habermas menganjurkan sebuah posisi menengah yang ia sebut *common sense* yang rasional, demokratis dan semakin kuat. Iman yang terungkap dalam agama telah menerjemahkan dirinya ke dalam bahasa ilmu sekular. Dengan demikian, iman bersikap terbuka terhadap setiap bentuk analisis kritis-rasional. Tapi itu saja belum cukup. *Common sense* sebagai akal sehat yang menempati posisi menengah tidak bisa secara berat sebelah mendukung ilmu pengetahuan dan mengabaikan peran agama. Ia juga harus terbuka terhadap isi agama. Agar dalam setiap usaha menciptakan konsensus rasional, tidak meminggirkan agama secara tidak fair dari masyarakat umum dan tidak menutup sumber daya atau potensialitas agama bagi masyarakat sekular, maka pihak sekular pun harus tetap mempertahankan cita rasanya bagi daya artikulasi bahasa religius. Dan karena batasan antara argumentasi religius dan ilmu pengetahuan sering kabur, maka dituntut kesediaan dari kedua belah pihak untuk melihat persoalan dari sudut pandang pihak lain. Habermas tidak menghendaki penyingkiran makna religius yang potensial secara sekuler, tapi coba menerjemahkannya ke dalam konsep modern.

Sebagai contoh ia mengangkat iman Alkitabiah tentang manusia sebagai gambaran Allah (bdk. Kejadian 1:27). Terlepas apakah seseorang mengimani ajaran tentang manusia sebagai citra Allah,

intuisi yang terkandung di dalamnya, dapat juga dimengerti oleh orang yang buta secara religius (*der religiös Unmusikalische*). Kebebasan cinta terungkap dalam rasa saling mengerti dan menghargai. Maka manusia sebagai gambaran Allah mesti bebas untuk membalas perhatian dan cinta Allah. Akan tetapi kebebasan manusia itu tidak boleh meniadakan sifatnya sebagai makhluk ciptaan. "Allah hanyalah Allah bagi manusia bebas sejauh perbedaan absolut antara pencipta dan ciptaan tidak dihilangkan."

Habermas memperlihatkan kebenaran ini sebagai berikut: Segala sesuatu yang diterjemahkan ke dalam permainan bahasa manusiawi menjadi objektif dan bisa digambarkan, tapi tidak mampu menggugah rasa dan tanggung jawab subjek dalam lingkup hidupnya. Manusia yang terobjektivasi adalah korban sebuah hubungan sebab-akibat. Ia bukan lagi subjek bebas yang secara spontan mampu bertindak secara bertanggung jawab. Dan di sinilah peran agama dalam masyarakat modern: menyelamatkan manusia sebagai subjek bebas dan bertanggung jawab.

Peran ini hanya bisa dimainkan agama-agama jika mereka bersikap terbuka terhadap peran kritis-rasional ilmu pengetahuan. Keterbukaan merupakan sumber legitimasi agama-agama dalam sebuah masyarakat modern. Habermas juga menyebutkan sumber legitimasi lainnya seperti kemampuan agama untuk berdialog dengan agama dan ideologi lain. Selain itu, agama-agama juga harus terbuka terhadap premis sebuah negara

hukum yang mendasarkan dirinya pada moral sekuler.

4. Penutup dan Catatan Kritis

Teori komunikatif Jürgen Habermas coba membangun hubungan dialektis antara universalitas dan pluralitas, kesatuan dan keanekaragaman. Universalitas tidak terungkap dalam norma-norma substansial moral, tapi dalam klaim-klaim rasional sebagai struktur dasar yang memungkinkan sebuah komunikasi. Klaim-klaim tersebut terdapat dalam bahasa yang diungkapkan secara komunikatif dalam dunia kehidupan. Yang universal adalah rasionalitas formal dan prosedural, bukan substansial. Dengan demikian Habermas mengatasi bahaya hegemoni kultural yang merumuskan nilai-nilai yang dianggap universal dan karena itu dapat diterapkan di mana saja.

Rasionalitas komunikatif juga membuka kemungkinan bagi budaya lokal untuk membangun dialog dengan kebudayaan lain. Dengan demikian budaya lokal tidak terjebak dalam kontekstualisme ekstrem yang bermasalah baik secara etis maupun epistemologis.

Tanpa mengabaikan sumbangan besar teori Habermas untuk dialog antarbudaya, ada beberapa pertanyaan kritis yang perlu diajukan: *Pertama*, apakah ada kriteria-kriteria substansial dalam dialog interkultural? Konsep rasionalitas yang dikembangkan oleh Habermas bersifat formal dan prosedural, dijauhkan dari segala substansi.

Pandangan ini sejalan dengan konsep rasionalitas postmetafisis seperti diungkapkan Habermas: "Sisa terakhir kepercayaan terhadap rasio esensialistis hancur lebur, setelah satu abad dalam sejarah telah mengajarkan kepada kita betapa tragisnya sikap irasional itu. Akan tetapi modernitas yang sadar akan relativitas-reativitasnya tetap berpegang teguh pada rasio prosedural, yakni pada rasio yang menggugat dirinya sendiri. Kritik atas rasio adalah karya dari rasio prosedural ini: makna ganda dari kritik Kantian ini bersumber pada pandangan antiplatonis bahwa tidak ada hal-hal yang lebih tinggi ataupun lebih rendah yang dapat menjadi sumber otoritas bagi kita."²⁶ Rasio prosedural tidak membutuhkan sesuatu yang lebih tinggi seperti agama, hukum kodrat serta nilai-nilai substansial lainnya. Tapi di sisi lain Habermas juga mengembangkan etika diskursus yang adalah sebuah etika kognitif, di mana perbedaan antara nilai yang benar dan salah didasarkan pada kriteria-kriteria objektif. Bagaimana hal ini bisa dijalankan jika nilai-nilai substansial seperti martabat manusia misalnya harus ditematisasi lagi dalam diskursus? Apakah tidak ada bahaya bahwa diskursus etik terperosok ke dalam relativisme etis yang mau ditolakannya?

Kedua, fenomena kebangkitan agama-agama di negara-negara Barat yang sekular serta gerakan fundamentalisme agama dan terorisme global telah

²⁶ Habermas, Jürgen, *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1994, hal. 11

menggugat ideologi sekular. Untuk menjawab persoalan ini, Jürgen Habermas mengemukakan tesis tentang masyarakat *postsekular*. Sekularisasi dipandang telah meminggirkan agama terlalu jauh ke ruang privat. Konsep negara *postsekular* ingin memberikan akses lebih luas bagi agama-agama untuk berkiprah di ruang publik. Agama-agama dituntut untuk terlibat aktif dalam pelbagai diskursus menyangkut persoalan-persoalan publik seperti kemiskinan, ketidakadilan dan terorisme global, masalah lingkungan hidup, dampak dari penggunaan bioteknologi dan aborsi. Untuk itu agama-agama harus mampu menerjemahkan doktrin-doktrin teologisnya ke dalam term-term rasional sehingga dapat dimengerti oleh kalangan luas. Rasionalitas merupakan basis satu-satunya dalam berkomunikasi di tengah kemajemukan. Agama-agama pun ditantang untuk menggunakan senjata bahasa (rasionalitas) dan bukannya bahasa senjata dalam menyelesaikan konflik. Bahaya fundamentalisme dan kekerasan atas nama agama bisa dihindari jika agama-agama mau terbuka terhadap prinsip-prinsip akal budi. Akan tetapi, di sisi lain Habermas menyangkal adanya rasionalitas agama-agama. Hal ini tampak jelas dalam pandangannya tentang etika dan moralitas. Menurut Habermas, diskursus rasional dan universal hanya mungkin dibangun dalam hubungan dengan moralitas. Sementara nilai-nilai etis, di dalamnya termasuk juga nilai-nilai agama, selalu bersifat partikular dan berlaku untuk komunitas-komunitas

tertentu. Maka, tidak mungkin dibuat diskursus rasional tentang agama. Sebab yang rasional selalu bersifat universal, dan bukan partikular. Jika demikian, bagaimana mungkin Habermas dapat menuntut agama-agama untuk menerjemahkan doktrin-doktrin teologisnya ke dalam term-term rasional sehingga dapat dimengerti oleh publik? Bukankah tuntutan ini mengandaikan sebuah pengakuan atas rasionalitas agama-agama?

2

RASIONALITAS, KEBUDAYAAN DAN LIBERALISME POLITIK

1. Pendahuluan

Modernitas adalah salah satu zaman khas dalam sejarah perkembangan pemikiran dan peradaban umat manusia. Ia tidak dapat disamakan begitu saja dengan zaman lainnya seperti abad pertengahan atau masa Yunani Kuno. Kekhasan modernitas ini merupakan salah satu tesis dasar Jürgen Habermas dalam karyanya berjudul *“Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen”* – Dua Belas Kuliah seputar Diskursus Filosofis tentang Modernitas. Habermas menulis: “Modernitas tidak dapat dan tidak mau merujuk pada sejumlah contoh dari masa atau abad lain sebagai sumber kriteria orientasinya, modernitas

harus menciptakan normanya sendiri.”¹ Habermas berpandangan, kebudayaan dan masyarakat modern memiliki kesadaran akan kekhasan sejarahnya sendiri. Kekhasan ini diperkokoh lagi dengan sebuah kesadaran bahwa hubungannya dengan masa lalunya sudah putus total dan tak mungkin dapat disambung lagi.² Refleksi diri modernitas tidak dapat dibangun atas dasar substansi, bentuk refleksi dan kriteria tradisional. Ia harus menemukan sendiri refleksi diri itu dalam ruang kebudayaannya dan memberikan pendasaran imanen. Itu berarti, modernitas tidak merujuk pada tradisi, hukum kodrat atau agama dalam memberikan pendasaran atas nilai-nilai moral.

Habermas melihat putusya hubungan dengan zaman-zaman sebelumnya sebagai alasan dan waktu menyingsingnya abad modern. Hal ini juga menjadi alasan lahirnya filsafat modern. Maka seruan untuk menemukan “kriteria” dan “norma” sendiri juga dialamatkan kepada filsafat. Filsafat hanya mampu mengatakan sesuatu dan tetap relevan untuk umat manusia zaman ini jika ia sungguh-sungguh menjalankan tugasnya yakni menemukan dan merumuskan norma tanpa harus merujuk pada instansi lain seperti tradisi atau agama.

Tuntutan Habermas di atas merupakan sesuatu yang menarik secara khusus untuk filsafat

¹ Habermas, Jürgen, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Suhrkamp*, Frankfurt am Main 1998, hlm. 16

² Bdk. *Ibid.*, hlm. 14

politik. Sekurang-kurangnya ada dua alasan penting mengapa tuntutan Habermas agar filsafat kontemporer harus menciptakan kriteria dan normanya sendiri menjadi relevan untuk filsafat politik: *pertama*, dalam tradisi, filsafat politik dipandang sebagai sebuah disiplin ilmu normatif. Sejak awal kelahirannya filsafat politik bertugas menemukan dan memberikan pendasaran tentang kriteria-kriteria tatanan politik yang baik. *Kedua*, pernyataan Habermas ini berkaitan erat dengan hasil penyelidikan empiris bahwa dalam dunia kehidupan (*Lebenswelt*) modern umat manusia ketiadaan konsensus etis yang mampu memberikan landasan bagi sebuah filsafat politik sebagaimana dalam teokrasi abad pertengahan misalnya. Itu berarti, filsafat politik modern harus menyadari bahwa usahanya untuk menemukan kriteria-kriteria sebuah tatanan politis yang baik harus didasarkan atas nilai-nilai yang sesungguhnya adalah hasil sebuah konstruksi politis pula. Dari sudut pandangan filsafat politik normatif dapat diajukan sebuah pertanyaan mendasar: Bagaimana kita harus memberikan pendasaran atau legitimasi atas prinsip-prinsip normatif dalam filsafat politik modern andaikata norma-norma substansial warga negara atau kebenaran transendental tidak lagi diterima?

Jika kita menerima dan setuju dengan diagnosis Habermas tentang masyarakat modern, ada dua kemungkinan untuk menjawab pertanyaan di atas. Kemungkinan *pertama* mengantar kita menuju

sebuah konsep tentang rasionalitas yang lemah (formal), postmetafisis dan universal. Konsep rasionalitas ini tidak berdiri di atas keyakinan bersama akan nilai-nilai substansial. Di sini prinsip-prinsip dari tatanan politik rasional lahir dari syarat-syarat formal interaksi dan komunikasi sosial. Jalan inilah yang diambil Jürgen Habermas seperti diuraikannya secara detail dalam bukunya *Faktizität und Geltung*. Kemungkinan kedua ialah mengidentifikasi dalam sistem nilai moral warga negara yang sudah ada sebuah keyakinan politik bersama tapi tidak bersifat *universal*. Atas dasar keyakinan politik tersebut kita konstruksikan kehidupan politik sebagai ungkapan dari kultur politik bersama. Inilah jalan yang ditempuh John Rawls dengan konsep *liberalisme politiknya*. Untuk Habermas konsep normatif sebagai landasan hak-hak dasar dan prinsip-prinsip konstitusional masyarakat demokratis berasal dari syarat-syarat formal tindakan komunikatif. Menurut John Rawls konsep normatif tersebut terkandung dalam konsep tentang “yang rasional” dan pemahaman tentang warga negara sebagai pribadi otonom dan egalitarian. Kedua konsep ini merupakan sumber legitimasi bagi prinsip-prinsip tatanan politis yang adil bagi sebuah masyarakat. Dalam tulisan ini saya hanya membatasi diri pada pandangan John Rawls.

Dalam bagian kedua tulisan ini saya akan merekonstruksi konsep liberalisme politik John Rawls dan coba membacanya dari sudut pandangan

habermasian. Dengan menggunakan kaca mata habermasian ini saya ingin mengangkat beberapa persoalan dan ketegangan yang banyak didiskusikan dalam filsafat politik John Rawls. Pada bagian terakhir saya berbicara secara khusus tentang status dari ide dasar normatif dalam pemikiran John Rawls.

2. Basis Kultural Konsep Liberalisme Politik

Menurut John Rawls filsafat politik harus memenuhi sekurang-kurangnya empat tugas utama dalam masyarakat modern.³ *Pertama*, dalam hubungan dengan konflik moral dan ideologis filsafat politik harus mampu merumuskan prinsip dasar sebuah konsensus filosofis dan etis. Jika toh konsensus tersebut gagal dibangun, maka konflik harus dibatasi sekian sehingga kelompok-kelompok yang bertikai masih menghargai satu sama lain sebagai warga negara dan tetap mengambil bagian untuk membangun kehidupan bersama. *Kedua*, filsafat politik bertugas memberikan orientasi dasar kepada setiap warga negara tentang status mereka sebagai warga negara dalam hubungan dengan moralitas, keyakinan dan pandangan hidup pribadi warga negara yang juga adalah anggota dari komunitas partikular, agama atau keluarga tertentu. *Ketiga*, filsafat politik berusaha mendamaikan warga dengan masyarakat dan institusi-institusi sosial di mana mereka hidup dengan menunjukkan kepada mereka bahwa syarat-syarat fundamental

³ Rawls, John, *Gerechtigkeit als Fairness. Ein Neuentwurf*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2003, hlm. 20

hidup masyarakat sesungguhnya bersifat rasional kendati tampaknya berat.⁴ Untuk menjelaskan tesis ini Rawls mengangkat dua contoh. Di satu sisi filsafat politik menciptakan syarat-syarat yang memungkinkan untuk menerima *factum* perbedaan fundamental dan esensial pandangan-pandangan global yang lahir atas dasar agama serta pandangan politis berbeda. Perbedaan tersebut juga terungkap dalam perbedaan nilai-nilai estetis dan etis yang dikejar dalam hidup manusia. Semua perbedaan ini diterima kendati hal ini sangat problematis.

Di sisi lain filsafat politik memungkinkan untuk memahami keanggotaan dalam sebuah masyarakat politis sebagai ungkapan kebebasan meskipun keanggotaan tersebut mungkin tampak sebagai sebuah paksaan lantaran orang dilahirkan begitu saja ke dalam sebuah masyarakat dan tidak seleluasa dalam organisasi lain untuk masuk atau keluar. Tugas untuk mendamaikan individu dengan sisi masyarakat yang kelihatan tidak rasional dan bersifat paksaan ini berkaitan erat dengan tugas *keempat* filsafat politik. John Rawls merumuskan tugas tersebut secara paradoksal sebagai sebuah “utopia yang realistis”. Dalam kaitan dengan utopia realistis ini Rawls berbicara tentang “*Faktum des vernünftigen Pluralismus*” – kenyataan pluralisme yang rasional. Karena filsafat politik, demikian Rawls, menunjukkan kepada kita suatu utopia tapi real bahwa sebuah tatanan politis yang adil hanya dapat

⁴ Bdk. Ibid., hlm. 22

dibangun atas dasar pengakuan akan "*Faktum des vernünftigen Pluralismus*".

Menurut Rawls kenyataan pluralisme rasional merupakan syarat yang menciptakan tugas bagi filsafat politik. Dan filsafat politik adalah jawaban atas pertanyaan-pertanyaan yang diajukan pluralisme kepada pemikiran politik. Konflik politis dan etis muncul sebagai akibat dari kenyataan pluralisme. Pluralisme tidak hanya mewarnai tatanan sosial. Setiap individu pun memiliki pemahaman sendiri tentang ide kebahagiaan dan kebaikan. Kebhinekaan ini merupakan rasionalitas masyarakat modern yang demokratis. Ia adalah hasil kreasi dan wujud nyata kebebasan berpikir manusia. Makanya disebut kenyataan pluralisme yang rasional.

Jika kenyataan pluralisme merupakan ciri khas masyarakat modern serta ungkapan kebebasan berpikir dan berkreasi manusia, bagaimana mungkin sebuah kehidupan bersama seperti negara bisa terwujud? Bukankah agama, pandangan filosofis dan etis bertentangan satu sama lain? Kenyataan pluralisme mendorong manusia untuk mencari dasar-dasar kehidupan bersama dalam perbedaan. Pluralitas nilai dan pandangan hidup dalam masyarakat modern menciptakan kebutuhan akan orientasi tentang arti hidup sebagai warga negara dalam sebuah komunitas politis. Pluralisme modern juga telah menciptakan tugas baru bagi filsafat untuk menjelaskan bahwa pluralisme adalah sebuah kebaikan dan aturan serta institusi masyarakat tidak boleh dipahami semata-mata sebagai sistem

yang memaksa. Jawaban yang diberikan untuk menyelesaikan persoalan pluralisme tidak bisa bersifat partikular semata-mata atau merupakan bagian dari sebuah doktrin global. Untuk John Rawls pluralisme merupakan sesuatu yang tak dapat dihindari. Konsep liberalisme politik merupakan jawaban yang diberikan Rawls untuk membangun sebuah kehidupan bersama dalam pluralitas.

3. Konstruksi Liberalisme Politik

Keterbatasan untuk membuat penilaian (*Begrenztheit des Urteilens*) merupakan sebab antropologis dari kenyataan pluralisme rasional. Keterbatasan ini dapat menjelaskan mengapa dalam diskursus rasional dan egaliter sekalipun tentang prinsip-prinsip normatif dan teoretis kehidupan bersama, kita sulit mencapai konsensus. Konsensus tidak akan tercapai juga seandainya setiap peserta bebas dari segala bentuk praduga, kepentingan kelompok dan pribadi, kerakusan, gila kuasa dan gila hormat.⁵ Sulitnya untuk menciptakan konsensus disebabkan oleh keterbatasan manusiawi. John Rawls menyebut beberapa keterbatasan itu seperti ketidaktepatan dan tidak dapat dipercayanya pengetahuan ilmiah, konsep-konsep yang tak jelas dan bergantung pada interpretasi, penilaian moral dan politis yang bergantung pada pengalaman, konflik nilai dan ideologi yang sulit terpecahkan dan ketakungkinan secara praktis untuk mewujudkan keseluruhan nilai.⁶

⁵ Bdk. *Ibid.*, hlm. 70

⁶ Rawls, John, *Politischer Liberalismus*, 1998, hlm. 130dst.

Konflik antara sikap rasional dan egoistis bukanlah alasan mengapa pluralisme dalam masyarakat modern tak mungkin dapat dihilangkan, tapi keterbatasan kemampuan menilai manusia serta keterikatannya pada dunia yang terbatas ini. Pluralisme adalah sebuah *conditio humana* yang hanya dapat dlenyapkan lewat kekerasan, intoleransi atau sebuah regim totalitarian.

Habermas dalam *Der philosophische Diskurs der Moderne* menyebutkan alasan historis mengapa modernitas harus menciptakan normanya sendiri tanpa dapat merujuk lagi pada kepastian-kepastian metafisis dan transendental. John Rawls juga sampai pada kesimpulan yang sama, modernitas harus bersifat otonom. Akan tetapi premis yang digunakannya berbeda yakni "*die Begrenztheit des Urteilens*" sebagai alasan lahirnya pluralisme yang memaksa manusia menciptakan konsensus dalam perbedaan, seperti diungkapkannya:

Hanya kenyataan tentang keterbatasan kemampuan penilaian manusialah dapat menjelaskan faktum pluralisme rasional (tentu masih ada juga alasan lainnya). Lantaran keterbatasan itu tak dapat dlenyapkan, pluralisme juga akan selalu hadir dan menjadi ciri khas kultur masyarakat demokratis liberal. Dalam masyarakat demokratis kita tidak dapat memakai kekuasaan negara dengan segala kekerasan dan pengaruhnya atas tatanan hidup budaya dan peradaban untuk memusnahkan kebhine-

kaan. Maka solusi bagi sebuah kehidupan bersama ialah mencari sebuah konsep keadilan politis yang dapat ditopang oleh sebuah konsensus rasional, lintas batas dan berfungsi sebagai landasan publik legitimasi kehidupan bersama.⁷

Konsepsi keadilan politis itu di satu sisi bukan hasil konstruksi tapi ditemukan dalam “dunia kehidupan” (*Lebenswelt*) sebuah masyarakat. John Rawls berpandangan, konsep keadilan merujuk pada “keyakinan-kayakinan dasar” yang dalam jangka panjang mungkin akan berubah, tapi untuk kurun waktu singkat dipandang sebagai prinsip-prinsip dasar normatif kehidupan warga negara.⁸ Prinsip-prinsip dasar ini berusaha menghubungkan pelbagai pandangan dan ideologi politik yang berbeda. Prinsip toleransi hidup beragama dan penolakan atas praktik perbudakan merupakan contoh keyakinan dasar yang disebutkan John Rawls.

Atas dasar uraian di atas, salah satu faktor penting dalam liberalisme politik ialah pengamatan yang jeli atas budaya politik atau dunia kehidupan sebuah masyarakat sebagai landasan empiris. Di atas landasan empiris ini kita bangun sebuah konstruksi teori liberalisme politik. Penemuan keyakinan dasar itu tentu baru awal dari konstruksi liberalisme politik. Karena liberalisme politik juga

⁷ Rawls, John, *Gerechtigkeit als Fairness.*, op. cit., hlm. 70

⁸ Rawls, John, *Politischer Liberalismus*, op. cit., hlm. 72

bersifat dinamis dan terus berkembang.⁹ Itu tidak hanya berarti bahwa pandangan liberalisme politik tidak bergantung dari tatanan nilai budaya tertentu, konsep tentang hidup baik dan juga sistem metafisis atau filosofis tertentu.

Liberalisme politik adalah sebuah konstruksi teori. Ia diskonstruksi atas dasar hasil pengamatan bahwa kultur politik masyarakat plural tidak hanya merupakan rajutan kesepakatan bersama beberapa keyakinan dasar, tapi juga diwarnai gejolak dan pertentangan konseptual. Konflik internal ini memberi legitimasi bagi kultur politik untuk membangun sebuah keyakinan “bahwa kita hanya menemukan landasan bagi sebuah kesepakatan publik jika kita mendapatkan jalan untuk merajut ide dan prinsip-prinsip dasar umum menjadi sebuah konsep keadilan politis yang kini diungkapkan secara baru oleh ide dan prinsip-prinsip dasar tadi”.¹⁰

Teori politik menyelesaikan konflik ideologis dan konseptual dalam kultur politik sebuah masyarakat. Untuk itu teori politik harus membangun sintesis atas paham-paham yang bertentangan itu dalam cahaya sebuah ide dasar yang menciptakan tatanan bersama. Ide dimaksud adalah “pandangan tentang sebuah masyarakat sebagai sebuah sistem kerja sama sosial yang *fair* antara pribadi-pribadi yang bebas dan egaliter yang seumur hidupnya dipandang sebagai anggota

⁹ Bdk. *Ibid.*, hlm. 75

¹⁰ *Ibid.*, hlm. 73

sebuah masyarakat dan boleh berpartisipasi aktif secara leluasa".¹¹

Pandangan ini dapat ditemukan dalam konstruksi John Rawls tentang "posisi asali" (*Urzustand*). Dalam posisi asali ini orang berada dalam ketaktahuan atau Rawls katakan, berada di bawah "cadar ketidaktahuan" (*Schleier der Unwissenheit*). Dalam posisi asali ini para warga tidak mengetahui pandangan khususnya tentang kebaikan serta posisi-posisi sosial yang kelak mereka tempati. Akan tetapi manusia dalam posisi asal ini ditandai secara esensial dengan kebebasan, rasionalitas dan kesamaan. Dalam kondisi ketaktahuan ini mereka harus memutuskan dan merumuskan prinsip-prinsip keadilan. Konstruksi ini bersifat hipotetis dan tidak memiliki kualitas tertentu. Ia merupakan alat bantu untuk menjelaskan kondisi ideal sebagai titik acuan bagi setiap orang yang terlibat dalam diskursus. Ia lebih merupakan kondisi ideal daripada situasi aktual. Ia coba menjelaskan ide dasar tatanan masyarakat sebagai sistem kerja sama yang *fair* antara warga negara yang bebas dan egaliter.

Di sini saya tidak akan membahas secara detail dan khusus pandangan dan rumusan Rawls tentang teori keadilan.¹² Konsentrasi pembahasan saya lebih dipusatkan pada ketegangan khusus yang terkandung dalam konstruksi teoretis Rawls ini.

¹¹ *Ibid.*, hlm. 74

¹² Uraian yang cukup detail tentang konsep keadilan John Rawls ini dalam literatur bahasa Indonesia bisa dibaca dalam: Ata Ujan, Andre, Keadilan dan Demokrasi. Telaah Filsafat Politik John Rawls, Penerbit Kanisius, Yogyakarta 2001

Ketegangan itu dapat dirumuskan demikian: Di satu sisi kita tidak dapat merujuk pada teori-teori yang berlaku secara universal untuk memberikan pendasaran bagi sebuah teori politik yang mengakui adanya pluralisme rasional. Akan tetapi di sisi lain teori politik dimaksud adalah sebuah teori normatif. Konstruksi posisi asali dan ide tentang masyarakat sebagai sebuah sistem kerja sama yang *fair* tidak hanya sekadar mengungkapkan konsensus lintas batas antara pelbagai macam pandangan politis. Konstruksi posisi asali dan ide Rawls tentang masyarakat mengartikulasikan sebuah pandangan yang mampu *memperbaiki* keyakinan dan penilaian normatif kita tentang persoalan-persoalan konkret, akan tetapi juga terbuka untuk dikoreksi oleh pandangan-pandangan khusus itu.

Liberalisme politik mengungkapkan prinsip-prinsip dasar yang sudah terkandung dalam kultur politik, meskipun hal ini sering tidak disadari oleh para penganut budaya bersangkutan. Akan tetapi ketika ide-ide dasar ini diungkapkan, pandangan atau gambaran warga tentang nilai-nilai politisnya sendiri pun mengalami perubahan. Tentu saja pandangan tentang masyarakat sebagai sebuah sistem kerja sama antara warga yang bebas dan egaliter bukan sesuatu yang secara kebetulan kita miliki, sebagaimana kita memiliki kedua tangan dan mulut atau bahasa dan pakaian. Dia juga bukan kompromi yang kita capai dalam kesadaran timbal balik akan adanya konflik normatif. Jika liberalisme politik hanya sebuah kompromi, maka ia tidak

lebih dari sebuah *modus vivendi*. Sesuatu yang tidak dimaksudkan Rawls dengan konsepnya tentang masyarakat yang adil.¹³

Rawls menyebutkan sekurang-kurangnya dua alasan mengapa konsep liberalisme politis atau masyarakat yang adil bukan sekadar sebuah kompromi. *Pertama*, objek dari konsensus yakni konsep keadilan politis itu sendiri merupakan sebuah konsep moral. *Kedua*, konsep keadilan diterima atas dasar alasan-alasan etis.¹⁴ Pandangan tentang masyarakat sebagai sebuah sistem kerja sama yang *fair* antara warganya yang bebas dan egaliter memberikan gambaran bagaimana kita sebagai anggota sebuah komunitas politis harus mendefinisikan diri kita sendiri terlepas dari pandangan-pandangan khusus tentang kebaikan yang kita anuti. Jürgen Habermas melihatnya secara tepat ketika mengatakan bahwa konsep masyarakat liberal ala John Rawls dibangun di atas sebuah “konsep yang kuat dan bebas ideologi tentang pribadi”.¹⁵ Habermas menulis:

Di satu sisi validitas konsep politis akhirnya hidup dari oase moral kebudayaan-kebudayaan sejauh mereka rasional. Di sisi lain kebudayaan-kebudayaan rasional tersebut harus diuji berdasarkan kriteria-kriteria akal budi praktis. Kriteria tentang apa

¹³ Bdk. Rawls, John, *Gerechtigkeit als Fairness*, op. cit., hlm. 300dst.

¹⁴ Bdk., Rawls, John, *Politischer Liberalismus*, op. cit., hlm. 236

¹⁵ Bdk., Habermas, Jürgen, “Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch”, dalam: idem., *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie* (hlm. 65-94), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1997, hlm. 88

yang rasional itu tidak berasal dari budaya bersangkutan.¹⁶

Habermas mengemukakan kritiknya terhadap Rawls karena Rawls menghindari dan tidak berusaha menyelesaikan konflik atau ketegangan antara aspek budaya yang bersifat kontingen dan tuntutan rasionalitas dalam liberalisme politik. John Rawls merasa tidak perlu dan menolak memberikan pendasarannya atas konsep masyarakatnya sebagai sistem kerja sama yang fair. Sesungguhnya ada macam-macam strategi yang dapat dipikirkan untuk menyelesaikan ketegangan dalam teori liberalisme politik tersebut. Richard Rorty misalnya berusaha menyelesaikan ketegangan tersebut dengan menafsirkan konsep liberalisme politik secara hermeneutis, kontekstual dan relativistis. Menurut Rorty, setiap kebudayaan bersifat khas dan tidak mungkin ada dialog antarbudaya atas dasar nilai-nilai universal. Sementara Habermas coba memecahkan ketegangan ini dari perspektif kantian dengan mengemukakan pengandaian-pengandaian formal yang terdapat dalam semua kebudayaan. Ada juga yang berpandangan bahwa setiap kebudayaan memiliki nilai-nilai substansial dan metafisis yang sama sebagai basis bagi sebuah konsensus lintas batas.

¹⁶ J. Habermas, "Vernünftig versus Wahr –oder die Moral der Weltbilder", dalam: idem, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie* (hlm. 95-127), *ibid.*, hlm. 118

Saya tidak akan menguraikan panjang lebar strategi-strategi yang disebutkan tadi dan juga tidak akan menjawab pertanyaan entah strategi-strategi tersebut berhasil menyelesaikan ketegangan dalam teori John Rawls. Pada tempat ini saya ingin memberikan pendasaran akan pentingnya ketegangan antara aspek budaya yang kontingens dan tuntutan universal akal budi dalam filsafat politik. Perlu digarisbawahi, ketegangan antara dua elemen ini merupakan salah satu aspek penting konsep liberalisme politik John Rawls.

Sebelum kita berbicara tentang ketegangan dalam konsep liberalisme politik, perlu dijelaskan sebuah kesulitan yang menghalangi kita untuk berbicara tentang ketegangan tersebut. Kesulitan yang dimaksud adalah sebuah pandangan yang keliru bahwa atas dasar konsep keadilan politis kita secara rasional dapat mengharapkan bahwa semua warga harus menyetujui prinsip keadilan karena hanya dengan demikian ia dapat berfungsi sebagai basis rasionalitas dan legitimasi publik. Seperti sudah dijelaskan, Rawls berpandangan bahwa setiap warga negara sulit untuk berpisah dari tatanan nilai pribadi dan pandangannya tentang hidup baik jika ia dihadapkan dengan pertanyaan entah ia dapat menerima sebuah konsep keadilan publik. Maka, pandangan tentang kesepakatan bersama akan prinsip-prinsip dasar kehidupan bermasyarakat membatasi tuntutan penjelasan dan kebenaran filsafat politik. Karena atas dasar keterbatasan kemampuan untuk memberi penilaian

para warga hanya mampu mencapai konsensus tentang ide-ide dasar abstrak seperti misalnya konsep kerja sama yang *fair* antara pribadi yang bebas dan egaliter, tapi tidak pernah menciptakan konsensus tentang pandangan-pandangan filosofis umum dan komprehensif.¹⁷

Karena itu filsafat politik harus membatasi diri hanya pada analisis tentang ide-ide abstrak itu dan akibatnya, dan mengabaikan penelitian tentang *genese (asal-usual)* dalam dunia kehidupan serta konsep tentang kebaikan. Filsafat politik juga tidak pernah boleh mencoba memberi pendasarannya atas konsep keadilan berdasarkan keyakinan atau prinsip-prinsip khusus. Sebab adalah sangat irasional jika prinsip-prinsip keadilan bertopang pada keyakinan yang pada saat-saat tertentu saja benar, tapi lantaran keterbatasan kemampuan menilai kita tidak pernah mencapai konsensus rasional tentangnya. Itulah alasan mendasar mengapa filsafat politik John Rawls bersikap diam dan berusaha netral dalam menyikapi pertanyaan tentang pendasarannya etis ide abstrak tentang masyarakat sebagai sebuah sistem kerja sama yang *fair*.

Sikap John Rawls yang mempertahankan ketegangan di atas merupakan posisi yang masuk akal jika kita mau menerima konsep pluralisme rasional. Jika kita bertolak dari pandangan bahwa keyakinan nilai moral tak terpisahkan dari konsep etis tentang

¹⁷ Bdk. Rawls, John, *Politischer Liberalismus*, op. cit., hlm. 245

kebaikan dan atas dasar keterbatasan kemampuan menilai tak mungkin dicapai sebuah konsensus tanpa paksaan tentang moral bersama, maka jalan satu-satunya ialah mengidentifikasi konsep-konsep abstrak yang dapat disepakati. Konsep-konsep ini harus dimengerti dan dibela sebagai konsep politik demi kehidupan bersama.

4. Ide-Ide Abstrak dan Konsep Keadilan sebagai Orientasi

Sebagai bantuan untuk menjelaskan ide abstrak John Rawls, saya ingin mengangkat pandangan Georg Mohr tentang orientasi. Mohr menyebut konsep-konsep fundamental dalam filsafat politik seperti kebebasan, kesamaan, keadilan dan demokrasi sebagai konsep yang memberikan orientasi. Habermas dalam kutipan awal tulisan ini bukan kebetulan berbicara tentang "*orientierende Maßstäbe*" - "kriteria-kriteria yang memberikan orientasi" yang harus diberi pendasaran secara baru oleh filsafat dalam dunia modern. Dan tugas utama filsafat politik menurut John Rawls adalah memberikan orientasi atau arahan kepada anggota masyarakat tentang statusnya sebagai warga negara. Apa artinya kalau dikatakan bahwa kriteria dan konsep-konsep tadi bertugas memberikan orientasi? Menurut Mohr, orientasi memiliki kekhasan seperti nilai-nilai tertinggi atau prinsip, tapi isinya tidak dapat didefinisikan secara jelas.

Konsep-konsep dasar, dengannya kita menjelaskan ideologi politik atau filosofis

kita, merupakan konsep terbuka, tak pernah selesai didefinisikan, tidak memberikan arahan bagi tindakan praktis atau normatif secara penuh. Fungsinya ialah memberikan orientasi, mengarahkan sesuai dengan ideal normatif. Itu tidak berarti, konsep dasar tersebut mampu mengantisipasi tujuan dan keadaan akhir. Setiap gambaran tentang keadaan yang dicita-citakan yang berfungsi sebagai orientasi bagi politik merupakan dan akan tinggal sebagai gambaran umum.¹⁸

Pandangan Mohr tentang “orientasi” diinspirasi oleh beberapa pemikiran Jacques Derrida dalam karyanya *Gesetzeskraft*. Dalam karya ini Derrida berbicara tentang keadilan. Titik tolaknya adalah tinjauan filsafat hukum. Hukum, demikian Derrida, berkaitan secara substansial dengan keadilan, sementara keadilan harus mengejawantahkan dirinya dalam hukum.¹⁹ Warga taat pada undang-undang atas dasar “kepercayaan” pada keadilan undang-undang itu. Maka, hukum dan undang-undang selalu mengandaikan bahwa keadilannya dapat ditunjukkan dengan alasan-alasan yang cukup.

¹⁸ Mohr, Georg, “Brauchen moderne Gesellschaften Orientierung und kann Philosophie sie geben?” dalam: Sandkühler, H.J. (Ed.), *Philosophie, Wozu?* (hlm. 229-252), Suhrkamp, Frankfurt am Main 2008, hlm. 243

¹⁹ dk. Derrida, J., *Gesetzeskraft. Der mystische Grund der Autorität*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991

Di sinilah muncul ketegangan antara keduanya. Derrida memahami aturan hukum dan konsep keadilan yang konkret secara konvensional dan kultural. Aturan hukum tertanam dalam kebiasaan-kebiasaan normatif yang merupakan produk perkembangan sejarah sebuah kebudayaan. Kepercayaan akan keadilan yang terkait erat dengan aturan hukum tidak hanya lahir dari kebiasaan, tapi hidup dari ide tentang keadilan tanpa batas. Kepercayaan akan keadilan itu bertolak dari keyakinan bahwa aturan hukum bukan sekadar mengungkapkan kebiasaan atau realitas kontingen sebuah kebudayaan, tapi harus sungguh-sungguh adil. Hubungan kompleks dan penuh ketegangan antara hukum dan keadilan diungkapkan oleh Derrida lewat tiga jenis *apori* yang menggambarkan tugas seorang hakim.

Apori pertama dirumuskan demikian: keputusan hakim harus mengungkapkan tafsiran yang ketat dari aturan hukum, tapi sekaligus menuntut sebuah penilaian bebas yang dalam situasi tertentu merevisi konvensi interpretasi yang lazim. Penilaian itu menuntut pemeriksaan atas kelayakan dari kebiasaan tafsiran hukum dan juga keadilan dari aturan hukum yang diterapkan. Aporinya terungkap dalam kenyataan bahwa penilaian yang adil dibuat atas dasar aturan hukum dan sekaligus memberikan pendasaran serta menciptakan hukum secara baru.

Apori kedua berkaitan erat dengan yang pertama. Jika keadilan tidak terbatas pada perwujudan

aturan berdasarkan interpretasi konvensional, maka hal itu berpengaruh pada pemahaman kita tentang keadilan. Jika dalam setiap penilaian bebas dan bertanggung jawab, keadilan diciptakan dan diberi pendasaran secara baru, maka ia tidak dapat dipandang sebagai kriteria atau prinsip substansial. Penilaian, demikian Derrida, harus lebih berorientasi pada cita-cita formal konsep tentang “keadilan tanpa batas”. Konsep keadilan tanpa batas harus dimengerti sebagai sebuah kriteria yang menentukan kualitas normatif penilaian hakim. Atas dasar kriteria formal ini tidak dapat dibuat sebuah aturan penilaian yang mengatakan bahwa aturan tersebut sesuai persis dengan keadilan ideal tanpa merujuk pada penilaian bebas dan interpretasi baru tentang hukum.

Dalam apori *ketiga* Derrida mentematisasi hubungan antara penilaian yang adil dan pengetahuan. Penilaian yang adil didasarkan pada alasan-alasan metodis dan epistemis yang tepat. Juga tentu saja jelas bahwa penilaian yang adil tidak dapat dibuat atas dasar pengetahuan akan fakta empiris yang terlepas dari dirinya. Penilaian yang adil adalah sebuah interpretasi yang tak dapat diberi landasan pasti atas dasar pengetahuan yang pasti. Kita tidak dapat menciptakan keadilan. Kita tidak dapat mengetahui secara definitif kapan kita berhasil mewujudkan keadilan secara penuh dalam memberikan penilaian. Keadilan, demikian Derrida, lebih merupakan sebuah “kepercayaan” (*Glaube*) yang harus kita pegang. Hukum adalah

perwujudan dari kepercayaan akan keadilan yang tak dapat ditransformasikan menuju pengetahuan yang pasti.²⁰

Kita ringkaskan sekali lagi pembicaraan kita tentang konsep orientasi. Konsep orientasi, seperti dijelaskan Mohr, memberikan kita arahan dasar dalam berpikir. Ia menunjukkan jalan yang harus dilalui jika kita mencari prinsip keadilan dan demokrasi. Konsep orientasi menunjukkan arah dan bentuk pertimbangan yang harus kita taati guna memberikan pendasaran pada prinsip-prinsip tersebut. Akan tetapi konsep orientasi tidak memberikan aturan penilaian, kriteria pasti dan tujuan akhir yang harus dicapai guna mewujudkan keadilan, demokrasi dan kebebasan. Konsep orientasi bersifat mengambang, tidak bersifat substansial serta tidak memberikan pengetahuan pasti guna mewujudkan tuntutan normatifnya. Ia bukan objek pengetahuan, tapi kepercayaan.

Ide-ide dasar normatif dalam teori keadilan John Rawls dapat dibaca sebagai konsep orientasi ini. Dengan demikian ketegangan yang terkandung dalam konsep liberalisme politik tidak boleh dipahami sebagai sebuah kekurangan dan tak perlu dilenyapkan. Kita tidak mengerti John Rawls jika kita menafsirkan teorinya sebagai teori tentang kriteria-kriteria keadilan. Ketegangan yang

²⁰ Bdk. Menke, Christop, "Können und Glauben. Die Möglichkeit der Gerechtigkeit", dalam: Menke, Christoph dan Kern, A. (Ed.), *Philosophie der Dekonstruktion. Zum Verhältnis von Normativität und Praxis* (hlm. 243-263), Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002

dibangun John Rawls dalam teorinya bukan hanya sekadar sebuah strategi. Jika kita membaca teori Rawls dalam persepsi dekonstruktif Derrida, maka menjadi jelas bahwa teori tersebut dibangun atas dasar pengertian orientasi yang harus dimengerti secara hermeneutis.

Untuk memperjelas pandangan John Rawls tentang konsep keadilan sebagai sebuah orientasi, kiranya sebuah perbandingan dengan pemikiran Immanuel Kant tentang konsep orientasi sangat membantu. Kant berbicara tentang konsep orientasi dalam karyanya berjudul *“Was heißt, sich im Denken orientieren?”* – *“Apa Artinya Berorientasi dalam Kegiatan Berpikir?”*. Sebagai sebuah orientasi ide-ide abstrak John Rawls mirip dengan pandangan Kant tentang faham atau ide rasionalitas. Ide-ide rasionalitas itu bukan objek pengetahuan yang mungkin karena mereka tidak dapat menjadi objek pengalaman yang mungkin. Ide-ide rasionalitas Kant tidak dibangun atas dasar pengetahuan empiris, tapi atas dasar kepercayaan atas rasionalitas. Kepercayaan ini tidak dibangun atas dasar data-data empiris, tapi atas dasar data-data “yang sudah terkandung dalam akal budi murni”.²¹

Akan tetapi hal ini tidak mengurangi derajat kepastian pengetahuan. Sebab kebutuhan subjektif yang menjadi dasar bagi ide-ide rasionalitas tidak bersifat kebetulan sebagaimana kecenderungan-

²¹ Kant, Immanuel, *“Was heißt, sich im Denken orientieren?”* (1786), dalam: *Theorie-Werkausgabe*, Bd. V, Weischedel, W. (Ed.), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1988, hlm. 276

kecenderungan subjektif, tapi merupakan kebutuhan absolut akal budi murni. Realitas ini harus kita terima, sebab menolaknya berarti negasi terhadap hakikat pribadi kita yang bebas dan mampu bertindak secara moral. Maka, Kant menyebut ide-ide rasionalitas sebagai “postulat akal budi” yang bersifat seharusnya. Kant menulis:

Kepercayaan akal budi yang murni adalah penunjuk jalan atau kompas yang dapat memberikan orientasi kepada pemikir spekulatif dalam perjalanan pada jalur-jalur rasionalitasnya dalam ranah metaempiris (...). Dan kepercayaan akal budi inilah yang memberikan landasan bagi kepercayaan lainnya termasuk kepercayaan akan wahyu.²²

Konsep Kant tentang ide-ide akal budi sebagai postulat akal budi dapat ditransformasikan menjadi teori keadilan dalam pandangan John Rawls. Tapi harus dicatat bahwa ada perbedaan mendasar antara konsep rasionalitas John Rawls dan Kant. Rawls misalnya tidak berminat pada persoalan seputar rasionalitas murni. Di samping itu paham rasionalitas John Rawls tidak bersifat substansial seperti halnya dalam pandangan Kant. Perbedaan lainnya ialah, Kant berbicara tentang postulat akal budi praktis yang berasal dari kebutuhan subjektif. Postulat ini menjadi dasar validitas hukum atau

²² Ibid., hlm. 277

prinsip moral yang bersifat kategoris. Liberalisme politik tidak mengenal prinsip seperti ini. Di sini liberalisme politik lebih dekat pada pandangan Hegel yang tidak mencari prinsip moral dalam “kehendak murni” (Kant), tapi dalam etos dan keyakinan-keyakinan kultural setiap warga.

Berbeda dengan Kant, John Rawls mendekonstruksi prinsip-prinsip tertinggi pemikiran etis-politis menjadi paham orientasi yang abstrak. Paham orientasi ini terpisah baik secara logis maupun normatif dari prinsip-prinsip dan kriteria-kriteria akal budi praktis yang bersifat universal dan menyeluruh. Di sinilah teori Rawls menemukan netralitas yang sekaligus merupakan ungkapan keterbatasannya. Keterbatasannya ialah bahwa liberalisme politik harus diam ketika berbicara tentang pendasaran idenya dalam prinsip-prinsip filsafat moral, sebab Rawls tidak berbicara tentang moralitas tapi tentang keadilan politis. Konsep abstrak tentang masyarakat sebagai sistem kerja sama yang *fair* para warga adalah sebuah pandangan yang pasti dapat menuntut sebuah pengakuan umum. Dengan demikian filsafat politik dapat menjalankan tugasnya untuk mendamaikan para warga negara dengan “*factum* pluralitas yang rasional”.

Penutup

Membangun sebuah negara berarti membangun sebuah *utopia realistik* seperti diungkapkan secara paradoksal oleh John Rawls. Sebuah utopia realistik

karena manusia bercita-cita merajut kehidupan bersama atas dasar realisme pluralitas atau faktum pluralisme. Rawls berpandangan, kenyataan pluralisme termasuk *conditio humana*, sesuatu yang melekat dalam kodrat manusia. Ia hanya mungkin dilenyapkan dengan kekerasan, intoleransi dan regim totalitarian. Maka setiap pemerintahan demokratis yang menempatkan martabat manusia sebagai tujuan strategi politiknya harus menghargai kenyataan pluralisme ini.

Hal ini menjadi cerminan bagi bangsa Indonesia yang tengah membangun sebuah tatanan sosial yang demokratis. Sebuah proyek yang harus ditopang dengan pilar-pilar kebebasan, persamaan dan penghargaan atas pluralitas. Mengakui faktum pluralisme merupakan sebuah *conditio sine qua non* bagi kehidupan bangsa kita. Masa depan bangsa Indonesia sebagai kesatuan terletak pada kepandaian dalam mengelolah kenyataan pluralisme tersebut. Andaikata misalnya kita sepakat memandang agama sebagai hak asasi dan merupakan hasil pilihan bebas, maka pilihan itu harus ada alternatifnya yakni pilihan untuk tidak beragama. Segala bentuk kekerasan dan pemaksaan menganut suatu agama tertentu merupakan pengkhianatan terhadap kebebasan asasi manusia dan negasi atas faktum pluralisme.

Sebagai masyarakat yang plural bangsa Indonesia terdiri dari pelbagai agama, pandangan hidup, konsep susila dan budaya. Kebhinekaan ini di satu sisi adalah kekayaan, tapi di sisi lain rentan konflik.

Untuk itu kita perlu memiliki sebuah utopia hidup bersama yang memberikan kita orientasi. Orientasi tersebut harus dirumuskan seabstrak mungkin sehingga mampu menampung kebhinekaan.

KONSEP “RELIGIO CIVILIS” – TELAAH PEMIKIRAN J.J. ROUSSEAU TENTANG HUBUNGAN ANTARA AGAMA DAN POLITIK

“Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann” – Negara liberal-sekular mendasarkan diri pada prinsip-prinsip yang tak dapat dijaminnya sendiri

(Ernst Wolfgang Böckenförde, 1991).

1. Pengantar

Sebagai bangsa dengan populasi Islam terbesar di dunia, negara Indonesia sesungguhnya sangat toleran, egaliter dan mengakui pluralitas sebagai sebuah kenyataan. Undang-Undang Dasar 1945 (UUD 45) menjamin kebebasan beragama setiap warga negara yang

merupakan salah satu butir penting faham hak-hak asasi manusia. Pancasila sebagai falsafah negara menjamin pluralisme ideal dan telah mengharumkan nama Indonesia sebagai contoh bangsa yang menghormati kerukunan antarumat beragama. Di Indonesia, murtad tidak dikenakan hukuman pidana, sebagaimana dipraktikkan di negara-negara berbasis ideologi Islam seperti Arab Saudi, Iran, Yaman, Sudan, Pakistan dan Banglades (Ayang Utriza Nway, Kompas 19/3/08). Ideologi Pancasila memungkinkan prinsip kesetaraan dalam pluralitas menjadi benang yang merajut tenunan sosial bangsa Indonesia.

Maraknya aksi kekerasan atas nama agama akhir-akhir ini membuat kita berpikir-pikir, apakah Pancasila masih merupakan model dan basis kehidupan bersama sebagai sebuah bangsa. Kekerasan tidak saja terungkap secara fisik lewat konflik horisontal antarwarga, tapi juga secara struktural lewat aturan pemerintah dan produk perundang-undangan yang diskriminatif dan menyangkal pluralitas agama, budaya, suku dan adat kebiasaan yang merupakan kekayaan bangsa Indonesia. Undang-undang tentang Pornografi merupakan bentuk penghancuran secara sistematis dan struktural atas substansi demokrasi karena menyangkal keanekaragaman serta berambisi mengatur moralitas dan kesalehan pribadi warga negara lewat pembentukan sebuah negara *panoptikum* dan totaliter.

Di samping itu, kegamangan dan kerancuan berpikir pemerintah dalam menangani kasus Ahmadiyah adalah ungkapan lemahnya komitmen pemerintah dalam menjamin kerukunan hidup antarumat beragama. Negara tidak cuma gagal melindungi hak hidup 50.000 warga Ahmadiyah yang tersebar di seluruh Nusantara sejak tahun 1921, tapi telah melakukan kekeliruan fundamental dengan memasuki ranah privat yang bukan haknya. Di sini, negara telah ikut campur terlalu jauh ke dalam persoalan teologis sebuah agama ketika ia menentukan benar salahnya doktrin sebuah agama. Negara seolah-olah menjadi sebuah *regim kebenaran* seperti pernah dipraktikkan dalam teokrasi di Eropa selama abad pertengahan. Dan *regim kebenaran* bertentangan dengan arus demokratisasi yang menghargai kebebasan, otonomi dan pluralitas.

Sejarah pemikiran politik mengajarkan, demi menjamin kerukunan, kebebasan dan keanekaragaman, negara modern harus menanggalkan *regim kebenaran* dan monopoli atas urusan moralitas dan keutamaan (*virtus*) pribadi warga negara. Negara modern membatasi diri pada persoalan keadilan, kesejahteraan umum dan perdamaian (*pax*). Konsep ini dikenal sebagai konsep negara liberal-sekular. Negara sekular adalah teori dan praktik politik yang merupakan jawaban sejarah atas konflik berdarah akibat perang antaragama yang melanda Eropa pada abad ke-17. Konflik ini telah melahirkan dan ikut membentuk pemikiran beberapa filsuf politik modern seperti Hobbes, Spinoza, Rousseau

dan beberapa pemikir lainnya. Pada kesempatan ini saya mau membatasi diri pada pembahasan tentang pemikiran seorang filsuf Prancis pada abad ke-18, *Jean Jacques Rousseau*. Pemikiran Rousseau tentang hubungan antara agama dan politik seperti yang tercantum dalam bab 8 bukunya *Du Contract Social – Mengenai Kontrak Sosial* – merupakan hasil refleksinya atas konflik antara agama yang melanda Eropa. Meskipun dalam skala yang agak berbeda negara kita dewasa ini sedang menghadapi masalah yang mirip.

Setelah pengantar singkat pada bagian pertama, penulis membahas pada bagian kedua latar belakang munculnya konsep *Religio Civilis* atau agama sipil dalam sejarah pemikiran Jean Jacques Rousseau. Setelahnya akan dibahas secara lebih mendalam apa itu konsep *Religio Civilis*. Pada bagian terakhir akan dibuat beberapa catatan kritis dan aplikasi praktis konsep Rousseau untuk tatanan politik kontemporer.

2. Latar Belakang Munculnya Konsep *Religio Civilis* dalam Pemikiran Rousseau

Pemikiran J.J. Rousseau seperti para pemikir lainnya lahir dari perjumpaan dengan sejarah pemikiran Eropa. Pemikiran Rousseau dan seluruh filsafatnya hanya dapat difahami secara benar dalam konteks sejarah Eropa waktu itu. Demikian juga dengan pemikirannya tentang agama sipil. Pandangan Rousseau tentang agama sipil hanya dapat dimengerti dan dijelaskan atas dasar kese-

luruhan sejarah hubungan antara agama dan politik di Eropa. Pandangannya tentang agama sipil merupakan bagian dari ikhtiar untuk membangun sebuah teori guna mengurangi potensi konflik antara altar dan tahta kerajaan serta usaha menciptakan sebuah kehidupan bersama yang beradap atas dasar rasionalitas.

Sebelum kita membahas lebih dalam pandangan Rousseau, saya ingin berbicara tentang pandangan dua pemikir lain yakni Thomas Hobbes dan Baruch Spinoza. Kedua pemikir ini perlu dibicarakan karena mereka telah mendahului Rousseau mengembangkan teori-teorinya tentang hubungan antara agama dan politik. Keduanya berpandangan bahwa pemisahan antara agama dan politik merupakan sebuah keharusan sejarah dan arah jarum jam sejarah tersebut tak dapat dibalikkan. Keyakinan ini lahir dari pengalaman akan kekejaman dan penderitaan yang diakibatkan oleh perang antara agama dan kelompok masyarakat yang melanda hampir seluruh Eropa pada saat itu. Hobbes dan Spinoza yakin, sebuah perdamaian dalam sebuah masyarakat plural hanya mungkin kalau politik didasarkan pada prinsip-prinsip sekular dan bukan prinsip-prinsip metafisis dan religius.¹ Dengan demikian teori politik yang dikembangkan oleh Hobbes dan Spinoza meru-

¹ Bdk. Kiegel, Heinz dan Müller, Alois, „Nationale und europäische Bürgerreligion. Ein Beitrag zur unvollendeten Säkularisierung“, dalam Münkler, Herfried (Ed.), *Bürgerreligion und Bürgertugend: Debatten über vorpolitische Grundlagen politischer Ordnung*, Baden-Baden, 1996, hlm. 64

pakan kritik atas *teologi politik*² yang menjadi model hubungan antara agama dan politik pada abad pertengahan. Teologi politik dimengerti di sini secara sempit yakni agama dipandang sebagai sumber legitimasi setiap keputusan politis.

2.1 Teologi Politik

Dalam uraian ini teologi politik dimengerti sebagai sebuah pandangan hidup (*Weltanschauung*) yang mendasarkan legitimasi politik atau kekuasaan politis pada agama atau instansi meta-empiris.³ Agama adalah sumber legitimasi politis seperti yang kita jumpai dalam sistem teokratis dewasa ini.

Ideologi teologi-politis sudah berkembang dalam teori politik masyarakat Yunani kuno. Dalam masyarakat ini belum dikenal pemisahan antara urusan keselamatan jiwa dan kekuasaan politis. Tafsiran religius dan politis tentang dunia membentuk satu kesatuan. *“Der Ungehorsam gegenüber dem Gotteswillen ist dann ebenso unmittelbar ein Politikum, wie der Verstoß gegen die Gesetze ein religiöses Sakrileg ist”* – Ketidaktaatan terhadap kehendak Allah adalah sesuatu yang secara langsung bersifat politis, sebagaimana sebuah pembangkangan terhadap hukum positif dianggap

² Bdk. Walther Manfred, “Die Religion des Bürgers – eine Aporie der politischen Kultur der Neuzeit? Hobbes, Spinoza und Rousseau oder Über die Folgenlast des Endes der politischen Theologie”, dalam *ibid.*, hlm. 26

³ Bdk. *Ibid.*, hlm. 26

sebagai sakrilegi religius.⁴ Jika seseorang melawan ajaran agamanya atau menafsirkan doktrin agamanya di luar tafsiran mayoritas, maka ia tidak hanya dikucilkan dari komunitas religius tapi juga dari komunitas politik. Hubungan antara kewajiban untuk memenuhi kehendak ilahi dan kebijakan politik bersifat monistis.

Lahirnya Kekristenan dan agak kemudian perkembangan abad pencerahan (*Aufklärung*) menimbulkan krisis bagi konsep teologi politik. Perkembangan baru ini mempersoalkan pertautan erat antara politik dan agama, imanensi dan transendensi dalam teori politik Yunani kuno. Agama Kristen lewat ajarannya tentang dikotomi antara hidup menurut daging dan menurut roh (Paulus) melahirkan dualisme antara dunia-sekarang dan akhirat. Hidup dalam dan bersama Allah dipandang sebagai realitas yang sesungguhnya. Untuk seorang Kristen hidup setelah akhirat lebih penting ketimbang hidup di dunia fana ini, agama lebih penting dari politik. Seorang Kristen hanya boleh mengakui dan tunduk pada sebuah tatanan politis sejauh tatanan politis tersebut mampu menjamin perdamaian umum dan mengizinkan dia untuk mempraktikkan imannya. Dengan demikian berhadapan dengan agama politik bersifat kontingen.⁵

Selain itu, menyingsingnya fajar abad pencerahan (*Aufklärung*) serta peperangan antara

⁴ Ibid., hlm. 27

⁵ Bdk. *ibid.*, hlm. 28

agama yang melanda Eropa pada abad ke-16 sebagai akibat perpecahan dalam agama Kristen menjadikan pemisahan antara agama dan politik sebagai sebuah keharusan. Renaissance terungkap antara lain lewat sekularisasi penafsiran gejala-gejala alam dan fenomena sosial yang sebelumnya dimonopoli oleh instansi agama. Sebagai contoh, perkembangan ilmu pengetahuan modern coba menjelaskan dunia sebagai sebuah sistem sebab-akibat yang ditata menurut hukum tertentu. Dan pengetahuan manusia mampu mengenal dan menjelaskannya. Agama di sini dipandang sebagai sebuah produk budaya yang berurusan dengan moralitas.⁶

Pemisahan antara agama dan politik merupakan jalan satu-satunya untuk mengakhiri perang saudara yang melanda Eropa pada saat itu. Sebab sebuah masyarakat yang plural mustahil mendasarkan diri pada sebuah agama tertentu. Agama hanya boleh bergerak pada ranah privat dan tidak lagi menjadi sumber legitimasi bagi politik. Sebuah tatanan politik dianggap legitim sejauh ia mampu memberikan dan menjamin keamanan, perdamaian dan kebebasan setiap individu.

Pertanyaan yang muncul ialah entah agama masih memiliki relevansi politis jika ia kian tergeser ke ruang privat? Adakah paradigma lain untuk menjelaskan hubungan antara agama dan politik? Rousseau dengan konsep agama sipilnya coba

⁶ Bdk. *Ibid.*, hlm. 29

memberikan jawaban atas pertanyaan-pertanyaan ini. Akan tetapi sebelum membahas Rousseau kita bergelut dengan pemikiran Thomas Hobbes dan Baruch Spinoza.

2.2 Konsep Agama Sipil menurut Thomas Hobbes

Satu alasan penting mengapa Thomas Hobbes dalam filsafat politiknya juga membahas tema "agama" ialah untuk menjawab pertanyaan bagaimana hukum kodrat (*laws of nature*) dapat mempengaruhi dan mengarahkan tindakan manusia dari dalam. Hobbes berpendapat, kenyataan rasionalitas (*das Faktum der Vernunft*) tidak mampu menjelaskan moralitas manusia. Alsannya, rasionalitas atau akal budi menurut Hobbes tidak bersifat praktis.⁷ Maka pertanyaannya, andaikata akal budi tidak praktis (tidak memiliki relevansi etis), bagaimana norma-norma moral menjadi hukum atau undang-undang yang dapat mewajibkan? Pertanyaan ini dijawabnya dengan meneliti fenomena nafsu atau kecenderungan biologis manusia. Tindakan manusia, demikian Hobbes, ditentukan oleh

⁷ Kata "praktis" di sini tidak digunakan dalam pengertian sehari-hari dalam bahasa Indonesia yang berarti pragmatis, tapi sebagai sebuah term kusus dalam etika yang mau menjelaskan aspek moral dari akal budi. Immanuel Kant membuat pembedaan antara akal budi teoretis dan akal budi praktis. Kant tidak berbicara tentang dua jenis rasionalitas yang berbeda sama sekali, tapi satu rasionalitas yang ditinjau dari aspek teoretis dan praktis. Rasionalitas adalah kemampuan untuk melampau atau mentransendensi wilayah inderawi atau empiris. Jika kemampuan metaempiris tersebut diterapkan dalam hubungan dengan mengenal, ia disebut akal budi teoretis dan dalam kaitan dengan tindakan etis ia disebut akal budi praktis.

kecenderungan-kecendurungan biologis seperti cinta, harapan dan ketakutan.⁸

Cinta lahir akibat kebaikan yang pernah dialami seseorang di masa lalu. Harapan merupakan hasil dari perbuatan baik yang dinantikan di masa depan, sementara ketakutan atau penghormatan (*Furcht*) merupakan sanksi atas ketidaktaatan. Kekuatan afeksi-afeksi di atas mendorong manusia untuk memenuhi kehendak sebuah kekuasaan atas dasar keinginan manusia itu sendiri untuk bertahan hidup.⁹ Kekuasaan tersebut bernama negara. Tak seorang pun dapat menolak keberadaan negara kalau ia mau bertahan hidup. Itulah rasionalitas berdirinya sebuah negara menurut Hobbes. Akan tetapi, Hobbes juga sadar kalau negara bukan instansi kekuasaan satu-satunya yang menuntut ketaatan manusia. Manusia juga percaya pada sebuah kekuasaan transendental atau supernatural. Itulah esensi setiap agama. Sebagai kekuasaan spiritual Allah menguasai seluruh alam ciptaan dan hidup manusia. Dalam hubungan dengan pengetahuan tentang manusia dan kekuasaan memberikan sanksi Allah melampaui semua norma hidup konkret dan kekuasaan dunia yang kelihatan. Kenyataan ini, demikian Hobbes, merupakan ancaman besar bagi kedaulatan negara. Kemahakuasaan Allah menisbikkan keganasan negara dengan segala aturan dan kemampuan mengancamnya.

⁸ Bdk. *Ibid.*, hlm. 31

⁹ Bdk. *Ibid.*, hlm. 32

Akan tetapi jika kehadiran agama melemahkan kekuasaan negara, maka peradaban manusia akan kembali terperosok ke dalam situasi purba penuh konflik. Sebuah keadaan yang oleh Hobbes dilukiskan sebagai *bellum omnium contra omnes* – perang semua lawan semua. Konflik ini hanya akan berakhir jika ketegangan dan persaingan antara Allah yang hidup dan Allah yang fana (*Deus Mortalis*), antara agama dan negara diakhiri. Untuk itu perlu dibangun sebuah pusat kekuasaan duniawi di bawah negara.

Hobbes berpendapat, perlu ada pemusatan kekuasaan untuk mengakhiri perang saudara yang melanda Eropa saat itu dan menciptakan sebuah tatanan hidup bersama dalam kedamaian. Pembagian dan pemisahan kekuasaan tak pernah diperbolehkan. Agama tidak diizinkan menggunakan kekuasaan yang berlawanan dengan kekuasaan negara. Agama yang Hobbes maksudkan di sini adalah Kekristenan. Kekuasaan para rasul dalam agama Kristen, demikian Hobbes, terungkap dalam tugasnya mengundang umat manusia untuk bergabung dalam Kerajaan Allah.¹⁰ Tugas ini kemudian dilanjutkan oleh para imam. Imam tidak punya hak untuk memerintah manusia dengan hukum yang mewajibkan, ia bertugas mengajar dan meyakinkan umat lewat saksi hidupnya. Imam adalah guru tanpa kewenangan hukum. Demikian

¹⁰ Bdk. Grossheim, Michael, „Religion und Politik im Leviathan“, dalam KERSTING, Wolfgang (Ed.), *Thomas Hobbes. Leviathan. Klassiker Auslegen*, Berlin: Akademie Verlag, 1996, hlm. 302

juga institusi Gereja hanya punya kuasa memberi nasihat dan imbauan, tapi tidak berhak membuat undang-undang. Sebab undang-undang hanya boleh dikeluarkan oleh sebuah instansi yang lahir atas dasar kontrak sosial.¹¹

Untuk menstabilisasi kekuasaan negara, Hobbes dalam *Leviathan* mengembangkan ajaran-tiga-dunia (*Drei-Welten-Lehre*).¹² Dunia dibagi ke dalam dunia masa lalu, masa sekarang dan masa depan. Dunia masa sekarang adalah waktu antara dunia masa lampau (yang terentang dari penciptaan sampai datangnya air bah) dan masa depan yang mulai dari pengadilan terakhir hingga keabadian. Sesuai dengan pembagian waktu tersebut Yesus sebagai mesias memiliki tiga tugas sebagai penyelamat, nabi dan raja. Tugas penyelamatan umat manusia sudah diselesaikan-Nya di masa lalu lewat kematian-Nya di kayu salib. Sebagai raja Ia dinantikan kedatangan-Nya di akhir zaman. Waktu sekarang adalah tahap pertobatan manusia yang sudah dimulai oleh Yesus sendiri dan diteruskan oleh para imam. Masa sekarang ditandai dengan ketakhadiran Allah. Maka, aturan atau hukum dibuat dan dibangun atas dasar prinsip rasionalitas. Imam sebagai pengikut Kristus tidak boleh melanggarnya. Kitab Suci dan agama, demikian Hobbes, adalah instrumen masa depan. Pada masa sekarang prinsip rasionalitaslah yang berkuasa. Rasionalitas yang terwujud dalam negara.

¹¹

¹² Bdk. *ibid.*, hlm. 303

2.3 Agama Sipil menurut Baruch Spinoza

Spinoza dalam mengembangkan teori agamanya tidak bertolak dari tilikan politis seperti halnya Thomas Hobbes. Ia menjelaskan fenomena agama dari sudut pandang moral. Spinoza mengartikan agama sebagai keseluruhan usaha sebuah masyarakat dan individu untuk menafsirkan dan mengaktualisasi tradisi tertentu seperti misalnya Kitab Suci. Tujuan ikhtiar tersebut adalah memperoleh sebuah pandangan hidup. Maka, tafsiran atas tradisi atau Kitab Suci secara kontekstual merupakan hal mendasar. Untuk itu Spinoza mengembangkan metode historis-kritis dalam menafsirkan teks. Tujuan keseluruhan Kitab Suci, demikian Spinoza, memberikan motifasi kepada manusia untuk bertindak jujur dan taat serta mau membuka diri terhadap pesan-pesan religius. Hal ini terungkap secara jelas dalam sikap taat terhadap Allah sendiri. Iman dan ketaatan terhadap Allah ini harus diungkapkan secara konkret dalam cinta akan sesama. Cinta akan Allah dan sesama merupakan hukum tertinggi.

Untuk Spinoza tidak ada ketegangan sama sekali antara kedaulatan negara dan pesan Kitab Suci. Wahyu Allah bertujuan memungkinkan hidup bersama secara damai di antara manusia. Sebuah kondisi yang mutlak perlu untuk pembentukan dan eksistensi sebuah negara.¹³

¹³ Bdk. *ibid.*, hlm. 42

Fungsi sosial agama seperti dipaparkan di atas hanya terwujud jika agama dan politik dipisahkan. Akan tetapi pemisahan itu tidak bersifat absolut. Keduanya dihubungkan oleh filsafat, pengetahuan dan topos kebebasan. Dengan demikian, dalam kaitan dengan hubungan antara politik dan agama terjadi sebuah transformasi dari ketaatan buta menuju ketaatan autentik yang didasarkan pada kebebasan dan pengetahuan. Menurut Spinoza, strategi yang digunakan untuk mengatasi ketaatan buta terhadap negara adalah demokratisasi. Dan metode yang dipakai untuk membangun hubungan yang personal dengan Allah dan menyingkirkan ketaatan buta terhadap-Nya adalah penafsiran tradisi agama secara kontekstual dan berusaha menemukan latar belakang historis tradisi tersebut. Di samping itu, setiap pribadi juga dituntut dan didukung untuk membangun pandangan hidupnya secara autentik dan bebas.¹⁴

3. Konsep *Religio Civilis* menurut J.J. Rousseau

Sebagaimana Hobbes dan Spinoza, Rousseau berdiri pada tradisi modern. Perang saudara dan antaragama yang melanda Eropa abad ke-17 menantang teori politik modern untuk merumuskan dan mendefinisikan secara baru hubungan antara politik dan agama. Teologi politik yang melihat agama sebagai sumber legitimasi politik dan hingga saat itu dipandang sebagai paradigma hubungan antara agama dan politik, dianggap tidak mampu

¹⁴ Bdk. *ibid.*, hlm. 46

menjelaskan konstelasi sosial baru masyarakat plural. Kurang lebih 100 tahun teori politik modern bergelut dengan persoalan ini. Solusi yang ditawarkan adalah: pemisahan antara agama dan politik.

Bagaimana paradigmanewu ini harus dipahami? Apakah agama dipandang tidak relevan lagi secara politis. Atau apakah hubungan antara agama dan politik dirumuskan sekian sehingga negara diperkuat, agama tidak hanya tidak dirugikan secara politis tetapi memainkan posisi penting secara politis, dengan demikian seorang republikan tidak saja menjadi saleh dan warga negara yang baik sekaligus, tapi menjadi warga negara yang baik atas dasar kesalehannya?¹⁵ Uraian berikut coba memberikan jawaban atas pertanyaan-pertanyaan ini.

3.1 Tinjauan Historis

Karya J.J. Rousseau *Du Contract Social* (Tentang Kontrak Sosial) bab 8, buku IV, diberi judul "Tentang Agama Sipil". Pada bagian pertama bab ini Rousseau memberikan sebuah pemaparan historis tentang hubungan antara agama dan politik. Ia menyebut dua era penting hubungan tersebut, yakni zaman kafir (*Zeitalter des Heidentums*) dan zaman Kristen (*Zeitalter des Christentums*). Dalam dunia kafir tatanan sosial berfungsi berdasarkan prinsip teologi politik, prinsip identitas antara

¹⁵ Kersting, Wolfgang, *Jean-Jacques Rousseaus Gesellschaftsvertrag*, Darmstadt: Wissenschaftsverlag, 2002, hlm. 192

Allah dan hukum, agama dan politik. “Pada mulanya manusia tidak memiliki raja selain dewa, tidak memiliki bentuk pemerintahan lain kecuali teokrasi.”¹⁶ Identitas antara agama dan politik melahirkan kepemimpinan politik yang sekaligus berperan di ranah agama. Loyalitas terhadap sebuah komunitas politik disejajarkan dengan pengakuan iman dalam agama tertentu. Dunia kafir adalah dunia politeisme. Mereka mengakui adanya banyak dewa seperti banyaknya bangsa. “Wilayah kekuasaan dewa-dewa ditetapkan berdasarkan batas-batas bangsa.”¹⁷

Rousseau berpendapat, jika politik dan agama membangun sebuah hubungan monolitik, maka tidak mungkin terjadi perang antaragama. Tapi itu tidak berarti bahwa pada zaman kekafiran orang-orang tidak mengenal perang yang berawal dari persoalan agama. Penghinaan terhadap barang-barang kudus misalnya dapat menyebabkan perang, tapi tidak dapat dikatakan sebagai perang agama. “Jika orang bertanya, mengapa di zaman kafir di mana setiap negara memiliki ritus dan dewanya sendiri tidak terdapat perang agama, maka jawaban saya adalah: hal itu terjadi demikian karena negara yang memiliki ritus dan pemerintahannya sendiri tidak membuat distingsi antara para dewa dan undang-undangnya. Perang politis juga bersifat

¹⁶ Rousseau, Jean-Jacques, *Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts*, Stuttgart: Reclam, 1977, hlm. 140

¹⁷ *Ibid.*, hlm. 141

religijs."18 Jadi tidak ada perbedaan antara alasan-alasan perang yang bersifat politis dan religijs. Perang salib atau jihad tidak dapat dibayangkan dalam sistem seperti ini. Sebuah bangsa tidak mungkin menguasai bangsa lain hanya atas dasar menyebarkan ajaran misi idealnya. "Karena setiap agama berkaitan erat secara khusus dan hanya dengan undang-undang negara di mana agama itu hidup, tak ada cara lain untuk menobatkan bangsa lain selain menaklukkannya, tak ada misionaris lain selain penakluk."19

Lahirnya agama Kristen telah menghancurkan paradigma teokratis dari kebudayaan kafir. Kekristenan menciptakan dan membawa distingsi yang jelas antara politik dan agama. Rousseau merumuskan pengaruh ajaran Kristen bagi hubungan antara agama dan politik demikian: "Yesus datang ke tengah umat manusia untuk mem-bangun kerajaan spiritual di bumi; dengan pemisahan antara agama dan politik pewartaan Yesus ini berakibat pada hancurnya negara dan ini menimbulkan perpecahan internal yang tak pernah berhenti menciptakan konflik di antara bangsa-bangsa Kristen."20

Identitas antara agama dan politik di zaman kafir telah menciptakan stabilitas dan kesatuan yang berguna bagi berfungsinya sebuah negara. Kekristenan telah menghancurleburkan semuanya

18 Ibid.

19 Ibid., hlm. 142

20 Ibid., hlm. 143

ini. Alasannya, agama Kristen bukan lagi agama warga (*Bürgerreligion*) yang terikat pada tatanan budaya tertentu, tapi agama manusia (*Religion der Menschen*) dengan roh kosmopolitis. Kosmopolitisme Kristen tidak dapat dikurung dalam sebuah negara, ia mencakupi seluruh dunia. Ajaran Kristen, demikian Rousseau, sering bertentangan dengan undang-undang sebuah negara, sebuah kenyataan yang menghadapkan orang Kristen dengan dilema atau menjadi warga negara atau menjadi seorang kosmopolitan. "Manusia menjadi terpecah, jika ia sekaligus menjadi anggota sebuah komunitas politik dan juga anggota Kerajaan Ilahi yang tak kelihatan dan abadi."²¹

Keterpecahan dalam diri orang Kristen bagi Rousseau menimbulkan konflik dan instabilitas bagi negara. Kita tidak dapat membangun negara atas dasar Kekristenan. Kritikan Rousseau atas agama Kristen mengingatkan kita pada Machiavelli. Untuk Machiavelli agama Kristen merupakan penggali kubur (*Totengräber*) untuk setiap republik. "Dengan etos kerendahan hati dan keutamaan untuk tidak membalas dendam Kekristenan menghalangi manusia untuk tekun, rajin, bernafsu dan marah. Dengan orientasinya pada akhir zaman dan apatisme terhadap hal-hal duniawi agama Kristen membentuk manusia-manusia yang tidak berguna untuk dunia politik."²²

²¹ Kersting, Wolfgang, Jean-Jacques Rousseaus Gesellschaftsvertrag, op. cit., hlm. 191

²² Ibid.

Kekristenan juga merupakan bahaya bagi kedaulatan negara karena ia sendiri menginginkan kekuasaan negara. Hal ini tentunya menghancurkan unitas politis sebuah negara. Gereja Katolik misalnya, demikian Rousseau, tidak akan pernah puas hanya menjadi wakil Allah di atas dunia. Ia menginginkan dan merebut kekuasaan duniawi dan juga mempresentasikannya. Akibatnya di semua negara Kristen muncul kekuasaan ganda yang melumpuhkan kerja sebuah negara.²³

Di sini kita melihat hubungan antara Rousseau dan Hobbes. Hobbes berpandangan, negara yang menjamin perdamaian umum hanya dapat dibangun jika kekuasaan ganda ini dilumpuhkan. Dalam sebuah negara dengan pluralitas agama jalan ini juga dapat mencegah terjadinya perang antaragama. Sebab jika sebuah agama berada di puncak kekuasaan politis, agama-agama lain pun akan melakukan perlawanan. Perang antaragama dapat dihindari jika agama keluar dari ranah politik. Lebih dari itu, Hobbes tetap membolehkan intervensi negara ke dalam agama demi keamanan dan keutuhan negara. Menurutnya, negara harus memiliki dominasi atas arti dari term-term agama dan term-term moral. Kekuasaan politik harus memiliki monopoli interpretasi dan definisi atas teks-teks undang-undang dan Kitab Suci. Hanya kekuasaan politiklah yang berhak untuk menentukan makna dari kata-kata.

²³ Lih. Rousseau, Jean-Jacques, *op. cit.*, hlm. 143

Rousseau sejalan dengan Hobbes jika ia menulis: “Di antara pengarang Kristen Hobbes sendirilah yang telah melihat keburukan dan obat penyembuhnya serta berani menganjurkan untuk mempertemukan kembali kedua kepala dari burung garuda dan mereduksinya kepada sebuah kesatuan politis, tanpanya tak ada negara dan pemerintah akan bertahan hidup.”²⁴ Akan tetapi Rousseau tetap beranggapan bahwa solusi yang ditawarkan Hobbes ini sebagai sesuatu yang problematis. Sebab ia tidak mampu mencegah perpecahan dalam tubuh politik lantaran tuntutan iman lebih kuat dibandingkan tuntutan negara.

3.2 Model-Model Agama

Peta historis hubungan politik dan agama menurut Rousseau adalah sebuah sejarah penuh konflik. Rousseau menganalisis sebab konflik tersebut dengan cara memaparkan dan menguraikan model-model agama secara sistematis. Ada tiga model agama: Agama manusia (*Religion der Menschen*), agama warga negara (*Religion des Bürgers*) dan agama klerus (*Priesterreligion*).

Agama klerus secara politis sama sekali tidak berguna. Sebagai contoh Rousseau mengambil agama Katolik Roma. Agama ini adalah musuh negara paling berbahaya karena setiap orang Katolik pasti menyembah dua tuan. Hal ini membahayakan integritas negara. Agama klerus adalah sebuah “model agama yang menindas manusia

²⁴ Ibid., hlm. 145

dengan kewajiban kontradiktoris dengan cara memberikan mereka dua undang-undang, dua tuan dan dua bangsa. Hal ini menghalangi manusia untuk menjadi saleh dan warga negara sekaligus".²⁵ Pemahaman tentang agama mengantar Rousseau kepada sebuah konsep tentang masyarakat. Rousseau membagi masyarakat atas masyarakat umum (terbuka) dan masyarakat khusus (tertutup). Masyarakat umum dipengaruhi oleh agama manusia, sementara masyarakat khusus dibangun atas dasar agama warga.

Agama warga berkembang dalam sebuah sistem teokratis yang tidak mengenal pemisahan antara politik dan agama seperti kita temukan dalam dunia kafir. Setiap bangsa atau kelompok etnis memiliki agamanya sendiri. Batas bangsa berlaku juga sebagai batas agama. Agama warga berlaku bagi sebuah tatanan kultural tertentu. Rousseau melihat agama warga sebagai sebuah keuntungan bagi negara sebab identitas antara politik dan agama dapat mempererat dan mempersatukan ritus ilahi dengan cinta terhadap undang-undang atau hukum negara. Agama warga mengajarkan warga negara: "mengabdikan kepada negara berarti mengabdikan kepada Allah Pelindungnya."²⁶

Kendatipun demikian, Rousseau tetap melihat bahaya agama warga ini bagi negara. *Pertama*, ada bahaya bahwa agama warga mengabaikan kebenaran ketika ia menempatkan kesejahteraan

²⁵ Ibid., hlm. 146

²⁶ Ibid.

komunitasnya sebagai prioritas. “Agama warga itu buruk ketika agama itu – dibangun di atas kekeliruan dan kebohongan – menipu manusia, menjadikan mereka cepat percaya dan menyembah berhala serta mengubah ibadat yang benar menjadi sebuah seremoni kosong.”²⁷ Kemudian bahaya *kedua*, agama warga membatasi diri pada ruang politis, budaya atau etnis tertentu. Segala sesuatu yang berada di luar ruang politisnya dianggap musuh bagi negara dan juga bagi Allah agamanya. Hal ini, demikian Rousseau, menjadikan manusia tidak toleran dan haus akan darah. Warga negara menjadi haus akan pembunuhan dan kekerasan. Ia yakin telah melakukan tindakan kudus dan saleh “ketika menghabisi nyawa setiap orang yang tidak mengakui eksistensi Allahnya”.²⁸ Intoleransi tidak hanya membahayakan bangsa lain tapi juga bangsa sendiri ketika warganya harus hidup dalam ketakutan dan kondisi siap perang.

Die Religion des Menschen (agama manusia) sebaliknya berkaitan dengan sebuah masyarakat terbuka karena bersifat universal. Jangkauan teritorialnya mencakupi seluruh dunia. Agama ini mempunyai pandangan etis universal dan melihat seluruh umat manusia sebagai anggota sebuah komunitas persaudaraan. Sesamaku bukan saja sesama anggota komunitas politis, tapi semua manusia sebagai manusia terlepas dari batas-batas kultural, etnis dan bahasa. “*Durch die heilige, erhabene*

²⁷ Ibid., hlm. 147

²⁸ Ibid.

und wahre Religion erkennen sich die Menschen – Kinder des nämlichen Gottes – alle als Brüder" – Lewat agama yang benar dan kudus ini manusia memandang semua orang – anak Allah – sebagai saudara.²⁹ Agama Kitab Suci dan bukan agama Kristen masuk dalam kategori ini. Alasannya, agama Kitab Suci berurusan dengan ritus spiritual murni dari Allah Yang Mahatinggi serta imperatif-imperatif moral yang bersifat abadi.

Kita melihat, agama manusia memiliki kualitas etis yang lebih tinggi dibandingkan dengan agama warga. Agama manusia membangun dan mendorong toleransi dan solidaritas sejagat. Akan tetapi dalam kerangka berpikir Rousseau agama manusia merupakan bahaya bagi negara. Ia merusak kesatuan politis sebuah negara lewat solidaritas universalnya. Ia juga dianggap tidak mampu menciptakan hubungan antara agama dan komunitas politis serta menjauhkan warga negara dari tatanan politis ketika ia mewartakan bahwa orang Kristen harus percaya kalau tanah airnya bukan berasal dari dunia fana ini.

3.3 Pengertian tentang *Religio Civilis*

Kita telah mencapai sebuah pemahaman bahwa kedua tipologi agama di atas membawa keuntungan sekaligus bahaya bagi sebuah negara. Kekuatan agama warga terungkap dalam kemampuannya untuk mendidik warga negara yang patriotis. Akan tetapi di balik patriotisme tersembunyi kekuatan

²⁹ Ibid.

destruktif intoleransi yang menganggap “yang lain” sebagai musuh. Toleransi dan keterbukaan merupakan buah dari agama manusia. Akan tetapi atas dasar agama manusia kita tidak pernah dapat membangun negara, sebab agama manusia tidak pernah membiarkan undang-undang atau tatanan hukum lain berada di sampingnya.

Konsep agama sipil yang dikembangkan J.J. Rousseau merupakan sebuah kompromi antara agama warga dan agama manusia. Ia coba melampaui kedua konsep itu, mengambil aspek-aspek positif dari kedua tipologi tersebut dan mentransformasikannya bagi sebuah tatanan politis kehidupan bernegara. Syarat-syarat yang harus dipenuhi sebuah agama sipil: tidak boleh membawa manusia kepada sebuah kontradiksi dengan dirinya sendiri, harus mampu mengarahkan dan mengikat hati warga kepada negara dan terakhir harus menunjang kebenaran dan toleransi.³⁰ Berdasarkan kriteria-kriteria ini Rousseau membuat deskripsi tentang konsep agama sipil. Pemahaman Rousseau tentang agama pada umumnya sejalan dengan tradisi waktu itu. Agama memiliki dua aspek penting yakni aspek metafisis dan etis. Dalam mengembangkan konsep agama sipilnya Rousseau harus mengabaikan dimensi metafisis seperti pertanyaan tentang keselamatan, hidup setelah

³⁰ Bdk. Rehm, Michael, “Zivilreligion als Vollendung des Politischen?”, dalam Brandt, R. dan Herb, K. (Ed.), *Jean-Jacques Rousseau. Vom Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechts*, Akademie Verlag, Berlin, 2002, hlm. 221-222

kematian dan hubungan personal antara manusia dan Allah.

Mengapa Rousseau harus menyingkirkan aspek fundamental agama ini? Ia menjelaskan: "Hukum yang didelegasikan kontrak sosial kepada pemegang soberenitas atas rakyat tidak melampaui batas-batas manfaat (*Nutzen*) publik. Dalam kaitan dengan pandangan hidup, masyarakat hanya bertanggung jawab kepada pemegang kedaulatan sejauh hal itu penting bagi kehidupan bersama (politik)."³¹ Ruang kewenangan negara merupakan batas Bergeraknya agama sipil. Negara tidak punya hak untuk masuk ke ranah privat pertanyaan-pertanyaan metafisis warga negara. Negara hanya memiliki kekuasaan dan wewenang di dunia ini. "... di dunia seberang negara tidak memiliki wewenang, dan juga bukan urusannya (negara) untuk menjawab pertanyaan, entah nasib apa yang menjemput seseorang di akhirat nanti ..."³² Dimensi metafisis agama menjadi persoalan keputusan suara hati setiap individu.

Kendatipun negara tidak berurusan dengan dimensi metafisis agama, Rousseau tetap menekankan pentingnya warga negara menganut sebuah agama. Agama mengajarkan warga negara untuk mencintai kewajibannya. Negara berurusan dengan dogma agama-agama hanya sejauh dogma tersebut berhubungan dengan moral dan kewajiban. Dengan demikian konsep agama sipil Rousseau bersifat

³¹ Rousseau, J.J., op. cit., hlm. 150

³² Ibid., hlm. 151

etis dan imanen. Ia bukan sebuah ajaran tentang keselamatan, tapi kumpulan norma moral. Agama sipil adalah sebuah *Gesinnung des Miteinander* (Sikap kemitraan) yang berlaku sebagai prasyarat untuk menjadi warga negara yang baik serta bawahan yang setia. Negara dapat mengeksklusi seorang warga negara yang tidak percaya kepada doktrin agama sipil bukan karena ia tidak percaya kepada Allah, tapi karena ia tidak sanggup mencintai hukum dan keadilan serta mengorbankan hidupnya untuk negara dalam keadaan darurat.³³

Substansi dogma agama sipil bersifat deistis dan berorientasi pada kesejahteraan negara. Hal ini terungkap secara jelas dalam rumusan isi dogma-dogma tersebut: "Eksistensi Keallahan yang mahakuasa, mahatahu, mahabaik, yang mengetahui sebelumnya dan merawat serta hidup di masa depan, kebahagiaan bagi yang berlaku adil dan hukuman bagi yang jahat seperti juga kekudusan kontrak sosial dan undang-undang – demikian rumusan dogma positif. Dalam kaitan dengan dogma negatif saya membatasi hanya satu: Intoleransi; ia dikategorikan sebagai ritus yang sudah ditolak."³⁴

Untuk memperjelas hubungan antara agama sipil dan politik, baiklah kita melihat secara khusus peran agama bagi pembuat undang-undang (*Gesetzgeber*). Rousseau berpendapat, satu persoalan mendasar yang dihadapi oleh seorang pembuat

³³ Bdk. *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*

undang-undang adalah bagaimana ia meyakinkan warga negara tentang undang-undang yang dibuatnya. Sang pembuat undang-undang hanya berwenang mengajukan undang-undang kepada rakyat. Tidak lebih dari itu! Rakyat sendirilah, yang diwajibkan oleh *Gemeinwille* (kehendak umum), harus memutuskan untuk menerima atau menolak sebuah undang-undang. Persoalan, bagaimana meyakinkan setiap individu untuk berpihak pada undang-undang yang rasional? Sang pembuat undang-undang di sini merujuk pada kekuatan transendens. Agama dibutuhkan sebagai instrumen untuk melegitimasi undang-undang lewat sebuah kekuasaan yang lebih tinggi. Agama harus mampu meyakinkan masyarakat untuk menerima undang-undang. Ia berperan memperkuat otoritas sang pembuat undang-undang. Untuk pembuat undang-undang juga tidak terlalu penting, entah sebuah agama benar atau tidak. Jika undang-undang diterima, maka peran agama pun untuk sang pembuat undang-undang juga berakhir.

Dalam hubungan dengan politik negara pada umumnya agama sipil memainkan peran yang lain sama sekali. Ia tidak hanya berlaku untuk waktu yang terbatas, tapi harus mampu mengikat warga kepada negaranya secara berkelanjutan. Agama sipil yang bersifat imanen membatasi diri pada tugas meyakinkan warga negara untuk bertindak sekian sehingga bermanfaat bagi negara. Dan tindakan tersebut harus lahir dari kemauannya. Seperti agama dari pembuat undang-undang, agama sipil

pun berfungsi sebagai instrumen politik. Akan tetapi karakter instrumental itu dikehendaki oleh warga negara dengan tujuan menstabilisasi loyalitas terhadap negara.

4. Kesimpulan dan Beberapa Catatan Kritis

Teokrasi terungkap dalam identitas antara politik dan agama. Agama dipandang sebagai sumber legitimasi politik. Raja adalah wakil Allah yang kelihatan. Loyalitas kepada undang-undang adalah ungkapan kesalehan religius. Tak ada pemisahan antara transendensi dan imanensi, antara politik dan agama.

Politik modern menggeser dimensi transenden politik kepada persoalan imanen. Rousseau seperti juga Hobbes dan Spinoza merupakan tokoh penting yang menciptakan paradigma berpikir baru ini. Konsep agama sipil Jean-Jacques Rousseau bertujuan memberikan motivasi dari dalam kepada warga negara untuk menerima dan bersikap loyal terhadap undang-undang serta menciptakan ikatan dengan negara. Ia mengajarkan warga negara untuk mencintai kewajiban mereka. Cinta kepada negara disempurnakan lagi lewat agama manusia yang menunjang toleransi. Dengan demikian Rousseau berusaha mencegah patriotisme fanatis.

Pertanyaannya, entah Rousseau cukup berhasil mengawinkan tuntutan agama warga dan agama manusia? Saya kira tidak. Patriotisme terungkap lewat kesediaan warga negara untuk mengorbankan hidupnya bagi negara. Dalam kondisi ini toleransi

tak mungkin terwujud. Negara yang demikian tak akan pernah eksis tanpa sebuah distingsi yang jelas antara "luar" dan "dalam". "Yang lain" dipandang sebagai musuh yang harus dimusnahkan. Maka, toleransi pun menjadi sebuah ilusi.

Dengan konsep agama sipil Rousseau juga tidak dapat menyelesaikan konflik antara orientasi universal etika Kristen dan patriotisme masyarakat tertutup, antara kosmopolitik dan negara-bangsa. Akan tetapi harus kita akui, Rousseau telah memberikan sumbangan besar dalam merumuskan hubungan antara agama dan politik dalam masyarakat sekular. Dengan membatasi substansi agama sipil pada norma etis hidup bersama dan eksistensi Allah yang secara materiil tidak dijelaskan secara detail, Rousseau yakin telah menemukan konsensus dasar minimal untuk sebuah masyarakat politis. Konsensus dasar ini memungkinkan setiap warga hidup sesuai dengan panggilan nuraninya. Selain penganut ateisme dan agama-agama berhaluan fundamentalis, semua agama dan ideologi menemukan tempatnya dalam rancangan moral sekular Rousseau itu.³⁵

Lewat konsep agama sipil Rousseau coba menjembatani ketegangan antara subjek atau individu otonom dan negara, antara warga negara dan komunitas politik. Ikhtiar ini gagal ketika Rousseau menganggap negara jauh lebih penting dari kebebasan suara hati. Untuk itu konsep Rousseau

³⁵ Bdk. Rehm, Michael, *op. cit.*, hlm. 237

perlu dilengkapi dengan teori politik modern yang menempatkan otonomi subjek sebagai sumber legitimasi negara. Manusia tak pernah boleh dikorbankan hanya demi agama atau negara.

Agama, moralitas dan keutamaan pribadi merupakan faktor penting dalam kehidupan bernegara. Mereka memungkinkan solidaritas, di atasnya negara dibangun. Akan tetapi negara tidak dapat dan tidak boleh masuk terlalu jauh ke dalam ruang itu. Jika tidak negara cenderung menjadi totaliter. Paradoksi ini harus diterima setiap negara modern, seperti pernah dirumuskan secara genial oleh Ernst-Wolfgang Böckenförde: "Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann" – Negara liberal-sekular mendasarkan diri pada prinsip-prinsip yang tak dapat dijaminnya sendiri.

Pemikiran Jean Jacques Rousseau tentang hubungan antara agama dan politik juga sangat relevan bagi bangsa Indonesia yang tengah membangun sebuah tatanan hidup berdemokrasi atas dasar toleransi, kebebasan dan kesetaraan. Kasus Ahmadiyah dan kontroversi seputar UU Pornografi adalah beberapa contoh dari deretan persoalan menyangkut hubungan antara agama dan negara. Dalam kasus-kasus ini negara telah mengintervensi terlalu jauh ke dalam urusan kebenaran teologis (Rousseau berbicara tentang dimensi metafisis agama) sebuah agama dan mencampuri urusan moralitas atau kesempurnaan pribadi seorang warga negara. Di sini negara telah menunjukkan praktik

politik totalitarian dan kontra demokrasi. Sebuah tatanan hidup bersama yang damai dan saling menghargai sebagai sebuah bangsa hanya mungkin jika bangsa Indonesia bersama Rousseau menganut paham pemisahan antara agama dan negara, tentu sambil secara kritis melihat kelemahan-kelemahan teori Rousseau seperti sudah dikemukakan di atas.

Untuk bangsa Indonesia Pancasila merupakan satu model agama sipil yang bahkan melampaui agama sipil Rousseau. Pancasila memungkinkan humanisme dan ketuhanan berada pada kesetaraan dalam kerangka negara Indonesia. Ada sebuah dialektika antara nilai-nilai agama dan kemanusiaan universal. Dalam kerangka berpikir Pancasila, kita tidak bisa beriman kepada Tuhan dan sekaligus mengorbankan manusia lain. Penghayatan nilai-nilai kemanusiaan lewat praktik politik yang membebaskan sesama dari kemiskinan, ketidakadilan dan diskriminasi adalah jalan menuju Allah. Manusia sebagai makhluk terbatas juga harus membuka diri terhadap hal-hal transendental guna mencapai penyempurnaan dirinya. Hubungan dialektis antara humanisme dan agama harus dikembangkan dalam suasana kebebasan dan kesetaraan.

Agama merupakan faktor fundamental dalam hidup bernegara. Ia memungkinkan lahirnya solidaritas, pengabdian tanpa pamrih dan moralitas dalam diri warga yang menjadi landasan dalam kehidupan bernegara. Di sisi lain, negara tidak dapat memaksa warganya untuk beragama tanpa

menjadikannya totaliter. Negara demokratis yang menjamin kebebasan dan pluralitas harus hidup dalam paradoks ini.

Daftar Kepustakaan

- Böckenförde**, Ernst-Wolfgang. *Recht, Staat, Freiheit. Studien zu Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991
- Grossheim**, Michael. "Religion und Politik. Die Teile III und IV des *Leviathan*." Dalam **Kersting**, Wolfgang (Ed.). *Leviathan oder Stoff, Form und Gestalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates*, Berlin: Akademie Verlag, 1996
- Kersting**, Wolfgang. *Jean-Jacques Rousseaus "Gesellschaftsvertrag"*, Darmstadt: Wissenschaftsverlag, 2002
- Kleger**, Heinz dan **Müller**, Alois. "Nationale und europäische Bürgerreligion. Ein Beitrag zur unvollendeten Säkularisierung". Dalam **Münkler**, Herfried (Ed.). *Bürgerreligion und Bürgertugend: Debatten über die vorpolitischen Grundlagen politischer Ordnung*, Baden-Baden 1996
- Rehm**, Michael. "Ein rein bürgerliches Glaubensbekenntnis: Zivilreligion als Vollendung des Politischen?". Dalam **Brandt**, Reinhard dan **Herb**, Karlfriedrich (Ed.). *Vom Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechts*. Klassiker Auslegen, Berlin: Akademie Verlag, 2000

Rousseau, Jean-Jacques. *Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts*. Stuttgart: Reclam, 1977

Walther, Manfred. "Die Religion des Bürgers – eine Aporie der politischen Kultur der Neuzeit? Hobbes, Spinoza und Rousseau oder Über die Folgenlast des Endes der politischen Theologie?". Dalam **Münkler**, Herfried (Ed.). *Bürgerreligion und Bürgertugend: Debatten über die vorpolitischen Grundlagen politischer Ordnung*. Baden-Baden 1996

REKONSTRUKSI DISKURSUS FILSOSOFIS TENTANG FAHAM HAK-HAK ASASI MANUSIA

1. Pendahuluan

Sudah setengah abad lebih faham hak-hak asasi manusia (HAM) menjadi norma moral dan landasan juridis tatanan hidup global. Akan tetapi validitasnya masih terus diperdebatkan. Masih segar dalam ingatan kita perdebatan Utara-Selatan dalam KTT PBB tentang HAM di Wina tahun 1991. Diskursus tersebut berpusar pada universalisme dan relativisme HAM. Negara-negara industri maju yang bergabung dalam kelompok Utara menekankan pentingnya pengakuan akan universalitas HAM. Sementara para penguasa negara berkembang dalam kelompok Selatan melihatnya sebagai satu bentuk imperialisme dan kolonialisme

gaya baru negara maju atas negara berkembang. Para pemimpin Asia misalnya menentangnya atas nama “*asian values*” (nilai-nilai budaya lokal Asia seperti kekeluargaan, harmoni dan sopan-santun terhadap yang lebih tua). HAM dianggap bernuansa individualistis dan liberal. Kendati demikian harus dicatat, pernyataan para pemimpin Asia itu hanyalah opini yang sangat bertentangan dengan sikap para peserta dari LSM. LSM-LSM menerima dan mengakui legitimasi HAM sebagai landasan moral dan juridis universal. Menarik sekali melihat dua pandangan berbeda tentang situasi sosial dan kultural yang sama. Bukankah ini satu contoh instrumentalisasi HAM untuk kepentingan politik partisan dan kekuasaan?

Pada tataran refleksi filosofis pun usaha untuk memberikan pendasaran rasional atas faham hak-hak asasi manusia tidak diterima begitu saja. *Richard Rorty* misalnya, salah seorang filsuf besar asal Amerika Serikat dewasa ini, menolak setiap usaha mencari dasar terakhir HAM. Alasannya, *Rorty* menulis, “*Es sei unnütz und gefährlich, nach der Letztbegründung der Menschenrechte zu suchen. Denn so ein Bemühen kann uns von den wahren Problemen ablenken*” (Adalah sia-sia dan sangat berbahaya mencari pendasaran terakhir faham hak-hak asasi manusia, sebab hal itu hanya mengalihkan perhatian kita dari persoalan sesungguhnya).

Sikap *Rorty* atas diskursus tentang HAM bertolak dari pragmatisme tentang kebenaran dan pengetahuan. Ia berpendapat, setiap ikhtiar untuk

bertanya tentang hakikat sesuatu dan nilai-nilai etis universal tak punya arti dan tujuan konkret. Sebab apa yang dimaksudkan dengan “pendasaran terakhir” (*Letztbegründung*) tak pernah netral dan selalu bersifat sirkular. Tak pernah netral karena manusia selalu terperangkap dalam partiku-laritas komunitas bahasanya (*Partikularität der Sprachgemeinschaft*). Dalam proses mencari “pendasaran terakhir” kita selalu membawa serta nilai-nilai yang sesungguhnya merupakan kesimpulan dari proses pencarian itu sendiri.¹ Karena itu proses tersebut bersifat sirkular.

Tulisan ini ingin membuktikan sebaliknya. Fenomena globalisasi merupakan sebuah tantangan yang memaksa kita untuk mencari pendasaran atas universalitas faham hak-hak asasi manusia. Dalam bidang ekonomi globalisasi mendatangkan cukup banyak persoalan di samping keuntungan-keuntungannya. Kemiskinan global, ketidakadilan dan kriminalitas transnasional merupakan contoh sisi gelap globalisasi. Persoalan-persoalan ini memaksa kita untuk berpikir guna mencari jalan keluarnya. HAM merupakan salah satu sarana guna menyelesaikan persoalan-persoalan tersebut. Akan tetapi faham hak-hak asasi manusia lahir dari konteks sejarah Eropa. Pertanyaannya ialah, entahkah ia bisa keluar dari konteks historis tersebut dan apa dasar-dasarnya sehingga HAM dapat diterima sebagai nilai-nilai yang berlaku universal?

¹ Brieskorn, Norbert, *Menschenrechte. Eine historisch-philosophische Grundlegung*, Stuttgart: Kohlhammer, 1997, hal. 139

Penulis coba meneliti dan menjawab pertanyaan ini secara *filosofis*. Itu berarti, jawabannya belum memadai jika tujuannya hanya mencapai sebuah konsensus universal tentang HAM. Sebuah tinjauan filosofis tentang pendasaran rasional faham hak-hak asasi manusia bertujuan memberikan pertimbangan rasional-argumentatif tentang alasan berlakunya HAM sebagai nilai-nilai etis. Tulisan ini merupakan sebuah rekonstruksi. Penulis coba memetakan dan merumuskan kembali secara kritis diskursus filosofis tentang hak-hak asasi manusia yang lagi aktual.

2. Pengertian HAM

2.1. Apa itu faham hak-hak asasi manusia?

Dalam tradisi, faham hak-hak asasi manusia biasanya dimengerti sebagai hak-hak kodrati yang keberadaannya mendahului sebuah institusi negara. Keberadaan HAM tidak bergantung pada faktor-faktor kontingen seperti asal-usul, ras, jenis kelamin, bangsa dan agama. Contohnya hak hidup, hak untuk mendapat perlindungan hukum yang sama dan hak kebebasan berpikir dan menyampaikan pendapat. Setiap manusia memiliki hak-hak ini dari kodratnya dan bukan karena ia menjadi anggota sebuah komunitas atau masyarakat tertentu.² Di sini pertama-tama hak-hak asasi manusia dilihat sebagai hak-hak moral. Validitasnya tidak bergantung pada institusi hukum. Kesadaran dan keyakinan moral

² Goller, T., "Politik und interkulturelle Philosophie der Menschenrechte", dalam *Gegenwartskunde* 1/2000, hal. 49

adalah titik pijaknya. Akan tetapi ini bukan berarti, HAM menegasi keberadaan hukum positif. Sejauh HAM disahkan secara juridis, maka ia mendapat status “hak-hak legal”.³

Diskursus dewasa ini berpusar sekitar aspek etis dan juridis faham hak-hak asasi manusia. Kedua posisi ini masing-masing antara lain diwakili oleh *Jürgen Habermas* dan *Ernst Tugendhat*. *Tugendhat*⁴ melihat HAM sebagai hak etis, sementara *Habermas* lebih memandangnya dari sisi yuridis.⁵

Sebelum bergelut dengan kedua posisi di atas saya ingin merekonstruksi tiga paradigma penting dalam sejarah perkembangan HAM. Ketiganya cukup berpengaruh atas perkembangan pemikiran *Habermas* dan *Tugendhat*.

Pertama, paradigma klasis-liberal. Paradigma ini merupakan warisan teori hukum kodrat (*Naturrecht*) seperti yang diajarkan *John Locke* dan teori rasionalitasnya Immanuel Kant. Paradigma klasik-liberal memahami HAM sebagai hak atas kebebasan yang sama bagi semua manusia. Hak-hak ini bersifat etis dan karena itu keberadaannya

³ Koller, Peter, “Der Geltungsbereich der Menschenrechte”, dalam, S. Gosepath und G. Lohmann (Ed.), *Philosophie der Menschenrechte*, Frankfurt: stw, 1998, hal. 96

⁴ *Ernst Tugendhat* lahir pada tahun 1930 di Jerman. Ia pernah bekerja sebagai profesor filsafat di Universitas Heidelberg (1966-1975), peneliti pada Max-Planck-Institut (1975-1980) dan pada TU Berlin (1980-1992). Selain itu ia juga menjadi profesor tamu di Santiago de Chile, Zürich, Wina, Konstanz, Prag dan Brasilia. Publikasinya yang terbaru antara lain: *Ethik und Politik* (1992), *Philosophische Aufsätze* (1992) dan *Vorlesung über Ethik* (1993).

⁵ Bdk. Lohmann, Georg, “Menschenrechte zwischen Moral und Recht”, dalam: S. Gosepath und G. Lohmann (Ed.), op.cit., hal. 67

tak bergantung pada institusi negara. Hak asasi manusia memungkinkan dan memberikan jaminan bagi semua untuk berpartisipasi dengan cara di mana negara dan setiap individu harus memenuhi kewajiban negatif (*negative Pflicht*). Kewajiban negatif adalah kewajiban untuk tidak mencampuri atau menghalangi kegiatan orang lain.

Kedua, paradigma republik. Pendirinya adalah *Jean-Jacques Rousseau*. Paradigma ini menekankan pentingnya hak-hak positif untuk berpartisipasi secara sosial. Titik tolaknya adalah ide tentang "*bonum commune*" atau kebaikan bersama. Kewajiban positif semua untuk terlibat aktif dalam pembentukan kesadaran bersama mampu menjamin hak-hak atas kebebasan yang sama serta keterlibatan sosial untuk semua.

Ketiga, paradigma sosial. Ia menekankan persamaan hak semua manusia dalam kepemilikan harta kekayaan. Alasannya bersifat antropologis kodrat manusia sebagai makhluk sosial.⁶ Pemenuhan atas tuntutan hak milik merupakan syarat terpenuhnya hak-hak atas kebebasan dan partisipasi sosial.

Ketiga paradigma di atas muncul kembali dalam diskursus HAM dewasa ini. Perdebatan antara *Jürgen Habermas* dan *Ernst Tugendhat* merupakan salah satu contoh. Seperti sudah dikemukakan, *Tugendhat* memahami hak-hak asasi manusia sebagai hak-hak moral.⁷ Dan moral tersebut

⁶ Ibid., hal. 64-65

⁷ Ibid., hlm. 68

terungkap dalam penghormatan yang sama dan universal terhadap semua manusia. Pemahaman *Tugendhat* tentang moral mengandaikan kewajiban untuk secara egaliter memperhatikan kepentingan semua (*die Verpflichtung der gleichmäßigen Rücksicht der Interessen aller*).⁸ Hanya dalam kaitan dengan kewajiban inilah ia melihat makna dari tuntutan faham hak-hak asasi manusia. *Tugendhat* menolak faham liberal klasik dengan pandangannya tentang HAM sebagai hak kebebasan individual semata. Pemahaman seperti ini, demikian *Tugendhat*, tidak cukup sebab hak hidup dan hak akan keutuhan manusia sebagai pribadi misalnya tidak tergolong dalam kategori kebebasan. Karena itu pengertian kebebasan negatif harus dilengkapi dengan dimensi positif. Kewajiban negatif yang lahir dari rasa hormat terhadap pribadi disejajarkan dengan kewajiban positif dalam bentuk dukungan dan bantuan dalam kesulitan.⁹ Pandangan *Ernst Tugendhat* disebut faham *liberal-sosial*.

Sebaliknya *Jürgen Habermas* menganut pandangan republikanis-liberal tentang HAM. Ia menekankan kesamaan asal-usul hak atas kebebasan dan hak untuk mengambil bagian secara demokratis. Kendatipun demikian dalam pemikirannya hak atas partisipasi sosial dianggap memiliki status yang lebih lemah.

Untuk memperjelas posisinya tentang hubungan antara hukum dan moral Habermas berpaling

⁸ Ibid.

⁹ Ibid., hlm. 69

pada *Immanuel Kant* dan faham hukum kodrat. Baik teori *hukum kodrat* maupun *Kant* mengakui keterkaitan antara moral dan hukum. Hukum harus tunduk di bawah prinsip-prinsip etis. Habermas menolak tesis tersebut. Ia berpendapat, moral dan hukum merupakan dua hal terpisah. Teori ini berdampak pada pemahamannya tentang hak-hak asasi manusia. Hal ini menjadi jelas ketika Habermas mengatakan, "... *die Menschenrechte, die der demokratischen Selbstbestimmungspraxis der Bürger eingeschrieben sind, müssen dann, ungeachtet ihres moralischen Gehalts, von vornherein als Rechte im juristischen Sinne begriffen werden.*"¹⁰

Berseberangan dengan *Tugendhat*, Habermas memiliki pandangan juridis tentang HAM. Hak-hak asasi manusia tidak lain dari hak-hak dasar yang bersifat legal. Legitimasinya bersifat prosedural dalam pengertian diperoleh lewat sebuah proses pembentukan hukum sebuah komunitas hukum demokratis yang bebas represi. Hal ini mengantarkan kita kepada pertanyaan tentang hubungan antara HAM dan faham kedaulatan rakyat (*Volkssouveränität*). Hubungan antara keduanya menentukan prinsip demokrasi yang lahir dari hubungan timbal-balik antara prinsip-prinsip diskursus dan norma hukum.¹¹ Prinsip diskursus menjelaskan bahwa norma tindakan hanya dipandang sah jika semua

¹⁰ Habermas, Jürgen, *Faktizität und Geltung*, Frankfurt am Main: stw, 1994, hlm. 136 (Terj. "... hak-hak asasi manusia, yang terpatritri dalam praktik penentuan diri secara demokratis para warga, harus dilihat sebagai hak dalam arti juridis, tanpa memperhatikan muatan etisnya."

¹¹ Ibid. hal. 154

yang terlibat baik langsung pun tak langsung dapat menyetujuinya.¹² Prinsip diskursus tersebut pertama-tama harus dilembagakan secara hukum. Dengan demikian ia mampu menghasilkan prinsip demokrasi yang menjadi sumber legitimasi sebuah produk hukum.

Permenungan kita bersama *Jürgen Habermas* dan *Ernst Tugendhat* telah menunjukkan bahwa keanggotaan dalam sebuah negara (*Habermas*) dan dalam sebuah komunitas moral (*Tugendhat*) menjadi kriteria dasar mengapa sebuah tuntutan kemanusiaan legitim. Akan tetapi kedua syarat di atas belum cukup untuk menggambarkan dimensi normatif faham hak-hak asasi manusia.¹³ Kita membutuhkan sebuah metode yang lebih spesifik guna memahami HAM. Dengan demikian dimensi moral, hukum dan politik HAM menjadi lebih nampak.

2.2 Sebuah Tinjauan Historis

Ernst Tugendhat menyebut dua fase penting dalam sejarah perkembangan faham hak-hak asasi manusia. Tahap pertama ialah fase perkembangan di Inggris dari munculnya *Magna Charta* hingga *Bill of Rights*. Tahap kedua ditandai dengan masa transisi menuju demokratisasi.¹⁴

¹² Ibid. hal. 138

¹³ Bdk. Lohmann, Georg, op.cit. hal. 83

¹⁴ Bdk. Tugendhat, Ernst, "Die Kontroverse um die Menschenrechte", dalam: Gosepath, Stephan dan Lohmann, Georg (Ed.), op. cit., hal. 4

Sebelum adanya *Magna Charta* raja Inggris memiliki kekuasaan berdasarkan tradisi. Tradisi merupakan sumber legitimasi kekuasaan raja. Pada tahun 1215 lahirlah *Magna Charta* yang membatasi kekuasaan absolut sang raja. *Magna Charta* melindungi warga masyarakat, kendati hanya berlaku untuk kelas tertentu, dari tahanan dan hukuman sewenang-wenang. Pada tahun 1679 muncul sebuah dokumen juridis bernama *Habeas Corpus*. Di sana ditegaskan bahwa seseorang yang ditangkap dan ditahan selambat-lambatnya tiga hari setelahnya harus dihadapkan ke depan pengadilan. Penahanan terhadap seseorang hanya legitim berdasarkan perintah hakim. Ketika *Glorious Revolution* berhasil menggulingkan Raja James II, muncullah penggantinya *William von Orange*. Berdasarkan *Bill of Rights* (1689) ia harus mengakui kekuasaan dan hak-hak parlemen. Dengan demikian Inggris merupakan negara pertama yang memiliki konstitusi modern. Akan tetapi pada fase ini tatanan kekuasaan tradisional tak pernah dipersoalkan. Yang ada ialah pembatasan kekuasaan dan wesenang raja.

Fase *kedua* ialah masa transisi menuju demokrasi. Pada masa ini sumber legitimasi kekuasaan tradisional mulai dipersoalkan. Legitimasi kekuasaan bukan lagi tradisi tapi dibangun di atas kehendak bebas individu. Warga negara bukan lagi bawahan sang raja. Ia berhak mengambil bagian dalam konstelasi kekuasaan lewat hak memilih. Dengan demikian setiap individu ikut menentukan perputaran roda politik.

Akan tetapi demokrasi sendiri belum cukup memberikan legitimasi terhadap kekuasaan. Individu membutuhkan ruang bebas ketika ia berhadapan dengan kekuasaan. Mengapa demikian? Untuk menjawab persoalan ini ada baiknya kita berpaling kepada teori demokrasi *Jean-Jacques Rousseau*. *Rousseau* berpendapat bahwa dalam satu masyarakat demokratis setiap individu menyerahkan kebebasannya kepada yang berdaulat dan menjadi bagian dari sebuah "kehendak umum" (*Volonte generale*). Dalam kacamata *Rousseau* individu tak membutuhkan ruang bebas lagi di hadapan kekuasaan.

Ia mewakili teori demokrasi tanpa liberalisme karena percaya pada pembentukan otonomi kolektif ketika setiap individu menjadi bagian dari kedaulatan rakyat (*Volkssouveränität*). Tak ada lagi kebebasan individu sebab ia telah menjadi bagian dari otonomi kolektif. Individu telah menyerahkan hak dan kebebasannya kepada kolektif. Karena suara mayoritas sebagai prinsip demokrasi selalu yang menentukan, maka bahaya tirani mayoritas pun bisa muncul. Untuk menghindari bahaya tirani mayoritas demokrasi harus dilengkapi dengan dua prinsip lainnya. Prinsip *pertama*, kekalahan minoritas bukan berarti pemusnahan terhadap kelompok tersebut. *Kedua*, setiap individu harus memiliki ruang bebas untuk secara pribadi berkreasi dan mengembangkan diri sebagai individu.

Sejarah perkembangan hak-hak asasi manusia selanjutnya berkaitan erat dengan faham demokrasi

liberal. Demokrasi liberal dipandang sebagai legitimasi sebuah tatanan kekuasaan politis. Struktur politik diatur sekian sehingga individu sebagai kolektif di satu sisi merupakan tonggak kekuasaan politik dan di sisi lain tetap memiliki ruang gerak individual. Akan tetapi konsep demokrasi liberal tetap menyisakan persoalan.

Tugendhat berpendapat, liberalisme sebagai ideologi politik mengabaikan prinsip keadilan karena hanya melayani kepentingan para kapitalis. *John Locke* merupakan salah satu pemikir dan tokoh penting yang meletakkan dasar-dasar liberalisme. Pada abad ke-18 ia menganjurkan sebuah konsep “negara lemah” (*schwacher Staat*). Legitimasi sebuah negara, demikian *John Locke*, diukur berdasarkan kemampuannya untuk menjamin dan melindungi hak hidup, kebebasan dan hak milik setiap individu. Hanya persoalannya, yang dimaksud dengan perlindungan hak-hak individual ialah perlindungan hak-hak kelas kapitalis dari serangan kaum miskin. Sementara kemiskinan itu sendiri tidak pernah dipersoalkan sebagai akibat sebuah ketidakadilan struktural.¹⁵

Konsep hak-hak asasi manusia di abad ke-20 banyak dipengaruhi oleh pengalaman penindasan regim fasis seperti regim *Hitler* di Jerman dan *Musolini* di Italia. Disamping itu bekas negarajajahan di Asia, Afrika dan Amerika Latin menjadikan faham hak asasi manusia sebagai senjata ideologis

¹⁵ *Ibid.*, Hal. 52

guna mengakhiri kolonialisme dan imperialisme Eropa. Kedua pengalaman penindasan di atas merupakan inspirasi dasar yang tertuang dalam “*Deklarasi Umum Hak-Hak Asasi Manusia*” pada tahun 1948. Pada tahun 1966 Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB) mengeluarkan dua konvensi penting yakni Konvensi tentang Hak-Hak Sipil dan Politik serta Konvensi tentang Hak-Hak Ekonomi, Sosial dan Budaya.

3. Pendasaran Filosofis HAM

3.1 Negasi atas Pendasaran Filosofis

Faham hak-hak asasi manusia bersifat universal. Itu berarti ia melampaui batas-batas waktu dan sekat-sekat kultural. Akan tetapi universalitas HAM bukan sesuatu yang diterima begitu saja. Ada beberapa pandangan yang cenderung menegasi setiap ikhtiar untuk memberikan pendasaran atas HAM serta menolak validitas universalnya. Di sini saya coba membahas dua posisi penting.

Pertama, posisi nihilisme etis. Nihilisme etis menyangkal universalitas nilai-nilai etis. Pandangan ini punya implikasi terhadap pengakuan akan universalitas HAM. Validitas faham hak-hak asasi manusia sebagai nilai-nilai universal dengan demikian tak dapat diterima sebab HAM juga dipandang sebagai norma moral.

Dalam nihilisme etis otonomi norma dan nilai-nilai etis tidak dapat diterima. Perilaku manusia dideterminasi oleh hukum timbal-balik. Ganjaran dan hukuman merupakan motivasi dasar bagi

manusia dalam bertindak.¹⁶ Tindakan manusia bukan merupakan hasil sebuah pertimbangan etis tapi produk sebuah determinisme. Tesis Marx tentang “Bangunan Atas–Basis (*Überbau – Unterbau*)” merupakan salah satu contoh faham nihilistis dalam etika. Menurut teori Marx setiap tatanan normatif tidak lebih dari pantulan hubungan ekonomi dan konflik kepentingan.

Kedua, relativisme etis. Relativisme mengakui adanya nilai-nilai atau norma-norma moral. Akan tetapi jika terjadi konflik atau “pertikaian” antara sistem norma yang berbeda, tidak mungkin ditemukan solusi rasional. Yang mungkin hanyalah pemecahan persoalan berupa kompromi tanpa pertimbangan rasional.

Kedua pandangan di atas yakni nihilisme dan relativisme etis memiliki beberapa kelemahan. *Nunner-Winkler* berpendapat, manusia kapan dan di mana pun pasti memberikan reaksi marah atau menjadi berang jika diperlakukan tidak adil. Ia juga merasa bersalah dan menyesal andaikata ia memperlakukan sesamanya secara tidak adil. Dari sudut pandang orang ketiga eksistensi norma-norma moral dapat disangkal. Akan tetapi dengan demikian kita terjerumus ke dalam apa yang oleh *Jürgen Habermas* disebut sebagai sebuah “*performativer Widerspruch*” (kontradiksi performatif). Itu berarti,

¹⁶ Bdk., *Nunner-Winkler*, Gertrud, “Moralischer Universalismus- kultureller Relativismus. Zum Problem der Menschenrechte”, dalam: *Hoffman, Johannes* (Ed.), *Universale Menschenrechte im Widerspruch der Kulturen*, Band II der Symposien, Frankfurt am Main: stw, 1991, Hal. 79

kita menolak secara argumentatif dan teoretis keberadaan dan validitas norma-norma moral yang dalam praksis hidup tak dapat disangkal keberadaannya.

Berhadapan dengan relativisme etis, *Nunner-Winkler* menegaskan keberadaan norma-norma moral yang melampaui batas-batas sejarah dan budaya.¹⁷ Ia memberikan pendasaran antropologis atas tesis ini. Norma-norma etis, demikian *Winkler*, dibangun atas ciri-ciri universal eksistensi manusia. Salah satu kekhasan manusiawi tersebut ialah kerapuhan eksistensi manusia. Di satu sisi pada dasarnya setiap orang mampu melukai atau merugikan sesama demi kepentingan dirinya sendiri. Di sisi lain setiap orang punya kepentingan untuk melindungi diri atau sesamanya yang dekat dari segala bentuk serangan. Demi kepentingan dan keselamatan dirinya sendiri manusia harus memperhatikan sesamanya. Manusia mengkonstruksikan sebuah kontrak sosial yang menjamin kehidupan bermasyarakat atas pertimbangan egoistis yakni agar ia sendiri bisa bertahan hidup.

¹⁷ *Ibd.* Hal. 82

3.2 Paradigma filosofis dalam Pendasaran HAM

3.2.1. Paradigma antropologis Otfried Höffe¹⁸

Pendasaran filosofis faham hak-hak asasi manusia dalam pemikiran *Otfried Höffe* bertolak dari kenyataan ketersalingan (*Wechselseitigkeit*). Seseorang berusaha menghindari perbuatan yang tak adil terhadap sesamanya karena ia takut diperlakukan serupa. Pandangan ini mengingatkan kita akan teori kontrak sosialnya *Thomas Hobbes* sebagai cikal-bakal lahirnya sebuah negara.

Höffe memberikan pendasaran antropologis faham hak-hak asasi manusia. Setiap manusia memiliki interesse-interesse antropologis tertentu yang mengungkapkan dimensi kemanusiaannya. Manakah interesse-interesse antropologis yang dimaksud? Sebelum menjawab pertanyaan ini saya ingin memaparkan secara singkat proses penelitian antropologis *Otfried Höffe*. Tujuan penelitiannya ialah merumuskan sebuah pemahaman tentang manusia yang bersifat universal. Itu berarti pemahaman tersebut harus melampaui batas-batas kelompok, budaya dan waktu. Universalitas pemahaman tentang manusia terungkap dalam dua jenis antropologi yakni antropologi *normatif* dan *transendental*.

¹⁸ *Otfried Höffe* lahir pada tahun 1940 di Jerman. Sekarang bekerja sebagai profesor filsafat di Universitas Tübingen, Jerman. Publikasinya antara lain: *Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles* (1971), *Ethik und Politik* (1979), *Immanuel Kant* (1983), *Politische Gerechtigkeit* (1989), *Vernunft und Recht* (1996) dan *Gibt es ein interkulturelles Strafrecht?* (1998). Di samping itu beliau merupakan editor dari jurnal filsafat "Zeitschrift für philosophische Forschung".

Antropologi normatif berusaha mendeskripsikan manusia sesuai dengan cara ia melaksanakan tugasnya serta menggunakan kesempatan guna mencapai tujuan-tujuan tertentu seperti kebahagiaan, perwujudan diri dan hidup yang penuh makna.¹⁹ Tujuan-tujuan ini merupakan *conditio sine qua non* dalam proses pemanusiaan manusia. Dan karena tujuan-tujuan tersebut di atas mendefinisikan apa itu kemanusiaan, maka antropologi normatif berkaitan erat dengan antropologi teleologis.

Höffe berpendapat, paradigma normatif sendiri belum cukup untuk memberikan pendasaran atas keberadaan HAM. Alasannya antropologi normatif cenderung menciptakan ketaksamaan sosial. Yang menjadi pusat perhatian antropologi normatif ialah manusia dengan tugas dan kesempatan tertentu, sementara orang-orang yang tidak mempunyai tugas dan tak mampu menggunakan kesempatan yang tersedia dianggap tak memiliki hak-hak dasar.

Ketaksamaan dipandang sebagai hak. Hak-hak dasar atas ketaksamaan dan keunikan terutama menjadi pusat pemikiran postmodernisme. Postmodernisme memperjuangkan "hak untuk berbeda" atau pluralisme radikal. Akan tetapi, demikian *Höffe*, ide tentang HAM bertentangan dengan pluralisme radikal. Sebab keanekaragaman dan nonkonformitas bersifat terbatas. Sementara faham

¹⁹ Bdk., *Höffe, Otfried*, "Transzendentaler Tausch. Eine Legitimationsfigur für Menschenrechte?", dalam: *Gosepath, Stephan dan Lohmann, Georg* (Ed.), op. cit., hal. 32

hak-hak asasi manusia bertolak dari pengandaian-pengandaian transhistoris tentang kemanusiaan. Pengandaian-pengandaian antropologis bersifat universal tanpa harus menegasi seluruh kemungkinan pluralitas dan nonkonformitas. Hal ini diuraikan Höffe dalam pandangannya tentang antropologi transendental.

Antropologi transendental berusaha memberikan jawaban atas pertanyaan, apa yang membuat manusia sebagai manusia mungkin (*die Bedingung der Möglichkeit des Menschseins*).²⁰ Ia berkaitan dengan syarat-syarat dasar kemanusiaan. Terminus “*transendental*” berasal dari *Immanuel Kant* dan menegaskan dasar-dasar kemungkinan kemanusiaan. Syarat-syarat dimaksud adalah manusia sebagai makhluk hidup, berbadan, berbahasa dan berakalbudi serta makhluk sosial dan kooperatif.²¹

Kepentingan transendental atas hidup berarti, hidup itu memiliki posisi khusus. Hidup merupakan satu syarat mutlak dalam bertindak. Segala sesuatu yang manusia inginkan secara konkret dan tindakannya untuk merealisasi keinginan tersebut mengandaikan keberadaan manusia sebagai makhluk hidup dan makhluk berbadan.

Bertindak merupakan salah satu ciri dasar manusia sebagai makhluk hidup. Kemampuan bertindak manusia ditentukan oleh beberapa syarat seperti kemampuan berbahasa, berpikir, hidup bersama dan bekerja dalam tim.

²⁰ Ibid. hal. 34

²¹ Ibid. hal. 39

Keberadaan kepentingan-kepentingan antropologis seperti disinggung di atas belum merupakan jaminan bahwa tuntutan pemenuhan akan kepentingan-kepentingan tersebut terpenuhi. Di sini kita melihat jarak antara yang ada (*das Sein*) dan sebuah tuntutan normatif (*das Sollen*). Kenyataan bahwa si A merasa haus belum menjadi alasan normatif kalau ia harus mendapat segelas bir. Bagaimanakah tuntutan normatif (*das Sollen*) harus dilegitimasi? Tuntutan normatif manakah yang memberlakukan keberadaan faham hak-hak asasi manusia atas dasar kepentingan-kepentingan antropologis-transendental?

Otfried Höffe menamakan metodenya dalam pendasaran faham hak-hak asasi manusia "*transzendentaler Tausch*" (pertukaran transendental). Setiap manusia selalu berada dalam bahaya menjadi korban sesama atau menjadikan sesamanya korban entah secara langsung atau tak langsung. Kenyataan antropologis ini berlaku di setiap lingkup budaya. Hidup manusia selalu berada dalam ancaman ini. Akan tetapi di sisi lain, demikian *Höffe*, manusia juga punya hasrat tinggi untuk hidup. Keinginan untuk terus hidup mendorong setiap pribadi untuk tidak menjadi korban sesamanya. Hal ini hanya mungkin jika ia bersedia untuk melakukan kompromi atau bekerja sama dengan yang lain. Manusia harus menghindari segala bentuk kekerasan untuk mempertahankan hidup. Menghindari kekerasan merupakan tuntutan yang harus dipenuhi semua. Karena itu *Höffe* menyebutnya *Tausch* (pertukaran). Pertukaran tersebut bersifat transendental karena

merupakan syarat dasar terpenuhnya segala bentuk hak.

Antropologi transendental mengingatkan kita akan adagium *homo homini lupus*-nya Thomas Hobbes. Akan tetapi Höffe menyangkal pendapat ini. Menurutnya menjadi serigala bagi sesama bukan kodrat manusia. Tindakan kekerasan terhadap sesama merupakan hasrat dasariah setiap manusia tapi hanyalah sebuah bahaya yang tak terhindarkan.²²

Bahaya konflik merupakan bagian dari *conditio humana*. Karena itu kita harus meninggalkan tradisi Aristotelian yang memandang institusi sosial sebagai hasil alamiah dari manusia sebagai makhluk sosial. Manusia harus bekerja keras untuk menunjukkan kenyataan sosial tersebut. Masyarakat lahir dari sebuah pengakuan timbal-balik antar manusia.²³ Untuk mewujudkan sebuah bentuk kehidupan sosial seperti ini faham hak-hak asasi manusia memainkan peran cukup penting. Ia menunjukkan unsur dasariah kepentingan-kepentingan kodrati manusia. Faham hak-hak asasi manusia memungkinkan terbentuknya sebuah masyarakat yang bercirikan pengakuan timbal-balik.

²² Ibid. hal. 36

²³ Ibid.

3.2.2 Hak Asasi Manusia sebagai Moral dan Hukum

Georg Lohmann²⁴ memahami hak-hak asasi manusia sekaligus sebagai moral dan hukum. Pertama-tama ia meneliti posisi Jürgen Habermas tentang HAM sebagai hak juridis, kemudian posisi Tugendhat yang menempatkan HAM sebagai nilai moral.²⁵ Pandangan Habermas dan Tugendhat tak akan diuraikan lagi di sini sebab sudah dibahas pada bagian terdahulu (2.1). Lohmann menunjukkan kekurangan kedua teori tersebut dan coba mengembangkan sebuah pemahaman tentang HAM yang cukup holistik. Keanggotaan dalam sebuah negara hukum (*Habermas*) atau dalam satu komunitas etis (*Tugendhat*) belum menjadi alasan cukup kuat bagi pendasaran berlakunya faham hak-hak asasi manusia. Lohmann mengembangkan konsep HAM yang mencakupi bidang moral, hukum dan politik.²⁶

Pendasaran etis HAM bertolak dari pandangan tentang kewajiban moral yang dimiliki setiap manusia. Kewajiban dimaksud ialah mengakui adanya persamaan hak yang melekat pada setiap

²⁴ Georg Lohmann, lahir tahun 1948; belajar filsafat, sosiologi dan ilmu politik di Frankfurt am Main, München, Heidelberg dan London. 1992 menyelesaikan habilitasinya. Sejak 1996 bekerja sebagai profesor filsafat praktis pada Universitas Magdeburg. Publikasinya yang cukup penting antara lain: *Indifferenz und Gesellschaft. Eine kritische Auseinandersetzung mit Marx* (1991), *Zur Philosophie der Gefühle* (1993) dan *Aufsätze zur Moralphilosophie, Sozialphilosophie, politischen Philosophie, angewanten Ethik und Problemen des Ethikunterrichts*.

²⁵ Bdk. Lohmann, Georg, "Menschenrechte zwischen Moral und Recht", dalam, Gosepath, Stephan dan Lohmann, Georg, op. cit.

²⁶ Bdk. Ibid. hal. 83

subjek. Asas persamaan terungkap dalam otonomi yang dimiliki setiap individu.

Kewajiban moral sebagai titik tolak pondasi HAM berpijak pada prinsip ketersalingan (*Wechselseitigkeit*) dalam memenuhi tuntutan kewajiban tersebut. Moral pertama-tama dilihat sebagai perangkat kewajiban, baru pada tataran berikutnya merupakan hak.²⁷ Setiap manusia merasa wajib untuk tidak melukai sesamanya secara fisis dan bersikap jujur. Kewajiban ini lahir dari kemampuan manusia untuk menentukan (prinsip otonomi) yang baik dan yang jahat serta kemampuan menyusun konsep rasional tentang kebaikan. Di sini tampak jelas hubungan antara kewajiban moral dan otonomi.

Tidak semua kewajiban moral bersifat timbal-balik. Sebuah kewajiban moral bersifat timbal-balik jika baik subjek maupun objek kewajiban tersebut digerakkan oleh prinsip otonomi.²⁸ Secara formal hubungan timbal-balik dalam kewajiban moral dapat dirumuskan sebagai berikut: A merasa wajib untuk melakukan atau tidak melakukan tindakan X untuk si B, dan B pun mempunyai kewajiban yang sama. Jika hubungan timbal-balik antar keduanya menjadi nyata, maka kita dapat berbicara tentang "hak" (*Recht*). A memiliki hak moral X terhadap B, demikianpun sebaliknya. Di sini dituntut sebuah keputusan bebas untuk menerima dan mengakui objek kewajiban moral sebagai pemilik hak. Dasar dari pengakuan tersebut ialah kewajiban timbal-

27 Bdk. *Ibid.* hal. 84

28 Bdk. *Ibid.* hal. 85

balik antara A dan B, dan bukan kekuasaan yang berasal dari “otoritas pribadi ketiga” entah itu Tuhan, hukum kodrat ataupun rasionalitas. Otoritas satu-satunya yang mendasari kewajiban ialah hubungan timbal-balik antara keduanya. “*Es liegt im rationalen Selbstinteresse von A und B, sich als Träger von Rechten anzuerkennen, wenn die entsprechenden Verpflichtungen wechselseitig sind.*”²⁹

Jika kewajiban etis yang bersifat timbal-balik di atas ditransformasikan menjadi ketersalingan dalam pengakuan hak, maka hal tersebut merupakan sumber bagi sikap menghargai diri sendiri. Penghormatan dan sikap harga diri memberikan nuansa tersendiri bagi otonomi individu. Moralitas yang terungkap dalam sikap hormat terhadap diri sendiri memungkinkan manusia untuk bersikap mandiri (otonom) dalam menghargai dan membantu sesamanya dalam keadaan sulit.

Pada tataran *kedua* Lohmann coba memberikan pendasaran tentang HAM dari perspektif hukum.³⁰ Aspek hukum HAM tak dapat dipisahkan dari landasan etis. Kewajiban moral untuk menerima dan mengakui kesamaan hak semua manusia merupakan landasan etis HAM. Penghargaan terhadap otonomi setiap individu memberikan legitimasi terhadap “hak-hak” dalam pengertian etis. HAM merupakan bagian dari hak-hak moral. Sebuah *conditio sine qua non* bagi keberadaan hak-hak asasi manusia ialah

²⁹ Ibid. hal. 86; Jika kewajibannya bersifat timbal-balik, maka A dan B secara rasional berkepentingan untuk mengakui hak masing-masing.

³⁰ Bdk. Ibid. hal. 89

pengakuan akan statusnya sebagai hak-hak moral. Akan tetapi HAM merujuk pada terminus hukum positif. Dengan demikian perlu sebuah pergeseran perspektif. Di sini faham hak-hak asasi manusia dipandang dari sudut hukum positif.

Transformasi hak-hak etis menjadi hukum positif memiliki beberapa keuntungan.³¹ Pertama-tama HAM dapat diterapkan dan dipraktikkan secara baik dan konsekwen. HAM sebagai nilai moral bersifat abstrak dan karena itu cukup sulit bagi setiap individu untuk menjalankannya. Transformasi menjadi hukum positif merupakan konkretisasi nilai-nilai HAM dan memberikan kemudahan dalam praktiknya. Selain itu hukum positif yang dijiwai norma-norma HAM mewajibkan setiap institusi dalam sebuah negara untuk mempraktikkannya. Keberadaan institusi-institusi tersebut merupakan kemudahan bagi setiap warga negara dalam melaksanakan kewajibannya.

Positivisasi norma-norma HAM berarti partikularisasi ruang berlakunya faham hak-hak asasi manusia. Alasannya, sebuah hukum positif pertama-tama hanya berlaku untuk sebuah komunitas politik. Akan tetapi HAM sebagai norma etis bersifat universal. Hal ini mewajibkan kita untuk membangun institusi yang menjamin pelaksanaan HAM secara global dan transnasional.

Pada tataran *ketiga*, HAM mengalami konkretisasi secara politis.³² Itu berarti, otonomi individu

³¹ Bdk. *Ibid.* hal. 91

³² Bdk. *Ibid.* hal. 92

secara konkret harus mendapat perlindungan secara hukum lewat hak asasi manusia. Secara formal pertanyaan yang harus dijawab ialah, bagian-bagian manakah dari HAM yang harus dimasukkan ke dalam daftar kanon (hukum).

Otonomi individu terungkap dalam usaha mengejar dan pemuasan kebutuhan serta kepentingan-kepentingan tertentu. Hal ini harus mendapat perlindungan atas dasar norma-norma HAM. Persyaratannya, perwujudan otonomi individu tak boleh melecehkan prinsip keadilan. Meskipun kebebasan dan otonomi individu dilindungi oleh nilai-nilai HAM, ia menemukan batas-batasnya pada prinsip keadilan.

4. Kesimpulan

Pada tempat pertama HAM dimengerti sebagai nilai moral atau etis. Keberadaannya bersifat pra-negara, validitasnya tak bergantung pada keanggotaan seseorang dalam sebuah komunitas budaya atau status politisnya sebagai warga sebuah negara. Memberikan pendasaran filosofis atas pandangan HAM seperti ini berarti memberikan jawaban atas pertanyaan, mengapa manusia memiliki dan boleh menuntut pemenuhan atas hak-hak etis? Atas dasar apa tuntutan-tuntutan tersebut harus dipenuhi?

Dalam uraian di atas telah disodorkan jawaban berupa dua paradigma filosofis. *Otfried Höffe* melegitimasi keberadaan dan keharusan faham HAM atas dasar paradigma anthropologis "pertukaran

transendental". Manusia selalu berada dalam bahaya menjadi korban atau pelaku kejahatan bagi yang lain. Hidup manusia selalu penuh risiko. Akan tetapi dorongan untuk terus hidup memaksanya untuk memandang sesamanya bukan sekadar korban atau pelaku kejahatan. Demi kelangsungan hidupnya sendiri ia bersedia untuk berkomunikasi dan bekerja sama dengan yang lain.

Sementara itu *Georg Lohmann* memahami HAM dari segi moral dan hukum. Sebagai nilai moral hak-hak asasi manusia berpijak pada kewajiban etis timbal-balik antar manusia untuk menerima dan mengakui sesamanya sebagai subjek dengan hak yang sama. Kewajiban moral lahir dari kemampuan manusia untuk menentukan dan membedakan sendiri antara yang baik dan yang jahat.

Baik *Höffe* maupun *Lohmann* memandang "hubungan timbal-balik" (*Wechselseitigkeit*) sebagai titik pijak legitimasi faham hak-hak asasi manusia. Saya kira, keduanya bertolak dari gambaran yang sangat pesimistis dan egoistis tentang manusia. Manusia hanya bersedia berbuat baik karena tahu akan mendapat imbalannya. Manusia adalah *homo economicus*. *Profit* merupakan dorongan dasariah yang menggerakkan segala tindakannya. Pandangan ini tentu tak keliru sepenuhnya. Mengharapkan imbalan merupakan salah satu alasan mengapa manusia berbuat baik, tapi bukan alasan satu-satunya. Dalam sejarah kita menyaksikan cukup banyak contoh tindakan altruistis manusia tanpa mengharapkan *profit*. Manusia misalnya mampu

mengambil bagian dalam penderitaan sesamanya meskipun mereka tidak saling mengenal. Manusia mampu berempati. Ia sanggup masuk ke dalam kegelapan penderitaan sesamanya.³³

Penderitaan sebagai sebuah pengalaman dan reaksi manusia atas pengalaman itu bersifat universal. Ia dapat ditemukan di setiap kebudayaan, agama dan ideologi. *“Es gibt keine ernstzunehmende Kultur, Religion oder Weltanschauung, die nicht zumindest versuchen würde, auf die Tatsache des Leidens und des Bösen eine Antwort zu geben”* (Setiap kebudayaan, agama atau ideologi yang cukup serius sekurang-kurangnya mencoba untuk memberi jawaban atas persoalan penderitaan dan kejahatan).³⁴

Hak-hak asasi manusia dipandang sebagai reaksi atau protes atas pengalaman penderitaan. Argumentasi seperti ini bisa memberikan jawaban atas kritikan kebanyakan pemimpin negara berkembang bahwa faham hak-hak asasi manusia merupakan nilai budaya barat yang dipaksakan ke segala penjuru dunia. Sebab ia bertolak dari pengalaman konkret umat manusia akan penderitaan. Pengalaman penderitaan karena kemiskinan, penindasan dan perlakuan tidak adil yang menimpa umat manusia hingga saat ini dan harus diakhiri.

Jika kita meneliti seluruh sejarah HAM, faham hak asasi manusia sesungguhnya pertama-tama bukan lahir sebagai rumusan hukum positif. Ia juga

³³ Müller, Johannes, *Entwicklungspolitik als globale Herausforderung*, Kohlhammer, Stuttgart 1997, hal. 104

³⁴ *Ibid.* hal. 107

bukan produk dari sebuah teori filsafat tertentu. Hak asasi manusia lahir sebagai reaksi kolektif atas sebuah sejarah korban penindasan. Ia lahir sebagai jawaban kemanusiaan atas sejarah penderitaan umat manusia. Atas dasar pengalaman dan ingatan kolektif akan penderitaan inilah tumbuh sebuah kesadaran bersama untuk memerangi dan mengakhiri segala bentuk kejahatan dan pemerkosaan terhadap kemanusiaan dengan jalan merumuskan hak-hak dasar manusia.

Karena itu hak-hak asasi manusia pertamanya harus difahami sebagai sebuah imperatif dialektis-negatif (*negativ-dialektischer Imperativ*) dan bukan rumusan hukum positif. Itu berarti HAM merupakan sebuah seruan (*Imperativ*) untuk mengakhiri segala bentuk pengalaman negatif dan penderitaan umat manusia. Penderitaan manusia sebagai titik tolak pendasaran HAM merupakan satu alasan fundamental universalitas hak-hak asasi manusia. Fahaman hak-hak asasi manusia berlaku universal karena universalitas penderitaan manusia. Penderitaan manusia pada tempat pertama merupakan pengalaman psikosomatis yang menimpa keseluruhan pribadi seseorang. Pengalaman seperti ini selalu mendahului segala bentuk penjelasan atau refleksi etis. Penderitaan berhubungan langsung dengan dimensi ketubuhan atau kebadanan manusia.

Setiap bentuk penderitaan melahirkan reaksi-reaksi protes emosional yang ditunjukkan dalam perubahan rona muka atau rasa sakit misalnya.

Reaksi-reaksi ini bisa dimengerti secara interkultural dan mengungkapkan dimensi universal penderitaan manusia. Penderitaan secara spontan dan pertamanya selalu dipandang sebagai “pengalaman negatif” meskipun pada tahap refleksi ada usaha untuk menafsirkannya secara positif seperti yang dilakukan agama-agama. *Adorno*, salah seorang filsuf dari *Mazhab Frankfurt*, menyebut penderitaan sebagai sebuah “*negatio-negationis*”. Penderitaan adalah pengalaman negatif yang harus dihilangkan. Ia merupakan bentuk pengingkaran dari keadaan ideal manusiawi dan bukti ketidakberesan dalam kehidupan sosial.

Penderitaan menyapa dan menggugah pikiran dan hati sesama manusia. Ia membuka horison etis yang mengarahkan tindakan manusia. Arah etis tersebut belum dirumuskan secara positif, tapi dalam rumusan-rumusan negatif yang menolaknya.

Pengalaman manusia akan penderitaan selalu bersifat intersubjektif. Manusia mampu mengambil bagian dalam penderitaan sesamanya (*compassion*). Ketika membaca berita di koran atau menyaksikan tayangan gambar di layar TV tentang korban bencana alam seperti banjir atau korban perang kita merasa tersentuh dan secara spontan menolak kenyataan pahit seperti itu. Tentu harus diakui perasaan tersentuh atau tergugah oleh penderitaan sesama belum menjadi dasar yang kuat bagi kita untuk membantu sesama. Kita bisa bersikap masa bodoh dan memalingkan muka dari penderitaan sesama. Tapi satu hal tidak bisa disangkal, manusia

melihat penderitaan sebagai sesuatu yang negatif dan harus diatasi.

Universalitas pengalaman penderitaan, seperti sudah dikemukakan sebelumnya, dibuktikan juga lewat fenomena agama, kebudayaan dan ideologi sebagai pandangan hidup. Agama dan kebudayaan adalah fenomena universal. Agama adalah inti dari setiap kebudayaan. Dan manusia adalah makhluk berbudaya. Setiap agama atau kebudayaan humanis sekurang-kurangnya berikhtiar memberikan jawaban atas penderitaan manusia. Tentu saja penjelasan dan jawaban masing-masing agama atas persoalan penderitaan tidak sama.

Manusia tidak menerima penderitaan yang dialaminya begitu saja. Penderitaan dianggap sebagai sesuatu yang negatif. Setiap manusia berusaha untuk keluar dari sana. Perjuangan masyarakat miskin dan tertindas untuk menggapai kebebasan dapat ditemukan di semua kebudayaan dan benua. Meskipun pengalaman penderitaan tersebut mendapat legitimasi kultural dan pembenaran religius, kaum tertindas akan bangkit protes jika penderitaan yang dialami sudah melampaui kemampuan mereka.

Dan kesadaran akan penderitaan sebagai sesuatu yang bertentangan dengan kemanusiaan telah mendorong beberapa pemimpin bangsa untuk mengakhirinya dengan merumuskan deklarasi universal tentang hak-hak asasi manusia. Ia bersifat universal meskipun lahir dari pengalaman manusia yang konkret dan unik tentang penderitaan. Akan

tetapi substansi dari pengalaman itu ber-sifat universal. Penderitaan lantaran kejahatan kemanusiaan masih terus ditemukan di mana-mana hingga saat ini dan hanya bisa diakhir jika faham hak-hak asasi manusia diakui dan dipraktekkan secara konsekwen.

Daftar Pustaka

- N. Brieskorn**, *Menschenrechte. Eine historisch-philosophische Grundlegung*, Stuttgart: Kohlhammer, 1997
- T. Göller**, "Politik und Philosophie der Menschenrechte", dalam: *Gegenwartskunde* 1/2000
- J. Habermas**, *Faktizität und Geltung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994
- O. Höffe**, "Transzendentaler Tausch. Eine Legitimationsfigur für Menschenrechte?", dalam: **S. Gosepath** dan **G. Lohmann**, (Ed.), *Philosophie der Menschenrechte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998
- P. Koller**, "Der Geltungsbereich der Menschenrechte", dalam: **S. Gosepath** dan **G. Lohmann** (Ed.), *Philosophie der Menschenrechte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998
- G. Lohmann**, "Menschenrechte zwischen Moral und Recht", dalam: **S. Gosepath** dan **G. Lohmann** (Ed.), *Philosophie der Menschenrechte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998
- J. Müller**, *Entwicklungspolitik als globale Herausforderung*, Stuttgart: Kohlhammer, 1997

- G. Nunner-Winkler**, "Moralischer Universalismus – kultureller Relativismus. Zum Problem der Menschenrechte", dalam: J. Hoffmann (Ed.), *Universale Menschenrechte im Widerspruch der Kulturen*, Band II, Frankfurt am Main: Verlag für Interkulturelle Kommunikation, 1991
- E. Tugendhat**, "Die Kontroversen um die Menschenrechte", dalam: **S. Gosepath** dan **G. Lohmann** (Ed.), *Philosophie der Menschenrechte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998

BAGIAN 2

OPINI

5

AGAMA, ILMU PENGETAHUAN DAN *COMMONSENSE*

Maraknya aksi terorisme yang bernuansa agama akhir-akhir ini, termasuk di negeri kita, menantang kita untuk merefleksikan dan merumuskan kembali posisi dan makna agama-agama dalam dunia modern yang kian tersekularisasi. Sekularisasi terungkap antara lain dalam fenomena kian terdesaknya agama ke dalam ruang privat. Agama tidak punya peran lagi di ruang publik seperti halnya dalam teokrasi. Urusan publik menjadi tanggung jawab negara. Di Barat, lembaga-lembaga agama seperti Gereja tidak lagi menempati posisi sentral dalam masyarakat. Suara-suara lembaga agama menyangkut dampak etis dari persoalan-persoalan publik seperti aborsi, euthanasia, kurang mendapat

respons yang wajar dari negara. Tugas untuk mencari solusi atas masalah-masalah ini mulai diambil alih oleh ilmu pengetahuan. Keterpinggiran agama dalam masyarakat modern melahirkan konflik antara agama dan ilmu pengetahuan. Sekularisasi dipandang sebagai musuh agama. Betulkah demikian? Atau adakah alternatif lain yang bisa ditawarkan untuk menyelesaikan konflik tersebut?

Untuk menjawab pertanyaan ini saya ingin memperkenalkan analisis kritis dari Jürgen Habermas, seorang filsuf sosial Jerman terkemuka dewasa ini. Lewat teori interaksi komunikatifnya ia mengembangkan konsep rasionalitas kehidupan bersama. Menurutnya, dialog rasional merupakan salah satu basis penting guna mewujudkan kehidupan bersama secara damai antar umat manusia dengan asal, iman, bahasa dan budaya yang berbeda-beda. Bukan bahasa senjata, melainkan senjata bahasa yang dibutuhkan. Dan senjata bahasa itu tidak pernah boleh digunakan untuk mematikan lawan. Dialog tidak boleh menghasilkan kubu yang kalah dan yang menang. Tujuan dialog adalah menjelaskan rasionalitas kehidupan bersama sehingga semua orang bisa setuju atau mencapai sebuah konsensus rasional.

Pergumulan dengan “teori interaksi komunikatif” Habermas menyingkapkan beberapa peluang bagi dialog antar budaya, agama, dan juga ilmu pengetahuan yang menjadi persoalan masyarakat modern. Dialog seperti itu diharapkan tidak menghasilkan keterpinggiran agama dari kehidupan

sosial, tapi melahirkan rasa saling menghargai peran dan posisi masing-masing guna membangun sebuah masyarakat yang lebih manusiawi, demokratis dan menghargai hak-hak asasi manusia.

Sebelum menggeluti konsep Habermas tentang kemungkinan dialog antar iman atau agama dengan ilmu pengetahuan dalam masyarakat modern, mungkin ada baiknya jika kita melihat rele-vansi teologis pemikiran Habermas tentang teori komunikasi. Habermas sesungguhnya bukan seorang religius meskipun berasal dari latar belakang keluarga protestan. Bahkan ayahnya adalah seorang pendeta protestan di kota kelahiran Habermas, Gummersbach, Jerman. Habermas menyebut dirinya, dengan meminjam ungkapan sosiolog Max Weber, sebagai seorang yang buta terhadap hal-hal religius (*der religiös Unmusikalische*). Ia juga menyangkal peran Allah sebagai dasar agama-agama. Kendati demikian, Habermas tetap mengakui peran agama untuk menciptakan arti dan makna kehidupan dalam sebuah dunia ter-sekularisasi selama modernitas belum menemukan alternatif lainnya.

Perhatian Habermas akan pentingnya peran agama dalam masyarakat semakin bertambah akhir-akhir ini. Hal ini diungkapkan dalam pidatonya ketika ia pada tanggal 14 Oktober 2001 mendapat penghargaan dari "*Friedenspreis des deutschen Buchhandels*" (Hadiah Perdamaian dari Perhimpunan Toko Buku Jerman). Pidato ini diprovokasi oleh peristiwa 11 September 2001 dan mengangkat tema lama

tentang hubungan antara iman dan pengetahuan (*Glauben und Wissen*). Habermas berpendapat, aksi terorisme pada tanggal 11 September 2001 merupakan salah satu ungkapan nyata ketegangan antara iman dan pengetahuan, *Glauben und Wissen*, sebuah masyarakat atau dunia sekular. Iman dan Ilmu pengetahuan, agama dan sekularisasi seolah-olah merupakan dua kekuatan yang tidak pernah bertemu dan saling menghilangkan.

Hal ini lahir dari pemahaman yang salah tentang sekularisasi. Habermas melihat dua model yang keliru dalam pemahaman tentang sekularisasi. Model pertama ia namakan *Verdrängungsmodell*. Menurut paradigma ini, agama dalam masyarakat modern akan lenyap dan posisinya akan digantikan oleh ilmu pengetahuan dan ideologi kemajuan masyarakat modern. Model yang kedua dikenal sebagai *Enteignungsmodell*. Di sini, sekularisasi dan modernitas dianggap sebagai musuh agama karena ia telah melahirkan kejahatan-kejahatan moral. Para pelaku aksi teroris 11 September 2001 bertolak dari pemahaman seperti ini tentang sekularisasi dan ingin membangun kembali “moralitas” agama dengan jalan kekerasan.

Menurut Habermas kedua paradigma tentang sekularisasi di atas terlalu sempit dan berten-tangan dengan kenyataan sebuah masyarakat “post-sekularisasi”, di mana agama dan ilmu pengetahuan bisa hidup dan berdampingan. Untuk menghubungkan kedua posisi ini, Habermas menganjurkan sebuah posisi menengah yang ia sebut *commonsense* yang

rasional, demokratis dan semakin kuat. Iman yang terungkap dalam agama telah menerjemahkan dirinya ke dalam bahasa ilmu sekuler. Dengan demikian, iman bersikap terbuka terhadap setiap bentuk analisis kritis-rasional.

Tapi itu saja belum cukup. *Commonsense* sebagai akal sehat yang menempati posisi menengah tidak bisa secara berat sebelah mendukung ilmu pengetahuan dan mengabaikan peran agama. Ia juga harus terbuka terhadap isi agama. Agar dalam setiap usaha menciptakan konsensus rasional, tidak meminggirkan agama secara tidak fair dari masyarakat umum dan tidak menutup sumber daya atau potensialitas agama bagi masyarakat sekular, maka pihak sekular pun harus tetap mempertahankan cita rasanya bagi daya artikulasi bahasa religius. Dan karena batasan antara argumentasi religius dan ilmu pengetahuan sering kabur, maka dituntut kesediaan dari kedua belah pihak untuk melihat persoalan dari sudut pandang pihak lain. Habermas tidak menghendaki penyingkiran makna religius yang potensial secara sekuler, tapi coba menerjemahkannya ke dalam konsep modern.

Sebagai contoh ia mengangkat iman Alkitabiah tentang manusia sebagai gambaran Allah (bdk. Kejadian 1:27). Terlepas apakah seseorang mengimani ajaran tentang manusia sebagai citra Allah, intuisi yang terkandung di dalamnya, dapat juga dimengerti oleh orang yang buta secara religius (*der religiös Unmusikalische*). Kebebasan cinta terungkap dalam rasa saling mengerti dan menghargai. Maka

manusia sebagai gambaran Allah mesti bebas untuk membalas perhatian dan cinta Allah. Akan tetapi kebebasan manusia itu tidak boleh meniadakan sifatnya sebagai makhluk ciptaan. “Allah hanyalah Allah bagi manusia bebas sejauh perbedaan absolut antara pencipta dan ciptaan tidak dihilangkan.”

Habermas memperlihatkan kebenaran ini sebagai berikut: Segala sesuatu yang diterjemahkan ke dalam permainan bahasa manusiawi menjadi objektif dan bisa digambarkan, tapi tidak mampu menggugah rasa dan tanggung jawab subjek dalam lingkup hidupnya. Manusia yang terobjektivasi adalah korban sebuah hubungan sebab-akibat. Ia bukan lagi subjek bebas yang secara spontan mampu bertindak secara bertanggung jawab. Dan di sinilah peran agama dalam masyarakat modern: menyelamatkan manusia sebagai subjek bebas dan bertanggung jawab.

Peran ini hanya bisa dimainkan agama-agama jika mereka bersikap terbuka terhadap peran kritis-rasional ilmu pengetahuan. Keterbukaan merupakan sumber legitimasi agama-agama dalam sebuah masyarakat modern. Habermas juga menyebutkan sumber legitimasi lainnya seperti kemampuan agama untuk berdialog dengan agama dan ideologi lain. Selain itu, agama-agama juga harus terbuka terhadap premis sebuah negara hukum yang mendasarkan dirinya pada moral sekuler.

Uraian Habermas tentang agama sangat berorientasi sosiologis. Ia coba menguak makna dari setiap pernyataan iman, mengomunikasikannya

tanpa harus menentukan apakah isi iman itu benar atau tidak. Meskipun Habermas tidak menyentuh persoalan iman itu sendiri, ia bisa mengantar kita mendekati batas, dimana kita mesti mengambil keputusan dalam hal iman. Pemikiran Habermas juga merupakan sumbangan besar bagi dialog antar agama dan ilmu pengetahuan demi membangun sebuah masyarakat bermoral dan berkemanusiaan.

6

MENGOLAH PLURALISME VERSI JOHN RAWLS

Bangsa Indonesia kembali mengukir lembaran sejarah baru. Untuk pertama kalinya rakyat Indonesia memilih presiden dan wakilnya secara langsung dan demokratis. Dengan demikian politik dagang sapi yang sering dilakukan para wakil rakyat di parlemen dalam pemilihan pimpinan negara berakhirlah sudah. Sebuah prestasi gemilang yang patut menempatkan Indonesia sebagai salah satu negara demokratis terbesar di dunia dan sekaligus menepis prasangka sejumlah pengamat Barat bahwa Islam tidak kompatibel dengan nilai-nilai demokrasi.

Pemilihan umum baru merupakan syarat formal dalam berdemokrasi. Ia masih harus diisi

dengan keputusan serta tindakan politis konkret yang diharapkan mampu mengangkat nasib rakyat banyak dari keterpurukan. Demokrasi dengan demikian bukan lagi jargon politik kosong, tapi mampu menyentuh keseluruhan cara dan tatanan hidup bersama.

Apa sajakah nilai-nilai kemanusiaan yang menjadi landasan etis sebuah struktur politis yang demokratis? Dewasa ini sudah diterima secara luas bahwa paham hak-hak asasi manusia (HAM) merupakan landasan etis dan yuridis sebuah tatanan politik demokratis. Dengan demikian kita tidak terperosok ke dalam bahaya tirani mayoritas dan demokrasi massal (*Massendemokratie*). Sebagai bagian dari komunitas global kita harus belajar dari sejarah dunia agar bahaya tirani mayoritas tidak terulang di negeri ini.

Memantau penerapan HAM sebagai landasan etis kehidupan berdemokrasi di Indonesia, muncul pesimisme terutama di kalangan minoritas. Ada kecenderungan perkembangan demokrasi kita akan bergulir menuju kutub ekstrem tirani mayoritas. Sebuah negasi terhadap “hak untuk berbeda” atau pluralitas terasa semakin menakutkan.

Peristiwa penyerangan terhadap sekelompok umat Katolik di Ciledug yang tengah menjalankan ibadah merupakan salah satu contoh negasi terhadap pluralitas. Seperti diberitakan banyak media massa di Tanah Air pada Minggu (3/10/2004) sekelompok orang yang menamakan diri Front Pemuda Islam Karang Tengah menyerang sekolah

Katolik Sang Timur, Karang Tengah. Ketika itu umat Katolik sedang beribadah di gedung sekolah tersebut karena mereka tidak mendapat izin dari pemerintah setempat guna membangun gedung gereja. Padahal umat paroki Cileduk berjumlah 8.975 orang dan sudah layak mendapat sebuah gedung ibadat sendiri.

Indonesia sebagai kesatuan bukan merupakan bangunan kultural dan rasial yang monolitik, tapi sebuah tatanan hukum yang mampu menampung pluralitas kultural, agama, etnis, dan ideologi yang ada.

Bahaya terhadap kebhinekaan dalam kehidupan berbangsa juga tercermin dalam pernyataan diskriminatif Wakil Presiden Jusuf Kalla terhadap warga keturunan Tionghoa. Menurut Pak Kalla Tragedi Mei 1998 merupakan bentuk kemarahan rakyat terhadap warga etnis Tionghoa. Berbagai penelitian telah membuktikan bahwa tragedi tersebut merupakan sebuah rekayasa. Adalah sebuah malapetaka bagi bangsa Indonesia jika pemimpinnya mengeluarkan pernyataan politis dengan bertitik tolak dari premis-premis historis yang keliru.

Tragedi di atas memaksa kita untuk berpikir dan merumuskan kembali konsep pluralitas di Indonesia. Pertanyaan dasar ialah mengapa hegemoni mayoritas sangat berbahaya bagi keutuhan bangsa dan negara Indonesia serta mengapa pengakuan dan pengolahan pluralitas agama dan kebudayaan merupakan salah satu syarat mutlak kelanggengan kehidupan berbangsa dan bernegara?

Konsep kebebasan beragama tidak turun dari langit. Juga bukan hasil permenungan abstrak para filsuf. Dalam sejarah politik masyarakat Eropa, doktrin kebebasan beragama merupakan jawaban dan refleksi atas situasi konkret yakni perang antaragama pada abad 16 dan 17 sebagai salah satu akibat dari peristiwa reformasi. Reformasi menyebabkan perpecahan agama Kristen yang pada abad pertengahan masih bersifat monolitis. Ia juga mendorong lahirnya pluralitas kehidupan beragama dan ideologi dalam masyarakat Eropa. Kebhinekaan kultural dan kehidupan beragama ini bukan saja kekayaan tapi persoalan bagi sebuah tatanan politis yang mengatur kehidupan bersama. Hegemoni sebuah kelompok menimbulkan perlawanan kelompok lain. Peperangan pun tak terelakkan lagi.

Kekristenan abad pertengahan bersifat otoriter. Otoritas tersebut bersifat absolut dan institusional dengan paus sebagai pimpinan tertinggi. Absolutisme terungkap antara lain dalam keyakinan bahwa agama Kristen merupakan jalan satu-satunya menuju keselamatan. Kredo inilah yang membuat agama Kristen menjadi ekspansionistis. Karena agama Kristen adalah jalan keselamatan satu-satunya, maka ia mempunyai tanggung jawab misioner untuk menobatkan orang-orang kafir menjadi Kristen, bila perlu dengan jalan kekerasan.

Reformasi telah menjungkirbalikkan monopoli iman Kristen abad pertengahan sebagai dasar negara satu-satunya. Kekristenan sebagai ideologi negara seperti yang diajarkan dan diyakini selama berabad-abad kini harus berhadapan dengan kenyataan pluralitas.

Perubahan paradigma pada tataran keyakinan religius telah mendatangkan efek politis tersendiri. Secara politis muncul pertanyaan, bagaimana mungkin manusia dengan keyakinan religius berbeda bisa hidup berdampingan secara damai dalam satu masyarakat? Apakah dasar-dasar yang melandasi sikap toleran antarumat beragama? Pada masa itu toleransi bukan perkara mudah. Toleransi berarti mengakui ajaran sesat reformasi. Toleransi merupakan pengkhianatan terhadap iman yang benar dan absolut akan keselamatan. Toleransi pada masa itu bahkan harus dibayar dengan eks-komunikasi dari komunitas religius jika bukan dengan nyawa.

John Rawls (1921 - 2002), seorang filsuf sosial asal Amerika Serikat, berpendapat, konflik antar-agama sebagai akibat gerakan reformasi yang melanda Eropa pada abad 16 dan 17 telah melahirkan konsep liberalisme politik. Pada masa inilah lahir ajaran tentang toleransi kehidupan beragama, kebebasan suara hati serta kebebasan berpikir yang merupakan cikal-bakal liberalisme.

Konsep politik John Rawls bertolak dari kenyataan pluralisme. Masyarakat modern ditandai adanya pluralisme agama serta kebhinekaan pe-

mahaman tentang etika dan filsafat. Pluralitas tidak hanya mewarnai tatanan sosial. Setiap individu pun memiliki pengertian sendiri tentang ide kebahagiaan dan kebaikan. Kebhinekaan ini merupakan rasionalitas masyarakat modern yang demokratis. Ia adalah hasil kreasi dan wujud nyata kebebasan berpikir manusia. John Rawls menyebutnya sebagai *Faktum des vernünftigen Pluralismus*, kenyataan pluralisme yang rasional.

Jika kenyataan pluralitas merupakan ciri khas masyarakat demokratis serta ungkapan kebebasan berpikir dan berkreasi manusia, bagaimana mungkin sebuah kehidupan bersama seperti negara bisa terwujud? Bukankah agama, pandangan filosofis dan etis sering bertentangan satu sama lain? Bagaimana dan apa dasar-dasar guna mewujudkan sebuah tatanan sosial yang toleran?

Sebuah tatanan politik demokratis yang bertolak dari *Faktum des vernünftigen Pluralismus* harus menciptakan konsensus dasar. Rawls menamakannya *overlapping consens* karena ia harus mampu mengakomodasi semua agama, ideologi dan sistem filsafat yang dianut dalam satu masyarakat. Karena diterima oleh semua golongan maka konsensus dasar tersebut bersifat adil. Sebuah konsensus dasar yang adil tidak didasarkan pada satu agama atau sistem etika tertentu. Hegemoni satu kelompok atas kelompok lain pun dapat dihindari.

Konstitusi Uni Eropa yang baru diresmikan di Roma beberapa waktu lalu merupakan salah satu contoh konsensus dasar sebuah masyarakat

pluralis. Salah satu hal krusial yang cukup hangat diperdebatkan sebelumnya ialah entah nama Tuhan harus dicantumkan dalam konstitusi tersebut. Meskipun Eropa secara kultural tak terpisahkan dari Kekristenan, para pemimpin negara Uni Eropa toh tidak mencantumkan nama Tuhan dalam konstitusi. Salah satu alasan fundamental ialah agar tatanan politis Eropa tidak didasarkan pada satu sistem religius dan filsafat tertentu. Konstitusi Eropa harus bersifat adil dan mampu menampung semua agama, sistem filsafat dan ideologi termasuk kelompok ateis.

Indonesia sedang membangun sebuah tatanan sosial yang demokratis. Sebuah proyek yang harus ditopang dengan pilar-pilar kebebasan, persamaan, dan penghargaan atas pluralitas. Mengakui *faktum pluralisme* merupakan sebuah *conditio sine qua non* bagi kehidupan bangsa kita. Masa depan Indonesia sebagai kesatuan terletak pada kepandaian dalam mengolah kenyataan pluralisme tersebut. Andai kata kita sepakat bahwa agama dipandang sebagai hak asasi dan merupakan pilihan bebas, maka pilihan tersebut harus ada alternatifnya yakni pilihan untuk tidak beragama. Segala bentuk kekerasan dan pemaksaan untuk menganut satu agama tertentu merupakan pengkhianatan terhadap nilai-nilai kemanusiaan dan karena itu harus dikikis habis.

Konsensus dasar bangsa dan negara Indonesia yang mampu menampung kebhinekaan agama, budaya dan ideologi ialah konstitusi kita. Setiap agama dan ideologi sebaiknya tidak mengurung

diri dalam menara gading sistem berpikirnya sendiri tapi harus saling menjalin dialog serta selalu terbuka terhadap fungsi kritis-rasional ilmu pengetahuan. Dengan demikian agama-agama tetap menjadi modal kultural bagi pembangunan bangsa. Di samping itu dukungan terhadap proses pembentukan negara hukum yang demokratis harus menjadi komitmen bersama agama-agama.***

HAK ASASI MANUSIA: MANIFESTASI SOLIDARITAS SOSIAL

Reformasi politik di Indonesia yang bergulir sejak tahun 1998 ditandai dengan proses dekontruksi kekuasaan negara serta pemberdayaan kekuatan masyarakat. Kekuatan negara Orde Baru yang dimainkan oleh Golkar bersama ABRI menjadi tidak populer lagi dalam wacana politik publik. Golkar dan militer dituduh sebagai penyebab krisis multidimensional yang dialami masyarakat Indonesia serta telah melakukan kejahatan kemanusiaan terhadap warganya dengan membatasi kebebasan sipil-politiknya lewat intervensi negara yang berlebihan.

Pemberdayaan masyarakat secara dominan tampak dalam peran LSM-LSM yang selalu mengontrol

serta mengkritik kekuasaan negara. Masyarakat berada pada posisi setara dengan negara dan negara tidak bisa lagi seenaknya memaksakan kehendaknya terhadap masyarakat. Negara misalnya tidak dapat bertindak seperti rezim Orde Baru untuk membreidel sebuah harian atau majalah yang berani mengkritik kebijakan pemerintah. Dan sebagai senjata untuk melindungi diri terhadap dominasi negara, masyarakat menggunakan isu HAM. Isu ini begitu strategis karena mendapat perhatian dan dukungan dari masyarakat internasional. Pelanggaran HAM tidak lagi dipandang sebagai persoalan domestik tapi menjadi masalah global. Bahkan lembaga-lembaga keuangan internasional seperti IMF dan Bank Dunia menjadikan HAM sebagai salah satu syarat mendasar pengucuran dana bantuan.

Komitmen pemerintahan Abdurrahman Wahid untuk menghargai dan mempraktikkan hak asasi manusia serta mengembangkan proses demokratisasi tidak perlu diragukan. Persoalan HAM ditangani oleh departemen khusus yakni Departemen Kehakiman dan Hak Asasi Manusia. Kejahatan kemanusiaan yang dilakukan oleh negara atau militer seperti yang terjadi di Timor Timur pasca jajak pendapat misalnya atau peristiwa penembakan terhadap mahasiswa pada kasus Semanggi tidak lagi dipandang sebagai tindakan kriminal biasa tapi merupakan pelanggaran HAM berat. Ini menunjukkan kesadaran bangsa Indonesia sebagai bagian dari masyarakat dunia serta berusaha menghayati nilai-nilai yang berlaku universal.

Kendatipun secara legal negara telah mengakui adanya hak asasi manusia serta menerjemahkannya ke dalam aturan perundang-undangan, pelanggaran HAM tetap saja menjamur di negeri ini. Cuma aktor-nya kini beralih dari negara kepada masyarakat. Sekurang-kurangnya ada dua kelompok dalam masyarakat kita yang melakukan pelanggaran tersebut. Pertama adalah kelompok primordialisme dan komunalisme. Untuk kelompok-kelompok ini pembicaraan tentang HAM tidak relevan karena nilai-nilai hak asasi bersifat universal, sementara mereka hanya taat pada nilai-nilai dalam komunitas etnisnya sendiri. Sering atas nama suku atau etnis dan agama kelompok primordial menindas dan membasmi kelompok lainnya. Pembersihan etnis yang terjadi di Sampit serta pertikaian antar agama di Maluku dapat dikategorikan dalam kelompok ini. Juga sistem pengangkatan pegawai negeri di daerah-daerah yang mengutamakan “putra daerah asli” serta mengusir orang luar merupakan salah satu bentuk pelanggaran HAM dalam masyarakat menurut kategori primordial. Kelompok pelanggar HAM kedua adalah kelompok yang mengatasnamakan ideologi-ideologi tertentu. Kelompok ideologis ini mengabaikan jalur hukum serta menggunakan cara kekerasan untuk membasmi orang atau kelompok masyarakat yang berpikiran lain, Aliansi Anti Komunis (AAK) yang men-sweeping dan membakar buku-buku berhaluan “kiri” atau komunis merupakan pelanggar HAM atas nama sebuah ideologi.

Demikian pun kelompok-kelompok yang mem-bakar serta mengobrak-abrik kafe, diskotek dan tempat hiburan lain merupakan pola pelanggaran HAM berbasiskan ideologi.

Tentu tidak dapat dikatakan bahwa negara dewasa ini dalam praktiknya sama sekali bersih sebagai pelaku pelanggaran HAM. Karena di balik dua kelompok masyarakat di atas bercokol aparat negara dan militer dari kekuatan lama yang masih menguasai birokrasi kita dan mencari kesempatan untuk berkuasa lagi. Mereka senantiasa menghalangi setiap gerakan pro demokrasi dan penegakan keadilan di Indonesia. Dengan demikian kejahatan kemanusiaan dan KKN yang pernah mereka lakukan selama masa Orde Baru tidak akan pernah dapat dibongkar. Penangkapan terhadap sejumlah warga asing dan warga Indonesia di Sawangan, Depok yang sedang mengikuti seminar bertema Menentang Militerisme dan Neoliberalisme menunjukkan masih kentalnya cara-cara Orde Baru untuk membungkam kebebasan berpikir dan berkumpul warga masyarakat. Peristiwa ini jelas telah mencoreng muka bangsa Indonesia di mata internasional. Jadi jangan heran kalau IMF terpaksa harus membatalkan pengucuran dana bantuannya untuk Indonesia. Karena Indonesia memang gagal melindungi hak asasi warganya.

Relativisme Budaya

Di balik tindakan kelompok primordial dan ideologis seperti AAK yang membakar buku-buku

komunis sesungguhnya terdapat perasaan superioritas kultural. Bangsa Indonesia memiliki kebudayaannya sendiri yang harus bebas dari pengaruh nilai-nilai asing seperti marxisme, komunisme dan individualisme. Dan HAM merupakan salah satu produk kebudayaan barat yang individualistis dan tidak sesuai dengan kepribadian bangsa Indonesia yang mengutamakan asas kekeluargaan dan gotong royong. Argumen ini selalu digunakan oleh rezim Soeharto untuk menolak HAM di Indonesia, dengan demikian berhasil mendomestikasi kejahatan kemanusiaan yang dilakukan rezim Orde Baru terhadap masyarakat.

Resistensi terhadap universalitas HAM atas dasar kekhasan kultural sebuah masyarakat lahir sebagai akibat dari penafsiran yang terlalu ekstrem atas teori relativisme budaya. Rhoda E. Howard mendefinisikan relativisme budaya sebagai suatu metode analisis ilmu sosial yang mempersepsi dan memaparkan gejala sosial dan budaya dari jarak ilmiah tertentu atau dari perspektif para pengikut budaya bersangkutan. Metode analisis ini berkembang pada awal abad kedua puluh sebagai reaksi penolakan atas keyakinan Barat pada abad ke-19 bahwa masyarakat kulit putih memiliki derajat lebih tinggi ketimbang semua masyarakat lainnya. Keyakinan akan superioritas kebudayaan Barat melegitimasi secara antropologis usaha penanaman nilai-nilai misionaris dan beradab atas kebudayaan "primitif" atau "pribumi". Para antropolog yang yakin akan superioritas kebudaya-

an Barat jelas mendukung imperialisme Barat. Dalam situasi ketertindasan masyarakat terjajah, relativisme budaya lahir sebagai sebuah pembelaan masyarakat pribumi terhadap serangan dan penghancuran oleh kaum kolonialis dan misionaris. Di sini relativisme budaya berkembang dari sebuah metode menjadi sikap etis. Secara etis relativisme budaya menunjukkan bahwa tidak ada satu kebudayaan pun boleh mendominasi adat-istiadat dan nilai budaya lain. Setiap kebudayaan memiliki derajat yang sama.

Bentuk paling ekstrem dari relativisme budaya disebut absolutisme budaya. Menurut penganut prinsip absolutisme budaya, seseorang dari luar tidak pernah boleh mengkritik praktik budaya yang bukan budayanya. Dengan demikian setiap usaha internasional untuk mempersoalkan pelanggaran HAM di Indonesia dianggap sebagai intervensi ideologis terhadap urusan dalam negeri. Tindakan intervensi tidak dapat dibenarkan karena masyarakat Indonesia mempunyai kebudayaannya atau konsep HAM sendiri. Paham hak asasi manusia universal dianggap tidak relevan untuk budaya-budaya yang tidak menganut nilai-nilai dan budaya Barat. Sebab HAM adalah produk khas kebudayaan Barat dan tidak mungkin bersifat universal.

Argumen kaum absolutis hanya dapat diterima untuk sebuah komunitas sosial tradisional yang tertutup. Di sini terdapat nilai sosial yang mengatur kehidupan bersama dan setiap individu serta golongan masyarakat hidup berdasarkan

nilai tersebut. Komunitas tersebut tidak berurusan dengan kelas-kelas sosial dan kepentingan-kepentingan politik serta ekonomi seperti yang terdapat dalam sebuah negara-bangsa modern. Demikianpun pergaulan internasional tidak mempengaruhi komunitas tradisional tersebut.

Pertanyaannya, di manakah terdapat komunitas tertutup seperti itu dewasa ini? Mungkin tak satu kelompok masyarakat pun dewasa ini yang tidak diatur atau berurusan dengan sebuah negara modern beserta persoalan ekonomi dan politiknya. Agar kepentingan-kepentingan itu tidak diatur menurut prinsip “hukum rimba” maka HAM diterima sebagai landasan etis dalam mengatur sebuah negara serta dalam hubungan internasional.

Benar bahwa Deklarasi Universal tentang HAM dirumuskan di Barat dan mengandung nilai-nilai kebudayaan Barat. Tapi ini bukan alasan mendasar untuk menolak penerapannya di kebudayaan lain. Yang menentukan apakah nilai-nilai budaya tertentu diterima atau ditolak di kebudayaan lain bukan asal-usulnya, tapi entahkah norma-norma bersangkutan sungguh dibutuhkan oleh kebudayaan penerima (Ignas Kleden). Yang menolak pemberlakuan HAM biasanya hanyalah penguasa atau kelompok yang diuntungkan dengan penolakan tersebut, sementara masyarakat korban terus memperjuangkannya. Untuk konteks Indonesia, argumen para penganut absolutisme budaya juga tidak dapat diterima karena negara dan masyarakat Indonesia modern sudah

lama meninggalkan tradisi masyarakat tradisional. Pro-ses modernisasi yang melanda bangsa Indonesia telah menghancurkan adat-istiadat tradisional. Melalui teknologi informasi mutakhir masyarakat Indonesia sangat dipengaruhi oleh peradaban dan gaya hidup global.

Franz Magnis Suseno mengemukakan sekurang-kurangnya empat perkembangan dalam masyarakat yang membuat mekanisme sosial tradisional tidak mampu lagi melindungi individu serta kelompok-kelompok masyarakat terutama kelompok minoritas. *Pertama*, bangsa Indonesia memiliki sistem pendidikan yang sangat individualistis dengan sistem penilaian berdasarkan prestasi individu. *Kedua*, kita tidak lagi memiliki sistem ekonomi banter tapi ekonomi uang. Kepemilikan uang secara individual menentukan mati hidupnya seseorang. *Ketiga*, segala urusan administrasi negara maupun swasta bersifat individualistis murni. Kita tidak mengenal adanya KTP kolektif misalnya. *Keempat*, untuk bisa bertahan hidup orang harus mencari lapangan pekerjaan secara individual. Penerapan asas kekeluargaan dalam penerimaan tenaga kerja di lembaga pemerintahan serta perusahaan-perusahaan swasta dituduh sebagai tindakan KKN.

Melihat fenomena ini individu di Indonesia sebenarnya sedang berada di ambang kehancuran lantaran tradisi tidak mampu lagi melindunginya. Nilai kekeluargaan dan gotong royong pada umumnya sudah lama tidak digubris meski-pun di beberapa daerah terpencil masih dipraktikkan. Bahkan

rezim Orde Baru yang sering mengkhotbahkan kedua asas ini telah menjadikannya sebagai alat untuk membungkam suara-suara kritis terhadap kebijakan rezim. Kebijakan negara tidak perlu dikritik secara terbuka tapi dapat diselesaikan menurut mekanisme kekeluargaan. Hanya persoalannya, urusan negara seharusnya masuk dalam wilayah publik dan masyarakat umum berhak untuk mengetahuinya. Penyelesaian masalah negara secara kekeluargaan jelas merupakan sebuah kekeliruan dan menyalahi prinsip sebuah negara modern.

Mungkin pembagian wilayah dalam masyarakat ke dalam tiga kategori seperti yang dibuat oleh Jürgen Habermas, seorang filsuf asal Jerman dapat membantu kita untuk mengerti dan menempatkan secara benar persoalan keluarga dan persoalan negara atau publik. Menurut Habermas dalam masyarakat terdapat tiga ruang yakni ruang publik, ruang politik, dan ruang privat. Bidang politik diatur oleh kekuasaan dan perimbangan kekuasaan. Bidang publik diatur menurut hukum positif serta aturan perundang-undangan. Dan ruang privat diatur oleh nilai-nilai serta norma-norma budaya. Dan mengurus negara sebagai persoalan publik dan politik menurut prinsip kekeluargaan adalah keliru dan hanya akan melahirkan konflik-konflik yang tidak perlu.

Urgensi HAM

Jika dalam sebuah masyarakat modern ada pemisahan yang jelas antara wilayah privat di satu

sisi dan wilayah politik serta publik di sisi lain, maka individu harus dilindungi ketika berhadapan dengan negara. Bukankah negara berdaulat dan karena itu bisa berbuat apa saja terhadap anggota masyarakatnya? Keberadaan, identitas dan keutuhan anggota masyarakat, golongan dan terutama individu dalam masyarakat modern sangat terancam karena nilai-nilai tradisional yang selalu melindunginya sudah hancur. Di samping itu modernitas juga ditandai oleh lahirnya leviathan atau negara modern raksasa yang sedemikian kuasanya.

Untuk melindungi kelompok masyarakat dan individu dari kehancuran maka lahirlah faham hak-hak asasi manusia. Hak asasi manusia adalah hak yang dimiliki oleh manusia sebagai manusia dan bukan karena diberikan oleh negara atau masyarakat. Manusia memiliki hak tersebut karena kodrat kemanusiaannya. Di sini perlu dibedakan dua hal. Dari satu sisi, hak-hak asasi manusia baru menjadi efektif jika negara mengakuinya secara formal dan memasukkannya ke dalam sistem hukum. Di sisi lain keberlakuan hak asasi manusia tidak berasal dari negara tapi mendahului keberadaan negara. Negara dapat saja tidak mengakui HAM dan melanggarnya akan tetapi dengan demikian keberadaan HAM tidak dapat dihapus. Orang dapat saja merampas jam tangan saya, tetapi jam tangan itu tetap menjadi milik saya.

Ada anggapan bahwa hak asasi manusia adalah ungkapan dari individualisme masyarakat Barat dan karena itu tidak cocok untuk masyarakat Indonesia. Kenyataannya, modernitas telah mendorong lahirnya individualisme yang menghancurkan tatanan sosial masyarakat tradisional. Perkembangan yang sama sudah dan akan terus terjadi, individu dan golongan masyarakat lemah akan terancam eksistensinya oleh negara seperti yang terjadi pada masa Orde Baru atau oleh kelompok yang lebih kuat. Untuk mencegah terjadinya penindasan terhadap individu dan kelompok minoritas serta menata kehidupan bersama yang lebih adil, maka pengakuan akan paham hak-hak asasi manusia adalah sebuah keniscayaan. Jadi hak asasi manusia lahir sebagai ungkapan sebuah solidaritas sosial umat manusia terhadap sesamanya yang lemah, dan bukan ungkapan individualisme Barat seperti yang diungkapkan oleh para pemimpin otoriter.

Dengan adanya hak asasi manusia, pihak yang kuat menjamin dan melindungi keberadaan individu atau kelompok yang lemah, Atau dalam bahasa religius-kristiani, paham hak-hak asasi manusia adalah perwujudan perintah Yesus dari Nazaret untuk mencintai sesama manusia seperti diri sendiri.

ANTARA ANARKISME DAN LEVIATHAN

Tayangan kekerasan kembali dipertontonkan masyarakat Flores. Masih segar dalam ingatan kita akan peristiwa Sabtu Kelabu, 15 November 2003, ketika ribuan massa membakar gedung Pengadilan dan Kejaksaan Negeri Laran-tuka. Sebuah instansi terakhir di mana orang seharusnya menempatkan tumpuan harapannya akan keadilan. Yang terjadi justru sebaliknya. Rakyat marah karena lembaga mulia ini telah dinodai praktik korupsi, kolusi dan nepotisme (KKN).

Tragedi kekerasan serupa terjadi pula di ujung barat Pulau Flores, tepatnya di Kabupaten Manggarai. Seperti diberitakan beberapa media massa di tanah air, telah terjadi bentrokan antar aparat keamanan

dan 400-an warga Colol pada hari Rabu, 10 Maret 2004. Semulanya warga ingin mengajukan protes dalam bentuk demonstrasi atas penahanan tujuh orang warga. Aksi demo damai berubah menjadi arena kekerasan. Aparat kepolisian yang merasa diserang harus membela diri. Empat korban pun mati ditembak peluru aparat keamanan dan 32 lainnya menderita luka-luka.

Baik peristiwa Sabtu Kelabu di Larantuka maupun Tragedi 10 Maret di Ruteng merupakan bentuk reaksi masyarakat atas peristiwa sebelumnya. Kerusuhan di Larantuka dipicu oleh keputusan pengadilan yang memvonis Romo Frans Amanue Pr dengan tuduhan pencemaran nama baik Bupati Flotim, Felix Fernandez, S.H. Romo Frans dan sejumlah warga masyarakat menilai jalannya proses hukum tidak adil karena tuduhan “memfitnah” tidak benar. “Ia disebut memfitnah jika dapat dibuktikan bahwa pernyataannya salah” (*Kompas*, 16/11/03). Sementara aparat keamanan dan lembaga penegak hukum belum mengusut tuntas entah sang bupati terlibat pidana korupsi atau tidak. Logika manusia paling sederhana sekalipun bisa melihat ketimpangan proses pengadilan ini.

Meskipun belum ada yang berani memastikannya, aksi kekerasan di Ruteng tentu berkaitan dengan pembabatan pohon kopi oleh Pemkab Manggarai sejak tahun lalu (*Kupang Pos* 11/3/2004). Sehingga kalau Bupati Manggarai, Anton Bagul Dagur tidak mengetahui motif penyerangan tersebut dan merasa heran mengapa masyarakat

memusuhi pemerintah, sesungguhnya itu merupakan bentuk sebuah pengakuan bahwa sang bupati tidak mengenal persoalan masyarakat dan wilayah pemerintahannya. Ini merupakan bahan refleksi bagi masyarakat Manggarai, entah partai politik yang berani mencalonkannya sebagai bupati masih layak dipilih dalam pemilu mendatang.

Pertanyaan buat penulis ialah, entah aksi kekerasan massa dengan menyerang gedung polres dapat dibenarkan sebagai pembelaan diri terhadap kekerasan dan penindasan negara dalam bentuk pembabatan pohon kopi? Bukankah Pemkab Manggarai merujuk pada Undang-Undang (UU) Nomor 41 Tahun 1999 Tentang Kehutanan sebagai dasar hukum pembabatan tersebut? Bukankah sebuah tindakan atas nama hukum yang tidak menghormati rasa keadilan masyarakat juga merupakan salah satu bentuk kekerasan? Selama masa orde baru kita mengenal cukup banyak contoh kekerasan yang secara legal dipraktikkan negara. Atas nama doktrin stabilitas negara orang bisa ditangkap karena melakukan tindakan "sub-versif". Apa maksudnya rumusan "subversif" tersebut tidak pernah didefinisikan secara jelas. Di sini tampak jelas kesewenang-wenangan negara terhadap warganya atas nama hukum. Dalam kasus di Ruteng bukankah kedua-duanya (pemerintah dan warga Colol) sama-sama melakukan tindakan kekerasan dengan sarana berbeda?

Pertanyaan-pertanyaan di atas tidak bermaksud membenarkan aksi kekerasan massa yang meng-

hancurkan fasilitas publik, tapi mengajak kita untuk melihat akar persoalannya. Dengan demikian pemerintah dan lembaga hukum tidak boleh mencuci tangan dan merasa diri tidak bertanggung jawab atas terjadinya kekerasan massa tersebut serta melihatnya hanya sebatas tindakan kriminal murni. Tidak cukup kalau Bupati Anton Bagul cuma mengimbau masyarakat untuk datang ke ruang kerja bupati guna membicarakan persoalan-persoalan mereka secara damai (*Pos Kupang*, 10/3/2004). Pertanyaannya ialah, entah pemerintah sendiri sudah melakukan pendidikan politik yang cukup beradab buat masyarakat misalnya dengan mengadakan dialog dan berdiskusi sebelum mengambil sebuah keputusan untuk membatat pohon kopi yang sesungguhnya merupakan sumber nafkah selama puluhan tahun? Harus diingat, demokrasi baru terwujud ketika kekuatan otot diambil alih oleh kemampuan untuk berdiskusi guna memecahkan persoalan bersama. Atau meminjam terminologi filsuf sosial Jerman dewasa ini, Jürgen Habermas, demokrasi adalah sebuah diskursus.

Pemeriksaan terhadap rasa adil masyarakat oleh negara atau Pemkab Manggarai tentu tidak dapat dijadikan alasan bagi warga masyarakat untuk melakukan tindakan kekerasan. Hal ini bertentangan dengan prinsip sebuah negara demokratis. Dalam sebuah masyarakat demokratis negara adalah instansi satu-satunya yang berwenang menggunakan kekerasan secara legitim. Sosiolog Max Weber menyebutnya *Gewaltmonopol des Staats*

(monopoli negara untuk menggunakan kekerasan). Sebab jika setiap warga atau keluarga boleh menggunakan kekerasan untuk mempertahankan hidup maka yang berlaku adalah hukum rimba. Negara pun tidak boleh sewenang-wenang mempraktikkan *Gewaltmonopol*-nya, kecuali demi melindungi hak hidup dan kebebasan warga negara. Dengan kata lain perlindungan kebebasan individu adalah sumber legitimasi kekuasaan negara.

Bagaimanakah hubungan antara kekuasaan negara dan kebebasan individu bisa dijelaskan? Bukankah kekuasaan cenderung meniadakan kebebasan dan sebaliknya kebebasan alergi terhadap segala bentuk kekuasaan? Pertanyaan ini telah menjadi alasan bagi Thomas Hobbes, filsuf Inggris abad 17, untuk menulis buku berjudul *Leviathan*. Negara Leviathan adalah negara raksasa yang menakutkan karena sumber legitimasinya terungkap dalam kemampuannya untuk mengancam. Situasi Kerajaan Inggris abad 17 yang diwarnai oleh perang dan konflik antara konfesi dalam Kekristenan serta antara kelompok masyarakat telah mengilhami Hobbes untuk mengembangkan filsafat politiknya. Filsafat politik Hobbes bertolak dari sebuah pengandaian antropologis bahwa manusia dalam hidupnya selalu mencari jalan terbaik untuk mengejar dan memenuhi dorongan-dorongan emosional. Dorongan-dorongan tersebut bersifat egoistis dan cenderung mengorbankan manusia lain. Inilah kondisi manusia dalam *Naturzustand* (keadaan alamiah). Mereka memiliki kebebasan tanpa batas.

Dalam situasi seperti ini manusia lain dilihat sebagai bahaya yang harus dimusnahkan. Kebebasan tanpa batas dalam *Naturzustand* merupakan sebuah anarkisme. Sebuah situasi *bellum omnium contra omnes* atau perang semua lawan semua. Maka satu-satunya jalan untuk mengatasi anarkisme adalah mendirikan sebuah negara raksasa bernama Leviathan lewat perjanjian sosial antara individu. Negara bertugas menata warganya lewat undang-undang serta memaksanya untuk menaati undang-undang tersebut. Perlu dicatat bahwa perjanjian sosial dalam pemikiran Hobbes dibuat antara individu sebelum negara didirikan. Jadi bukan perjanjian antara individu dengan negara. Karena itu negara tidak dapat dituntut pertanggungjawabannya untuk menaati perjanjian sosial yang dibuat. Maka negara, sang Leviathan, bentukan Thomas Hobbes, cenderung menjadi sangat berkuasa dan otoriter.

Tarikan antara dua kutub ekstrem di atas senantiasa mewarnai sejarah pemikiran politik hingga abad ini: antara anarkisme dan Leviathan. Demokrasi sering ditafsirkan sebagai kebebasan tanpa batas yang berakhir pada anarkisme atau kekacauan. Dalam situasi kacau orang mulai merindukan sebuah pemerintahan kuat, sang Leviathan, yang cenderung memasingkan kebebasan manusia. Dan itulah yang terjadi di Indonesia saat ini ketika masyarakat dilanda SARS (*Saya Amat Rindu Soeharto*). Sehingga tidak heran jika Lembaga Survei Indonesia (LSI) dalam angketnya

menunjukkan bahwa sebagian besar rakyat Indonesia akan kembali memilih Golkar dalam pemilihan umum mendatang (*Suara Pembaruan* 19/11/03). Padahal kita tahu persis kalau Golkar bersama orde baru pimpinan Soeharto telah membawa bangsa Indonesia ke jurang kehancuran dan keterpurukan. Rakyat Indonesia dalam situasi khaos seperti sekarang merindukan kembalinya negara raksasa, sang Leviathan, yang mampu memberikan rasa aman.

Aksi kekerasan massa yang menyerang gedung Polres Manggarai dapat dibaca sebagai ungkapan ketegangan antara kekuasaan negara yang arogan dan kebebasan individu yang bermuara pada anarkisme. Seruan bupati serta pemerintah Indonesia pada umumnya terhadap masyarakat untuk menghargai setiap proses hukum di satu sisi tanpa mempersoalkan legitimasi hukum tersebut di sisi lain adalah ungkapan sebuah positivisme hukum yang cenderung menindas. Positivisme hukum adalah sebuah bentuk kekerasan legal atau struktural. Sebab di sini pemerintah telah menciptakan sebuah perangkat hukum dan struktur politik yang cenderung menindas rakyat. Jika hal ini yang terjadi, maka kita pun tidak perlu berpura-pura merasa heran ketika masyarakat menjawab kekerasan dengan kekerasan. Dan ketika spiral kekerasan sudah melilit kehidupan sosial, seruan saleh para pemuka agama sekalipun untuk lebih menahan diri selama masa puasa sulit didengar. Apalagi kalau masyarakat melihat bahwa lembaga agama sendiri sudah terlalu dekat dengan

monster kekuasaan dan karena itu tidak mampu lagi mengemban tugas mulianya sebagai nabi yang kritis.

UNDANG-UNDANG PORNOGRAFI, MORALITAS PRIBADI DAN DEMOKRASI

“*Umwertung aller Werte*” – Penjungkirbalikan nilai-nilai! Adagium Friedrich Nietzsche ini mungkin merupakan ungkapan paling tepat untuk melukiskan Undang-Undang Pornografi/Pornoaksi. Undang-undang ini berambisi mengatur kesempurnaan moralitas manusia, sesuatu yang sesungguhnya mustahil diurus negara selain dalam sebuah regim totaliter.

Ernst Wolfgang Böckenförde, mantan Presiden Mahkamah Konstitusi Jerman, 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-sekular

mendasarkan diri pada prinsip-prinsip yang tak dapat dijaminnya sendiri (Ernst Wolfgang Böckenförde, 1976). Paradoksi ini, demikian Böckenförde, harus diterima setiap negara sekular yang mau menghargai 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 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 mengantar mereka keluar dari konflik berdarah dan perang antara agama dan kelompok etnis yang melanda Eropa 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. 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 *virtus* (keutamaan pribadi) warganya. 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.

Negasi atas kenyataan pluralitas terjadi ketika di negeri ini para legislator di Senayan mau meregulasi urusan libido warga negara lewat penetapan Undang-Undang Pornografi/Pornoaksi. Tidak perlu heran kalau undang-undang ini akan terus menuai kontroversi dan protes warga seperti sudah ditunjukkan di beberapa wilayah di Indonesia. Sebab ia bersifat diskriminatif dan tidak menghargai keanekaan budaya yang hidup di bumi Indonesia ini. Separatisme sesungguhnya sudah berada di ambang pintu, sebab ia hanya mengadopsi ajaran dari agama tertentu dan harus ditaati oleh penganut agama atau kelompok budaya lain. Kelompok minoritas akan terus protes karena merasa ditindas dan budayanya tidak dihargai serta didominasi budaya *mainstream*.

Undang-Undang (UU) Pornografi tidak hanya menciptakan separatisme dan membahayakan kesatuan bangsa tapi akan merongrong dan merusak substansi demokrasi itu sendiri yakni kebebasan individu dan otonomi yang sudah lama kita perjuangkan. Dengan melihat UU Pornografi sebagai bahaya bagi substansi demokrasi kita keluar dari

jebakkan cara berpikir dikotomis Islam – Nonislam. Penolakan terhadap undang-undang ini tidak lagi hanya terbatas pada kaum minoritas yang haknya dilecehkan tapi menjangkau seluruh warga negara Indonesia yang punya komitmen dan mau memperjuangkan keberlangsungan proses demokratisasi.

UUPornografi/Pornoaksimerupakanungkapan totalitarisme negara dan musuh demokrasi. Maka harus ditolak! Di sini negara menjadi totaliter dengan mengintervensi ke dalam domein privat masalah moralitas pribadi warga negara. Negara demokratis modern yang menghargai faham hak-hak asasi manusia tidak boleh mengintervensi kehidupan moral warganya sejauh pelanggaran atasnya tidak merugikan kesejahteraan umum. Negara tidak boleh membuat larangan semata-mata atas dasar pertimbangan mau menyempurnakan kerohanian pribadi seseorang. Persoalan moralitas hanya menjadi masalah negara jika berhubungan dengan *bonum commune* atau kesejahteraan umum (Franz Magnis Suseno, 1999).

Sejarah pemikiran politik Eropa mengajarkan kita, apa yang terjadi ketika negara di abad pertengahan ingin mewujudkan tujuan ganda sekaligus yakni menciptakan perdamaian (*pax*) dan keutamaan pribadi (*virtus*). Negara abad pertengahan tidak hanya punya wewenang membuat hukum tapi juga mendidik dan mewajibkan warganya menjadi *saleh* dan *bermoral*. Dengan taat terhadap hukum bukan cuma perdamaian umum dapat dicapai, tapi orang-orang juga dibantu untuk menjadi

saleh dan baik secara moral. Akan tetapi apa yang disebut “kesalehan” atau “kebaikan moral” di sini merupakan unsur kebenaran yang didefinisikan oleh agama Kristen.

Negara abad pertengahan adalah teokrasi yang memiliki monopoli atas kebenaran. Akibatnya, orang atau kelompok yang mewakili pandangan lain tentang kebenaran dan moralitas, meskipun pandangan tersebut tidak mengganggu perdamaian umum, dianggap berbahaya dan dikejar-kejar. Negara dengan monopoli atas kebenaran menjadi totaliter, otoriter dan intoleran. Konsep negara liberal sekular ingin keluar dari persoalan ini dengan meninggalkan monopoli atas kebenaran dan membatasi diri pada tugas menjaga perdamaian umum (*pax*) dan menjamin keadilan lewat hukum positif. Dengan cara ini negara menyelamatkan dan menjaga kebebasan dan otonomi individu serta menjamin pluralitas budaya dan agama. Pertanyaan tentang tujuan hidup manusia, pilihan nilai dan makna menjadi wacana khusus di bawah payung kebebasan beragama dan berpendapat.

UU Pornografi/Pornoaksi adalah sebuah kemunduran historis dan menampilkan kerancuan cara berpikir. Ia ingin mengawinkan kembali tugas negara yakni menjamin perdamaian serta kesejahteraan umum dan menjaga kesalehan serta moralitas pribadi warga seperti pernah dipraktikkan di Eropa abad pertengahan. Hal ini tak mungkin dapat diwujudkan dalam sebuah negara modern karena mengandaikan homogenitas budaya dan tatanan

sosial yang monolitik. Sementara Indonesia ditan-
dai dengan pluralitas budaya, suku dan agama.

Persoalan pornografi tidak dapat diatur dengan
undang-undang karena ia bersifat sangat subjektif.
Hukum positif hanya berurusan dengan hal-hal
umum. Goenawan Mohamad pernah melukiskan
subjektivitas pornografi itu dengan baik sekali.
Ia bercerita tentang pengalaman seorang ibu asal
Indonesia yang lagi mengunjungi temannya di
Riyadh, Arab Saudi. Pada suatu waktu ibu ini
berjalan-jalan dengan temannya di kota tersebut
dengan mengenakan purdah hitam sebagaimana
adat-kebiasaan orang di sana. Yang kelihatan cuma
kedua matanya. Akan tetapi mereka terkejut karena
di tengah jalan dibuntuti dua mobil penuh lelaki.
Mata para lelaki itu “nyalang memandangi kedua
perempuan yang seluruh tubuhnya tertutup rapat
itu” (Tempo, 08/03/2006).

Kiranya jelas, hasrat seksual bisa muncul
kapan saja, terlepas dari kenyataan entah kedua
perempuan tadi mengenakan rok mini atau me-
nutup seluruh tubuhnya kecuali kedua matanya
dengan purdah hitam. Absurditas UU ini mencapai
kesempurnaannya ketika ia merumuskan definisi
pornografi sebagai “materi seksualitas yang dibuat
manusia dan dapat membangkitkan hasrat seksual
dan/atau melanggar nilai-nilai kesusilaan dalam
masyarakat”. Kalau kita melihat cerita Goenawan
Mohamad tadi dengan menggunakan kaca mata
definisi ini, maka kedua ibu yang berjalan-jalan
di Kota Riyadh adalah sumber pornoaksi karena

telah membangkitkan hasrat seksual para lelaki binal. Andaikata kedua ibu ini berdasarkan logika RUU Pornografi harus dihukum, maka alasannya bukan terletak pada tindakan bebas mereka, tapi semata-mata karena status ontologisnya sebagai perempuan. Menghukum seseorang atau kelompok orang atas dasar status ontologisnya merupakan bentuk diskriminasi paling dasyat!

Sumber pornografi tentu bukan kedua ibu yang mengenakan pirdah hitam tapi ada di dalam kepala atau pikiran para lelaki tersebut. Maka UU Pornografi hanya bisa mencapai tujuannya jika ia mampu mengontrol pikiran, menegasi kebebasan dan membangun sebuah negara *panoptikum* yang dapat mengontrol semuanya. Totalitas teknologi kekuasaan dan mekanisme kontrol ini hanya mungkin dalam sebuah negara totaliter. Maka, UU Pronografi/Pornoaksi harus kita tolak atas nama demokrasi dan martabat pribadi manusia yang otonom!

10

UU PORNOGRAFI, PREMANISME DAN FAILED STATE

Diskursus publik seputar Undang-Undang Pornografi masih terus bergulir. Pelbagai elemen masyarakat sudah mengajukan cukup alasan rasional untuk menolak pengesahan undang-undang ini. Rupanya prinsip rasionalitas tidak dapat lagi dijadikan landasan argumentatif untuk meyakinkan para wakil rakyat kita di Senayan. Maka pada tanggal 30 Oktober 2008 RUU Pornografi pun disahkan oleh legislator menjadi undang-undang sambil mengabaikan protes dan suara penolakan masyarakat yang masih punya komitmen pada demokrasi, hak-hak asasi manusia dan pluralitas budaya bangsa.

Pengesahan Undang-Undang Pornografi belum memudahkan semangat juang sejumlah komponen masyarakat untuk terus menolaknya. Atas dasar inilah sejumlah elemen masyarakat Sikka yang tergabung dalam “Forum Masyarakat Sikka Tolak UU Pornografi” pada tanggal 18 November 2008 mengadakan aksi damai penolakan di depan Kantor DPRD Kabupaten Sikka. Salah satu alasan mendasar mengapa forum ini menolak kehadiran Undang-Undang Pornografi adalah karena masyarakat diperbolehkan untuk mengontrol pelaksanaannya berdasarkan apa yang dianggapnya pornografi. Akibatnya, UU Pornografi memberi ruang bagi munculnya aksi-aksi premanisme yang sekarang sudah marak.

Butir ini merujuk pada pasal 21 yang berbunyi: “Masyarakat dapat berperan serta dalam melakukan pencegahan terhadap pembuatan, penyebaran dan penggunaan pornografi.” Pasal ini dijelaskan dalam pasal 22 bahwa peran serta warga diungkapkan dengan melaporkan pelanggaran undang-undang dan melakukan gugatan ke pengadilan. Sebagai sebuah imperatif moral pasal 21 bisa diterima. Tapi ketika imbauan tersebut dirumuskan dalam bentuk hukum positif, di sana muncul persoalan. Alasannya, apa yang disebut pornografi sangat bergantung pada konsep budaya, ideologi atau agama tentang tata susila itu (Bdk. pasal 1). Ketika seseorang yang misalnya dididik dalam sebuah kelompok religius yang menganggap tubuh manusia sebagai sumber kemaksiatan

melihat seorang perempuan mengenakan pakaian adat Bali, ia pasti menganggap perempuan Bali ini sebagai pelanggar UU Pornografi. Di sini sesungguhnya telah terjadi benturan antara dua budaya berbeda yang dapat mengakibatkan konflik horisontal. Berdasarkan UU Pornografi orang tadi boleh melapor dan menggugat perempuan berpakaian adat Bali ke pengadilan. Pertanyaannya, atas dasar apa ia boleh memaksakan konsep tata susilanya kepada orang dari kebudayaan lain? Bukankah ini sebuah bentuk hegemoni budaya?

Pasal di atas juga menunjukkan, negara sesungguhnya telah gagal (*failed state*) dan telah menggali kuburnya sendiri dengan menyerahkan sebagian soverenasnya kepada para preman yang mau menjadi polisi moral untuk sesama warga negara. Adalah *Jean Bodin*, filsuf politik asal Prancis abad 16, yang pertama kali mengangkat ide soverenas sebagai substansi negara. Prancis abad 16 adalah negara di jurang kehancuran akibat perang saudara dan konflik antaragama. Kenyataan ini memaksa *Bodin* berpikir tentang sebuah konsep negara yang bisa mempersatukan keanekaan itu. Soverenas negara, demikian *Bodin*, harus utuh dan tidak boleh dibagi-bagi.

Jean Bodin mendefinisikan negara sebagai sebuah “pemerintahan atas keluarga-keluarga berdasarkan hukum dan dilengkapi dengan kekuasaan yang soveren” (*Jean Bodin*, 1575). Meskipun soverenas negara *Bodin* bersifat absolut, ia sudah diatur menurut undang-undang. Dengan demikian

konsep negara *Bodin* berbeda dari organisasi para bandit yang berfungsi atas dasar naluri kekuasaan dan kekerasan belaka. Dengan konsep soberenitas atas dasar hukum *Bodin* mengatasi kepentingan para bandit yang telah memporak-porandakan Prancis.

Subjektivitas pemahaman akan konsep tata susila serta multitafsir atas pasal 21 UU Pornografi membuka peluang terbentuknya premanisme yang akan bermain hakim sendiri. Dalam beberapa waktu terakhir bukti kekerasan main hakim sendiri sudah sering terjadi. Seandainya para politisi kita belum mengidap penyakit amnesia kronis, tentu masih ingat akan peristiwa *sweeping* dan pemberangusan buku-buku yang dianggap berbau komunisme seperti karya-karya Magnis Suseno tentang Marxisme dan Leninisme oleh beberapa kelompok masyarakat. Mereka melakukan aksi ini atas nama “keselamatan negara” dari bahaya laten komunisme dengan merujuk pada Tap No XXV/MPRS/1966. Investigasi lapangan menunjukkan adanya indikasi keterlibatan beberapa anggota militer di balik aksi ini guna menciptakan konflik horisontal. Konflik horisontal adalah strategi militer untuk dapat tampil sebagai penyelamat dan “*deus mortalis*” (allah fana) yang sanggup membawa perdamaian.

Boleh jadi strategi yang sama tengah dipraktikkan di negara kita lewat undang-undang ini. Meskipun gerakan demokratisasi terus berjalan, bahaya militerisme masih mengintip dan mau mengontrol kebebasan kita. Isu pembentukan Korem di Flores

dan tempat-tempat lain di Indonesia belum berakhir. UU Pornografi berpotensi menciptakan konflik horisontal dan bahaya ini bisa dijadikan sumber legitimasi bagi militer untuk menambah jumlah Korem di negara ini. Atas dasar komitmen terhadap demokrasi, pembelaan atas hak-hak asasi manusia dan penguatan masyarakat sipil kita harus menolak UU Pornografi. Sikap ini harus juga diterjemahkan ke dalam pilihan politis. Itu berarti, sudah saatnya rakyat menghukum para anggota legislatif di Senayan yang telah mengkhianati amanat rakyat dengan menyetujui pengesahan undang-undang ini. Bentuk hukumannya, mereka tidak perlu dipilih lagi dalam pemilihan umum yang akan datang.

Pasal 21 UU Pornografi adalah suatu bentuk kegagalan negara. Negara gagal menciptakan keamanan bersama dalam keanekaragaman dengan membuka kemungkinan terbentuknya premanisme. Pengesahan UU Pornografi dan beberapa hal lain seperti kegagalan pemerintah menangani kasus Ahmadiyah merupakan bukti, negara lemah dan rela mengorbankan konstitusi demi memenuhi tuntutan kaum sektarian dan fundamentalis.

Adnan Buyung Nasution memperingatkan, fundamentalisme agama bukan lagi hanya sekadar bahaya ideologis tapi sudah diterjemahkan ke dalam keputusan politis lewat produk-produk hukum. Kelompok fundamental, demikian Adnan Buyung, telah berhasil menggiring “penyelenggara negara hingga tersudut di tepian jurang inkonstitusionalitas”. Jika gejala ini dibiarkan berlarut-

larut, bangsa Indonesia akan terhempas dan pecah berkeping-keping. Hanya prinsip konstitusionalisme mampu menjaga dan melindungi bangsa ini dari bahaya perpecahan dan konflik horisontal.

11

SEJARAH DARI PERSPEKTIF KORBAN

“Auch die Toten werden vor dem Feind, wenn er siegt, nicht sicher sein” –Di hadapan musuhnya, orang mati sekalipun tak akan pernah merasa aman andai kata musuh tersebut keluar sebagai pemenang (Walter Benjamin, 1973).

Walter Benjamin, filsuf Jerman keturunan Yahudi pada abad ke-20, melukiskan sejarah bangsa-bangsa sebagai sejarah para penguasa – *Geschichtsschreibung der Sieger*. Lewat penulisan sejarah, para penguasa ingin mengabadikan kekuasaannya.

Dengan demikian, para korban yang kalah dalam pertarungan sejarah sekali lagi dibunuh.

Menulis sejarah dari perspektif penguasa ibarat melakukan pembunuhan ganda terhadap para korban yang sesungguhnya sudah berada di liang kubur.

Sejarah bangsa Indonesia selama Orde Baru merupakan contoh penulisan sejarah dari perspektif penguasa. Gerakan demokratisasi diharapkan membawa perubahan dalam paradigma penulisan sejarah. Akan tetapi, tujuh tahun setelah fajar reformasi menyingsing di bumi Indonesia, ikhtiar untuk meluruskan sejarah belum juga membuahkan hasil.

Para korban kekerasan politis masa lalu seolah-olah tidak dianggap sebagai manusia dan warga negara yang perlu dikenang. Sikap serupa sekali lagi dipertontonkan para wakil rakyat di DPR yang tercermin dalam diskursus seputar kasus Trisakti.

Di sini kepentingan politis sangat menonjol dan kembali menodai ranah historis bangsa Indonesia. Peristiwa yang telah menghabisi nyawa anak bangsa Indonesia, yakni Hery Hartato, Elang Mulya Lesmana, Hendriawan Lesmana, Hifidin Royan, dan Alan Mulyadi, sesungguhnya merupakan sebuah momen historis penting dan sudah seharusnya terpatri dalam memori kolektif bangsa Indonesia. Sebab, bukankah mereka adalah pahlawan bangsa yang telah gugur memperjuangkan kebenaran dan kebebasan? Bukankah keguguran mereka telah membidani lahirnya sebuah Indonesia baru yang demokratis serta menghargai faham universal hak-hak asasi manusia?

Mereka telah rela menyirami bumi Indonesia dengan tetesan darahnya demi mengakhiri penindasan oleh sebuah rezim fasis-totaliter bernama Orde Baru.

Sayang sekali, momen historis penting ini oleh para wakil rakyat serta partai-partai politik kita telah diubah dan dimanipulasi menjadi objek politik dagang sapi serta alat untuk mencapai dan memberikan kepuasan nafsu kekuasaannya.

Rekomendasi DPR

Seperti telah diketahui, DPR periode 1999-2004 dalam sebuah sidang paripurna merekomendasikan bahwa tidak terjadi pelanggaran HAM berat dalam kasus penembakan di Universitas Trisakti, Semanggi I, dan Semanggi II. Rekomendasi tersebut telah menutup jalan bagi Komisi Nasional Hak-hak Asasi Manusia (Komnas HAM) untuk mengusut kasus hingga tuntas dan membawanya ke depan pengadilan HAM. Dan kini, lembaga yang sama pula ingin menganulir atau mencabut kembali rekomendasi para pendahulunya dan menyatakan telah terjadi pelanggaran HAM berat.

Rakyat bingung, bahkan muak, menyaksikan teater dan kebohongan publik yang disuguhkan para wakilnya. Dalam logika berpikir yang paling sederhana, HAM dipahami sebagai hak-hak dasar yang melekat pada diri setiap manusia sebagai manusia. Term "manusia sebagai manusia" perlu digarisbawahi sebab HAM bukan merupakan pemberian sebuah lembaga atau kolektif tertentu.

Sebagai nilai moral atau etis keberadaan HAM bersifat pra-negara, validitasnya tak bergantung pada keanggotaan seseorang dalam sebuah komunitas budaya atau status politisnya sebagai warga sebuah negara, tetapi karena kemanusiaannya. Karena itu, hak-hak asasi manusia tak pernah boleh ditawarkan, apalagi menjadi sarana pemenuhan sebuah kepentingan politis tertentu.

Sikap plin-plan yang ditunjukkan DPR dalam rekomendasinya atas kasus Trisakti membuktikan rendahnya komitmen para wakil rakyat dan partai politik dalam menegakkan HAM di negeri ini. HAM tak lebih dari sebuah komoditas politik. Bahkan, mantan Ketua Pansus Trisakti, Semanggi I, dan Semanggi II Panda Nababan telah mengakui secara jujur di depan publik bahwa rekomendasi DPR periode 1999-2004 dibuat untuk melayani kepentingan politik kelompok tertentu.

Mengingat besarnya bahaya politisasi HAM, peringatan Presiden SBY seperti dikutip harian Kompas harus ditanggapi secara serius: "Presiden minta proses penegakan hukum kasus Trisakti dilakukan secara cermat, bijak, adil, dan terlepas dari persoalan politik" (Kompas, 29/6/2005).

Ajakan SBY untuk tidak mempolitisasi isu pelanggaran HAM tentu berlaku untuk segala macam pelanggaran HAM di masa lalu, seperti kasus Tanjung Priok, Aceh, Papua, Timor Timur pascareferendum, serta di tempat-tempat lain di seluruh pelosok Tanah Air. Bangsa Indonesia hanya menjadi bangsa besar kalau mampu menghormati para pahlawannya.

Adagium ini tentu bukan hanya berlaku untuk pahlawan yang gugur dalam pertempuran melawan penjajahan asing, tetapi juga mereka yang gugur sebagai korban jajahan bangsa Indonesia sendiri, korban ketidakadilan dan kekerasan rezim Orde Baru. Iklim demokratis serta pengakuan akan faham hak-hak asasi manusia yang boleh kita nikmati sekarang tak mungkin terwujud tanpa tetesan darah saudara-saudari kita di Aceh, Papua Barat, Trisakti, dan tempat-tempat lainnya.

Kita sangat berutang budi dan wajib membalas jasa para pahlawan tersebut dengan membangkitkan mereka dari kematiannya yang tragis. Mereka mati dibunuh karena dianggap jahat oleh sebuah rezim.

Kematian

Membangkitkan mereka dari kematian berarti merehabilitasi serta mengenangnya sebagai pahlawan bangsa yang telah berjuang untuk sebuah kebenaran dan kemanusiaan universal. Membangkitkan mereka dari kegelapan abadi kematian berarti menempatkan mereka dalam memori kolektif bangsa Indonesia lewat penulisan sejarah dari perspektif korban. Sejarah penderitaan (*memoria passionis*) mereka harus menjadi landasan sejarah bangsa Indonesia.

Dengan demikian, bangsa kita tak terperosok ke dalam kesalahan dan malapetaka yang sama. Menghapus para korban kejahatan kemanusiaan dari memori kolektif bangsa merupakan satu bentuk penghancuran atas substansi sejarah, atau dalam

bahasa Walter Benjamin, sebuah pembunuhan ganda atas korban yang sudah berada di liang kubur. Sebuah tindakan penyelamatan atas korban hanya mungkin lewat *memoria passionis* dengan jalan menyingkap kebenaran serta fakta sejarah dari perspektif korban.

Dengan demikian, proses pemulihan martabat korban dapat terwujud sebagai syarat mutlak sebuah rekonsiliasi. Tak ada rekonsiliasi sejati tanpa pengungkapan fakta dan pemulihan rasa adil sang korban.

Tak ada impunitas tanpa terlebih dahulu mengungkap kepastian tentang apa yang telah menimpa para korban HAM, untuk kepentingan siapa kejahatan kemanusiaan tersebut dilakukan, dan institusi-institusi apa yang terlibat serta jenis kejahatannya. Pembentukan Komisi Kebenaran dan Rekonsiliasi (KKR) pun tidak akan mampu menyelesaikan kasus-kasus pelanggaran HAM berat di Indonesia selama KKR hanya merupakan produk dan sarana pemenuhan kepentingan politik penguasa.

Kita berharap "Angin Segar dari Senayan" (Fajrimei A Gofar: Kompas, 7/7/2005) sungguh ber-tiup untuk penegakan HAM serta pemulihan hak para korban tanpa diboncengi kepentingan politik tertentu. Kita bisa memetik makna dari perumpamaan Walter Benjamin tentang *Engel der Geschichte* (Malaikat Sejarah).

Sang Malaikat Sejarah turun ke bumi, ingin membangkitkan semua orang mati serta mengum-

pulkan para korban sejarah. Angin kencang meniup sayapnya ke depan, tetapi kepala sang Malaikat tetap menoleh ke arah mayat-mayat korban sejarah penindasan masa lalu.

Bangsa Indonesia hanya bisa menatap masa depan yang cerah dan beradab kalau ia mampu menoleh, menerima, dan berdamai dengan kekelaman masa lalunya. Mampukah DPR memanfaatkan momen historis ini?

12

SISIPHUS DAN PERJUANGAN PENEGAKAN HAM

Akhir tahun 2008 ditandai dengan catatan buram lembaran sejarah perjuangan penegakan HAM di Indonesia. Pada tanggal 31 Desember 2008 pengadilan negeri Jakarta Selatan memvonis bebas mantan Deputy V Badan Intelijen Negara (BIN) Muchdi Purwoprandjono yang didakwa dalam kasus pembunuhan pejuang HAM Munir, karena dinilai tidak terbukti melakukan pembunuhan terencana. *Watch Indonesia*, sebuah Organisasi Non-Pemerintah yang berkecimpung dalam masalah HAM di Indonesia dan berkantor di Berlin, Jerman, menilai jalannya proses persidangan sebagai cacat hukum. Alasannya, motif tindakan dalam surat dakwaan dianggap tidak kredibel,

lemahnya barang bukti dan kurangnya perlindungan saksi. Ketiga hal ini membuat hukuman bersalah kepada Muchdi sesuai dengan standar negara hukum sama sekali tidak mungkin. *Watch Indonesia* menuntut pengusutan ulang untuk menjamin terungkapnya kebenaran kasus pembunuhan Munir dan hukuman kepada mereka yang bertanggung jawab (Siaran Pers Watch Indonesia, 03/01/2009).

Vonis bebas atas Muchdi menambah deretan panjang litani pelanggaran HAM di Indonesia. Perjuangan penegakan HAM di Indonesia ibarat nasib Sisiphus. Sisiphus dihukum para dewa dengan mengangkat batu besar ke puncak bukit. Akan tetapi, setiap kali ia mendekati tujuannya, batu digulingkan lagi ke kaki bukit. Sisiphus harus memulai pergulatannya dari titik nol. Enam puluh tahun setelah Deklarasi Hak Asasi Manusia (HAM) dan sepuluh tahun paska reformasi bergulir, diskursus seputar hak-hak asasi manusia di negeri kita masih tercatat sebagai lembaran buram sejarah.

Pejuang HAM seperti Munir dihabisi nyawanya dan proses pengungkapan kebenaran atas pelanggaran-pelanggaran HAM selalu dipersulit. Seolah-olah anak-anak bangsa ini setiap kali harus memperjuangkan hak-hak dasarnya dari titik *zero*. Sumber persoalannya, lemahnya komitmen pemerintah, lembaga legislatif dan instansi penegak hukum untuk menjadikan HAM sebagai tolok ukur kerjanya. Penegakan HAM oleh instansi-instansi tersebut masih sering ditunggangi kepentingan-kepentingan politis.

Modus operandi pelanggaran HAM dewasa ini pada umumnya terjadi lewat peraturan perundang-undangan yang tidak ramah HAM. Lembaga Studi dan Advokasi Masyarakat (Elsam) melaporkan, “tingginya politik transaksional antarfraksi di DPR” berimbas pada meningkatnya jumlah produk undang-undang yang secara kasat mata melanggar prinsip-prinsip hak-hak asasi manusia (Kompas, 05/12/2008). Menurut catatan Elsam, selama periode 2005-2008 terdapat 16 undang-undang yang secara terang-terangan bertentangan dengan faham hak-hak asasi manusia. Beberapa produk undang-undang di antaranya seperti UU Sisdiknas dan UU Pornografi berorientasi sektarian dan cenderung memecah-belah bangsa Indonesia serta membahayakan kehidupan berdemokrasi.

Undang-Undang dengan tendensi sektarian serta produk undang-undang lainnya yang bertentangan dengan HAM adalah cerminan sebuah bangsa yang sedang menderita *amnesia* kronis. Kita lupa, bangsa ini dibangun atas dasar kebhinekaan, kesetaraan dan toleransi. Dan kini, para politisi kita mau mementahkan konsensus dasar ini dengan menciptakan produk perundang-undangan yang memecah-belah semangat kesatuan atas dasar persamaan dan menabur benih-benih separatisme. Bangsa Indonesia adalah bangsa pelupa. Kita suka lupa karena tidak pernah mau berdamai dengan kekelaman sejarah masa lalu.

Sebuah tatanan hidup bersama yang damai hanya mungkin jika spiral kekerasan yang pernah

terjadi dipatahkan. Akan tetapi, tak mungkin ada pemutusan spiral kekerasan tanpa sebuah rekonsiliasi. Maka, kita patut menyambut secara positif pernyataan Menteri Luar Negeri Hassan Wirajuda untuk menyelesaikan pelanggaran HAM terkait jejak pendapat di Timor Leste dengan mengutamakan prinsip rekonsiliasi (Kompas, 05/12/2008). Akan tetapi, rekonsiliasi bukan sebuah negasi atas keadilan. Ia juga tidak sama dengan “melupakan atau “memaafkan” sebagai ungkapan amnesia. Rekonsiliasi menuntut pihak yang berseteru untuk bertemu guna bersama-sama mencari kebenaran. Rekonsiliasi harus menjawab pertanyaan, apa yang sesungguhnya terjadi.

Rekonsiliasi adalah ikhtiar untuk membangkitkan kembali para korban sejarah masa lalu dengan cara mengungkapkan kebenaran sejarah sebagai jalan menciptakan keadilan bagi para korban. Rekonsiliasi menuntut kita untuk berjumpa dengan luka-luka sejarah di masa lalu. Perjumpaan dengan kekelaman masa silam memungkinkan proses penyembuhan dan penebusan. Dengan demikian, rekonsiliasi adalah sebuah proses pembebasan dari beban-beban masa lalu yang memungkinkan penataan sebuah masa depan bermartabat atas dasar kesetaraan dan saling mengakui.

Deklarasi Hak-Hak Asasi Manusia sudah berumur 60 tahun. Momentum ini hendaknya mendorong bangsa Indonesia untuk merefleksikan perjalanan sejarah yang telah dinodai pelbagai kejahatan kemanusiaan. Spiral kekerasan yang ter-

ungkap dalam pelanggaran-pelanggaran HAM seperti peristiwa G30S PKI, Tanjung Priok, Kerusuhan Mei 1998, khusus Trisakti, peristiwa pembunuhan aktivis HAM Munir dan sederetan pelanggaran lainnya sudah seharusnya dipatahkan. Hanya dengan keberanian untuk berjumpa dengan sisi gelap sejarah itu kita sebagai bangsa dapat membangun tatanan sosial dan politis yang lebih beradab.

Tentu, membongkar spiral kekerasan pelanggaran HAM di negeri ini akan terus dirundung *syndrom sisiphus*. Para penjahat kemanusiaan di-biarkan berkeliaran. Bahkan beberapa di antaranya telah mendirikan partai politik guna ikut bersaing meraih puncak kekuasaan dalam Pemilu 2009. Sulit diharapkan, kemajuan penegakan HAM dan pencarian kebenaran yang berpihak pada korban akan terwujud jika para pelaku masih dan akan bercokol dalam kekuasaan.

Sakitnya melahirkan dan menegakkan hak-hak asasi manusia hendaknya tidak membuat para pejuang HAM kecut dan kehilangan harapan. Meskipun perjuangan tersebut harus mengalami nasib seorang *sisiphus*, kita pantang menyerah. Sebab hanya dengan penghargaan atas nilai-nilai dasar kemanusiaan, kita bangun Indonesia baru yang bermartabat dan dapat diperhitungkan dalam pergaulan masyarakat global.

HAM bukan terutama produk abstrak dari sebuah teori filsafat tertentu. Ia berkaitan erat dengan hidup dan pergulatan konkret umat manusia melawan kekuasaan yang menindas. Hak asasi

manusia lahir sebagai reaksi kolektif atas sebuah sejarah korban penindasan. Ia lahir sebagai jawaban kemanusiaan atas sejarah penderitaan umat manusia. Atas dasar pengalaman dan ingatan kolektif akan penderitaan inilah tumbuh sebuah kesadaran bersama untuk memerangi dan mengakhiri segala bentuk kejahatan dan pemerkosaan terhadap kemanusiaan dengan jalan merumuskan hak-hak dasar manusia.

Maka, hak-hak asasi manusia pertama-tama harus difahami sebagai sebuah imperatif dialektis-negatif (*negativ-dialektischer Imperativ*). Itu berarti, HAM merupakan sebuah seruan (*Imperativ*) untuk mengakhiri segala bentuk pengalaman negatif dan penderitaan umat manusia. Penderitaan manusia sebagai titik tolak pendasaran HAM merupakan satu alasan fundamental universalitas hak-hak asasi manusia. Fahaman hak-hak asasi manusia berlaku universal karena universalitas penderitaan manusia. Adorno, salah seorang filsuf dari *Mazhab Frankfurt*, menyebut penderitaan sebagai sebuah "*negatio negationis*". Penderitaan adalah pengalaman negatif yang harus dihilangkan. Ia merupakan bentuk pengingkaran dari keadaan ideal manusiawi dan bukti ketidakberesan dalam kehidupan sosial.

Membongkar pelanggaran HAM masa lalu tak dapat ditawar-tawar lagi. Ia merupakan sebuah *conditio sine qua non* dalam membangun masa depan Indonesia sebagai masyarakat yang beradab, bebas represi, toleran dan menghargai harkat dan martabat manusia.

SUMBER NASKAH

1. *Konsep Rasionalitas Komunikatif Jürgen Habermas dan Perdamaian Global*: Makalah ini disusun untuk dibawakan pada pertemuan HIDESE (Himpunan Dosen Etika Seindonesia) 30-31 Januari 2009 dan dalam rangka menyongsong Pancawindu STFK Ledalero pada tanggal 28 Februari 2009.
2. *RASIONALITAS, KEBUDAYAAN DAN LIBERALISME POLITIK*: naskah ini belum pernah dipublikasikan.
3. *KONSEP „RELIGIO CIVILIS“. TELAAH PEMIKIRAN J.J. ROUSSEAU TENTANG HUBUNGAN*

ANTARA AGAMA DAN POLITIK: adalah terjemahan teks berbahasa Jerman *Das Konzept "Religio Civilis". Eine Untersuchung über das Verhältnis von Politik und Religion in "Du Contract Social" Jean-Jacques Rousseaus*, sebuah Seminararbeit (karya tulis seminar) yang diajukan pada Hochschule für Philosophie München, Jerman pada semester musim panas 2003.

4. *REKONSTRUKSI DISKURSUS FILOSOFIS TENTANG FAHAM HAK-HAK ASASI MANUSIA*: Pernah diterbitkan dalam sebuah Festschrift untuk memperingati HUT ke-80 Pater Yosef Pieniazek, yaitu Ceunfin, Frans dan Baghi, Felix (Ed.), *Mengabdikan Kebenaran*, Penerbit Ledalero, Maumere 2005.
5. *Agama, Ilmu Pengetahuan dan Commonsense*: pernah diterbitkan sebagai *opini* dalam *homepage Jaringan Islam Liberal* (www.islamlib.com), 2 Januari 2003.
6. *Mengolah Pluralisme versi John Rawls*: diterbitkan sebagai *opini* di *Harian Media Indonesia*, 1 Desember 2004.
7. *Hak Asasi Manusia: Manifestasi Solidaritas Sosial*: di terbitkan sebagai *opini* di *Harian Sinar Harapan*, 21 Juli 2001.
8. *Antara Anarkisme dan Leviathan*: diterbitkan sebagai *opini* di *Harian Pos Kupang*, 19 Maret 2004.

9. *UU Pornografi, Moralitas Pribadi dan Demokrasi: diterbitkan sebagai opini di Harian Suara Pembaruan, 17 November 2008.*
10. *UU Pornografi, Premanisme dan Failed State: diterbitkan sebagai opini di Harian Pos Kupang, 25 November 2008.*
11. *Sejarah dari Perspektif Korban: diterbitkan di Harian Kompas, 1 Agustus 2005.*
12. *Sisiphus dan Perjuangan Penegakan HAM: diterbitkan sebagai opini di Harian Flores Pos, 6 Februari 2009.*