
BAGIAN

I

I. POLITIK DIFERENSIASI. MEMAHAMI KONSEP MULTIKULTURALISME *CHARLES TAYLOR*

“Citra dapat menciptakan suatu simulakrum (...). Identitas seseorang dapat dikonstruksikan melalui berbagai teknik yang menggarap penampilan, gerak-gerik, dan outfit. Tapi kehadiran dua tokoh itu (Frans Seda dan Gus Dur) di tengah kita memberikan pengalaman sebaliknya: bukan citra yang membuat seseorang menjadi pemimpin, tapi pemimpin sejati menciptakan citranya sendiri dan, kalau dapat, juga citra bangsa yang dipimpinya” (Ignas Kleden).¹

1. Pendahuluan

Pertengahan Maret 2010 lalu pimpinan jemaat Gereja Bethel Indonesia (GBI) Rock cabang Maumere, Flores, Nusa Tenggara Timur, mengajukan pengaduan kepada Forum Kepedulian Sosial di Maumere.

¹ Ignas Kleden, “Pluralisme dan Nasionalisme: Gus Dur dan Frans Seda”, Tempo, 11 Januari 2010.

Alasannya, kelompok GBI Rock merasa hak-hak asasi dan konstitusionalnya untuk beribadat telah dilecehkan.

Karena desakan kelompok mayoritas konferensi internasional kelompok *gay* dan lesbian yang menurut rencana diselenggarakan di Surabaya pada tanggal 26-28 Maret lalu dibatalkan.²

Baik kasus GBI Rock maupun pembatalan konferensi internasional kaum *gay* dan lesbian bertolak dari asumsi dasar bahwa kelompok-kelompok ini mengganggu ketertiban umum. GBI Rock mengganggu ketertiban umum karena mereka menjalankan kegiatan ibadat di rumah pemimpin jemaat tanpa izin ketua RW (Rukun Warga) dan lurah. Namun di sisi lain, kelompok mayoritas (Katolik) juga sering menjalankan ibadat di rumah-rumah pribadi tanpa harus meminta izin dari lurah atau RW. Kelompok GBI Rock juga belum mendapat izin mendirikan rumah ibadat karena belum memenuhi persyaratan administratif berdasarkan SKB tiga menteri. Sementara kelompok *gay* dan lesbian mengganggu ketertiban umum karena mereka dapat merusakkan moralitas mayoritas warga yang lain.

Pertanyaannya, moralitas siapa? Siapa yang berhak mendefinisikan konsep ketertiban umum, negara atau komunitas budaya tertentu? Jika negara, apakah negara boleh merujuk pada konsep moral agama tertentu dalam mengatur bangsa Indonesia yang multikultural ini?

Pertanyaan-pertanyaan di atas menelorkan persoalan seputar konsep hidup bersama dalam

² Bdk. "Gay dan Lesbian: Konferensi Internasional dibatalkan", Kompas, 28 Maret 2010.

masyarakat multikultural atau dikenal dengan politik multikulturalisme. Dalam sejarah pemikiran politik kontemporer, diskursus seputar multikulturalisme kembali santer sejak penerbitan karya seorang filsuf Kanada kontemporer, Charles Taylor,³ berjudul *Politik der Anerkennung* – Politik Pengakuan. Dalam politik pengakuan atau politik diferensiasi, Charles Taylor menekankan pentingnya aspek pengakuan dari yang lain dalam membangun identitas, baik identitas individual maupun kolektif. Hanya dalam keunikan, entah keunikan ras, agama, suku, gender atau aliran politik, manusia dapat menjadi dirinya sendiri.

Politik diferensiasi juga pernah menjadi pokok pergulatan intelektual dan keterlibatan politik almarhum Abdurahman Wahid (Gus Dur). Hal ini antara lain terungkap dalam komitmennya memperjuangkan hak-hak kolektif kaum minoritas. Karena itu uraian tentang multikulturalisme dan politik diferensiasi merupakan salah satu bentuk penghargaan terhadap perjuangan mendiang

³ Charles Taylor lahir di Montreal, Kanada, pada tanggal 5 November 1931. Ia merupakan salah seorang filsuf sosial kontemporer terbesar. Sejak 1956 belajar di Oxford dan menyelesaikan program doktoral pada tahun 1961. Awal refleksi filosofisnya dipengaruhi oleh filsafat analitis, fenomenologi Merleau-Ponty, idealisme Jerman dan filsafat bahasa romantik. Taylor membahas persoalan-persoalan filosofis dari sistem Hegelian hingga etika politik pengakuan dalam konteks multikulturalisme. Dari kubu komunitarianisme Charles Taylor melancarkan beberapa kritik fundamental atas liberalisme. Namun Taylor sendiri lebih suka memposisikan dirinya melampaui dikotomi perdebatan komunitarianisme-liberalisme. *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity* (1989) merupakan karya filosofisnya yang terpenting. Karya ini coba membahas perkembangan identitas masyarakat modern. Tinjauannya tidak saja bersifat historis, tapi juga argumentatif di mana Taylor memberikan pendasaran atas klaim-klaim normatif yang menjadi jati diri kita sebagai warga masyarakat modern (Bdk. Franko Volpi, *Grosses Werklexikon der Philosophie*, Jilid II, Alfred Kroener Verlag, Stuttgart 2004, hlm. 1466-1467).

Gus Dur yang mendapat julukan bapak pluralisme dan multikulturalisme Indonesia. Tak berlebihan jika dikatakan bahwa Gus Dur merupakan salah seorang yang telah meletakkan landasan dan memberi warna dalam membangun politik multikulturalisme di Indonesia. Diskursus tentang pluralisme dan multikulturalisme di Indonesia tak mungkin mengabaikan Gus Dur.

Dalam uraian ini saya akan menjelaskan konsep multikulturalisme dan politik pengakuan Charles Taylor. Di akhir tulisan, perjuangan Gus Dur untuk mempertahankan multikulturalisme di Indonesia coba ditafsir dalam terang diskursus pemikiran politik modern, secara khusus dalam terang konsep multikulturalisme Charles Taylor.

2. Dua Catatan Sejarah

Politik Pengakuan lahir dari rahim konteks historis masyarakat Amerika Serikat dan Kanada. Konteks historis *pertama*, perdebatan kanon seputar karya-karya yang boleh dimasukkan dalam program belajar dan studi di sekolah-sekolah dan universitas di Amerika. Pertanyaan yang harus dijawab di sini ialah sejauh mana program belajar dan studi dapat memenuhi kebutuhan serta memperhatikan aspek budaya, aspek intelektual atau seni dari kelompok-kelompok minoritas yang bukan merupakan bagian dari kelompok mayoritas orang kulit putih dengan dominasi budaya maskulin, orientasi heteroseksual serta beragama Kristen. Jenis literatur mana serta berapa banyak pengaruh literatur kelompok minoritas seperti kelompok orang kulit hitam, kaum

feminis, *gay*, lesbian serta suku Indian boleh diadopsi dalam kurikulum tersebut?⁴

Taylor berpandangan, tuntutan kaum minoritas di atas berpijak pada dua pertimbangan. Pertimbangan pertama ialah sebuah keyakinan antropologis bahwa anggota komunitas budaya minoritas terutama kaum perempuan, *gay* dan lesbian hanya dapat mengembangkan jati dirinya secara wajar jika budaya mereka diterima dan diakui sebagai bagian dari budaya bersama. Ini sebuah tuntutan akan perlakuan *egaliter* terhadap semua elemen budaya dalam sebuah masyarakat multikultural. Pertimbangan *kedua*, kebudayaan mayoritas tidak menangkap dimensi universal nilai-nilai kultural dan seni dari budaya Indian, Afrika dan Asia.

Konteks historis *kedua* adalah diskursus tentang kesatuan dan kebhinekaan Kanada dalam hubungan dengan tuntutan warga *Quebec* untuk mendapat perlakuan khusus (*distinct society*). Status ini harus sejajar atau bahkan lebih tinggi dari hak-hak kebebasan individual yang tercantum dalam *Charter of Rights* Kanada tahun 1982.

Demi melindungi budaya minoritas berbahasa Prancis yang terancam punah di bawah dominasi budaya berbahasa Inggris di Amerika Utara, Provinsi *Quebec* memperjuangkan *hak-hak kolektif*. Hak-hak kolektif tersebut tidak mendapat perlindungan secukupnya dan bahkan dibatasi dengan hak-hak kebebasan individual dan liberal dalam *Charter of Rights*. Perjuangan akan hak-

⁴ Bdk. Manfred Brocker, *Geschichte des Politischen Denkens*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2007, hlm. 774.

hak kolektif antara lain melahirkan aturan yang dikenal dengan *Bill 101*. Isinya, anak-anak dari orang tua berbahasa Prancis serta para emigran yang tidak berbahasa Inggris harus belajar di sekolah berbahasa Prancis. Iklan serta reklame di toko-toko di wilayah *Quebec* hanya diizinkan menggunakan bahasa Prancis.

Dengan demikian *Quebec* mendapat perlakuan sebagai *distinct society*. Para politisi nasionalis berjuang agar *Quebec* membentuk negara otonom. Namun perjuangan otonomi ini tidak terwujud setelah gagal dalam dua referendum.

3. Formasi Identitas dan Pengakuan

Kedua latar belakang historis di atas melahirkan beberapa persoalan yang oleh Charles Taylor direfleksikan dari sudut pandang teori politik dan filsafat sosial. Pertama, refleksi politis, filosofis dan juridis tentang hidup bersama dalam masyarakat multikultural ditandai dengan koeksistensi egaliter dan bukan dominasi budaya mayoritas (*Leitkultur*) atas budaya-budaya lainnya. Konsep ini menawarkan model penyelesaian konflik yang tidak bersifat etnosentris dan budaya solidaritas di tengah multikulturalisme. Kedua, Charles Taylor menghimpun dan merumuskan pertimbangan-pertimbangan mengenai hubungan antara formasi identitas dan pengakuan sosio-kultural.⁵

Karya Taylor ini dibagi dalam lima bagian. Bagian pertama berbicara tentang *identitas* dan *pengakuan*. Dalam

⁵ Charles Taylor mengembangkan tema ini bersama rekannya dari Universitas Frankfurt am Main, Axel Honneth. Honneth mentematisasi soal politik pengakuan dalam karyanya *Kampf um Anerkennung* (1993).

bagian ini seperti Axel Honneth, Taylor pun merujuk pada teori-teori yang pernah dikembangkan oleh Georg Herbert Mead dan W.F. Hegel. Menurut para teoretisi ini, subjek hanya dapat mengembangkan gambaran dan jati diri yang sejati jika ditopang dengan pilar-pilar intersubjektif yang kokoh berupa pengakuan, respek dan penghormatan dari orang lain. Ada sebuah korelasi esensial antara pengakuan dan identitas.

Tesisnya berbunyi, identitas kita separuhnya terbentuk lewat pengakuan atau tidak adanya pengakuan, bahkan sering juga lewat pengakuan yang keliru dari sesama, sehingga seorang manusia atau sekelompok orang dapat mengalami kerugian atau menderita deformasi, jika lingkungan sekitar atau masyarakat menciptakan gambaran yang mengekang atau menghina tentang diri atau kelompok orang lain. Tidak adanya pengakuan atau gambaran yang keliru tentang orang lain dapat menyebabkan penderitaan, dapat berupa penindasan serta membawa orang lain kepada cara berada yang palsu dan menghancurkan.⁶

Pelecehan terhadap kekhasan individual dan kultural seseorang (sebagai orang hitam, homoseksual atau orang cacat) dapat dipandang sebagai instrumen represi paling kuat dari budaya mayoritas: Pelecehan menyebabkan subjek bersangkutan menginternalisasi perasaan rendah diri serta mengungkapkannya kembali lewat perilakunya. Sejauh masyarakat-masyarakat liberal bertujuan menciptakan peluang pembentukan identitas yang layak bagi para anggotanya, dapat dijelaskan mengapa tuntutan

⁶ Charles Taylor, *Multikulturalismus und Politik der Anerkennung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1993, hlm. 13dst.

akan pengakuan dalam politik modern begitu kuat. Bahkan perhatian akan pengakuan melampaui tuntutan tradisional tentang pembagian sumber kekayaan material yang adil. Menurut Taylor, “pengakuan bukan sekadar ungkapan sopan santun terhadap sesama. Lebih dari itu, tuntutan akan pengakuan merupakan kebutuhan dasar manusia.”⁷

Pertanyaan tentang hubungan antara formasi identitas dan pengakuan sudah selalu ada dalam perjalanan sejarah filsafat. Namun hubungan ini mulai dipersoalkan dalam filsafat modern lantaran perkembangan budaya.

Sejak Revolusi Prancis “budaya jaga kehormatan masyarakat feodal” yang memberikan status serta takaran penghormatan baku kepada setiap subjek berdasarkan posisinya dalam ranah sosial, digantikan dengan budaya dan politik martabat manusia yang setara (*Politik der gleichen Würde*). Politik martabat manusia memandang setiap individu sama sebagai subjek moral dan warga negara. Akibatnya, pertanyaan tentang identitas manusia tidak lagi dielaborasi dalam hubungan dengan dunia luar, dalam konteks sosial serta hubungan dengan kosmos, tapi mengalami *internalisasi*. Subjek-subjek modern dituntut untuk menelisik dan menemukan identitas dirinya dalam aktus refleksi diri.

Lewat refleksi filosofis Taylor coba mengidentifikasi sumber mata air jati diri manusia modern.⁸ Pencarian akan autentisitas dan perwujudan diri merupakan obsesi setiap manusia modern. Menurut Taylor, pencarian manusia

⁷ *Ibid.*, hlm. 15.

⁸ Bdk. Charles Taylor, *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1994.

modern ini dirumuskan secara jelas oleh Herder: *“Jeder Mensch hat ein eigenes Mass, gleichsam eine eigene Stimmung aller seiner sinnlichen Gefühle zueinander”* – “Setiap manusia memiliki takaran masing-masing, semacam suasana khas rasa indrawi satu terhadap yang lain.”⁹

Ideal manusia modern ini, demikan Taylor, begitu kuat mempengaruhi kita. Hal ini diperkuat lagi dengan pandangan bahwa kita harus mendengarkan „bisikan kodrati” dalam diri untuk dapat menemukan siapa diri sesungguhnya.¹⁰ Akibatnya, rancangan identitas individual manusia modern masih harus menemukan dan bahkan memperjuangkan legitimasi intersubjektif. Dan bisa jadi bahwa subjek tidak mendapatkan pengakuan sosial. Identitas manusia modern yang diperjuangkan dengan susah payah dapat juga gagal atau diperdebatkan. “Kita selalu menentukan identitas kita dalam dialog dan bahkan terkadang dalam perjuangan dengan apa yang orang lain ingin lihat dalam diri kita.”¹¹ Karena subjek tidak begitu saja menemukan identitas individual dalam dirinya, namun harus mengembangkannya dalam dialog kritis dengan individu dan kelompok-kelompok lain, maka keutuhan budaya di mana subjek itu hidup sangat penting. Jawaban atas pertanyaan, siapakah seseorang sebagai warga Kanada berbahasa Prancis dalam kenyataan dan seharusnya, mengandaikan bahwa orang dapat menemukan akar budaya Prancis dalam hidup keseharian dan kerja, dalam pesta dan lagu-lagu, dalam relasi sosial dan adat-kebiasaan.

⁹ Charles Taylor, *Politik der Anerkennung*, op.cit., hlm. 19.

¹⁰ Bdk. *Ibid.*, hlm. 18.

¹¹ *Ibid.*, hlm. 22.

Jika orang merasa bahwa identitasnya sebagai warga kulit hitam atau kelompok homoseksual tidak dihargai, itu berarti ia menemukan identitas dalam dirinya yang tidak mendapat pengakuan sosial. Perasaan seperti ini dapat juga muncul sebagai akibat dari situasi budaya minoritas di mana keyakinan dan adat-kebiasaan, hari-hari raya dan ungkapan-ungkapan khas tidak dipahami oleh orang atau kelompok lain. Di sini jati diri pribadi tidak mendapat gemanya dalam ruang sosial.

4. Politik Diferensiasi

Kita telah mengemukakan landasan historis mengapa hubungan antara *identitas* atau *jati diri* dan *pengakuan* begitu penting dalam teori politik dewasa ini. Atas dasar pertimbangan antropologis tersebut Charles Taylor menarik beberapa konsekuensi politik praktis. Konsep politik ini dibangun atas dasar *ketegangan* hubungan antara konsep *martabat manusia* universal yang memandang semua manusia sama dan aspek *diferensiasi* atau pandangan tentang *keunikan* serta *autentisitas* setiap individu dan kebudayaan.

Ketegangan antara dua model politik ini bertolak dari pertanyaan dasar: Aspek manakah dalam diri manusia atau kebudayaan yang menuntut pengakuan dari yang lain? Jawaban Kant lewat konsep otonomi moral universal dikenal dengan “politik martabat manusia universal”. Dalam terang politik martabat manusia, setiap manusia memiliki kesamaan yang harus dihormati dan mendapat pengakuan.¹² Kesamaan tersebut terungkap dalam hak

¹² Bdk. *Ibid.*, hlm. 28.

dan kebebasan yang sama seperti tercantum dalam katalog hak-hak asasi manusia.

Solusi lain mengikuti paradigma berpikir *Rousseau* dan *Hegel* dengan konsep tentang *originalitas* dan *autentisitas* individual serta kultural. Konsep ini melahirkan pandangan tentang “politik diferensiasi”.

Politik diferensiasi menuntut kita untuk mengakui dan menghormati takaran individual masing-masing atau *keunikan spesifik* dari yang lain.¹³ Jadi yang harus mendapat penghargaan bukan hanya potensi manusiawi universal, tapi juga elemen-elemen khas yang diciptakan oleh setiap budaya dan individu dari potensi universal tersebut.¹⁴ Ini suatu perlakuan khusus terhadap “yang khas”, karena itu “asimilasi merupakan dosa berat melawan ideal autentisitas”.¹⁵ Pada dasarnya pandangan ini mirip dengan prinsip bahwa takaran atau ukuran masing-masing hanya dapat menuntut hak dan kebebasan yang sesuai dengan dirinya.

Ketika politik martabat universal bertujuan menggapai yang universal, sesuatu yang sama untuk semua serta suatu paket hak dan kebebasan yang identis, politik pengakuan di sisi lain menuntut pengakuan akan identitas tak tergantikan dari setiap individu atau kelompok, pengakuan akan kekhasan berhadapan dengan yang lain.¹⁶

Dalam politik praktis konsep diferensiasi melahirkan pertanyaan tentang bentuk-bentuk diskriminasi yang

¹³ Bdk. *Ibid.*

¹⁴ Bdk. *Ibid.*, hlm. 33.

¹⁵ *Ibid.*, hlm. 29.

¹⁶ *Ibid.*, hlm. 28.

diperbolehkan. Kaum liberal dengan politik martabat manusia universal menuntut perlakuan politis dan hukum yang sama tanpa memandang perbedaan gender, ras, agama dan ideologi. Konsep ini dikritik kaum komunitarian atau poststrukturalian sebagai “kebutaan akan keberbedaan” yang berbahaya. Berbahaya karena dapat menciptakan penindasan dan pelecehan terhadap kaum minoritas.

Pelecehan terhadap hak-hak kaum minoritas dijelaskan oleh *Fletcher* dalam beberapa contoh konkret berikut:¹⁷ Bahwa hari Minggu diberlakukan sebagai hari libur untuk semua, merupakan bentuk diskriminasi dan dominasi budaya Kristen terhadap Islam dan Yahudi. Atau izin minum alkohol sementara narkoba dilarang merupakan pelecehan terhadap kaum Hippi dan beberapa kelompok budaya Indian. Demikian pun larangan poligami mendiskriminasi kekhasan budaya orang Mormon. Program wajib sekolah atau belajar memaksa suku Roma dan Sinti untuk menetap dan dengan demikian menghancurkan kekhasan budaya nomaden mereka. Para pendukung politik diferensiasi berargumentasi bahwa *pelecehan terhadap kebudayaan lain terjadi jika ketaksamaan diperlakukan secara sama*.

Pandangan di atas dijawab dengan argumentasi kontra kaum liberal atau *politik martabat manusia universal*. Kaum liberal berpandangan, atas dasar pluralitas substansial, penghargaan yang sama terhadap semua manusia menuntut prinsip *netralitas* politis dan juridis

¹⁷ Bdk. George Fletcher, *Loyalitaet. Uber die Moral von Beziehung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1994.

negara terhadap semua konsep hidup baik atau ideologi. Tentu saja sikap netral ini hanya dipertahankan sejauh pandangan-pandangan hidup tersebut tidak bertendensi menghancurkan pluralisme atau toleransi. Liberalisme tak pernah boleh membiarkan intoleransi.

Prinsip ini memungkinkan kebudayaan dan kelompok minoritas yang terancam mendapatkan dukungan dengan tujuan agar mereka memperoleh kemampuan yang diperlukan untuk mengembangkan identitas secara wajar. Namun tuntutan khas budaya ini pada prinsipnya serta untuk jangka panjang tidak pernah boleh membatasi hak-hak kebudayaan atau individu lain.

Dalam hubungan dengan ini menarik untuk mengamati tindakan “diskriminasi terbalik” atau aksi afirmatif di mana dalam pembagian lapangan kerja, perempuan, orang cacat dan orang hitam diprioritaskan. Untuk sementara waktu hal ini memaksakan terjadinya perlakuan yang tidak sama dan akibatnya harus dipikul oleh masing-masing individu dari kelompok mayoritas. Namun dalam jangka panjang perlakuan yang tidak sama ini bertujuan menciptakan kesederajatan dan perlakuan yang sama bagi semua individu dan kelompok serta memulihkan ketakadilan di masa lalu. Karena itu aksi afirmatif didukung oleh kaum liberal.¹⁸ Dalam kaca mata politik diferensiasi, pandangan seperti ini harus ditolak.

Politik diferensiasi tidak mau menciptakan kembali ruang yang buta terhadap keunikan masing-masing budaya atau individu. Politik diferensiasi bertujuan menjaga dan merawat kekhasan setiap budaya dan

¹⁸ Bdk. Charles Taylor, *Politik der Anerkennung*, *op.cit.*, hlm. 30.

individu bukan hanya untuk jangka waktu tertentu, tapi untuk selamanya.¹⁹ Menurut Taylor, tujuan politik diferensiasi terealisasi ketika kelompok-kelompok budaya yang terancam memperjuangkan eksistensinya dan membela diri melawan tekanan asimilasi kelompok mayoritas.

Kaum komunitarian mempertahankan tuntutan mereka di hadapan kubu liberal juga dengan alasan substansial bahwa konsep *netralitas* negara dan katalog hak-hak individual universal merupakan produk khas budaya Kekristenan. Sebab budaya ini berpijak pada konsep pemisahan antara *yang privat* dan *publik*, agama dan negara. Dengan demikian konsep liberal tentang netralitas sesungguhnya tidak pernah bersifat netral terhadap pandangan-pandangan hidup lainnya, namun telah berubah menjadi instrumen hegemonial untuk budaya-budaya lain.²⁰

5. Multikulturalisme versus Liberalisme

Dalam uraian sebelumnya Taylor mengemukakan dua prinsip politik yakni politik martabat manusia dan politik diferensiasi, lalu menggali akar sejarah dari keduanya seperti pernah dikembangkan oleh Immanuel Kant dan J.J. Rousseau. Dalam bagian keempat ini Taylor membahas persoalan seputar multikulturalisme.

Pertanyaan fundamental di sini ialah sejauh mana pengakuan akan hak-hak kolektif demi melindungi kebudayaan-kebudayaan yang terancam dan definisi tujuan-tujuan kolektif memiliki kompatibilitas dengan

¹⁹ Bdk. *Ibid.*, hlm. 31.

²⁰ Bdk. *Ibid.*, hlm. 57.

konsep liberalisme politik barat. Untuk konsep liberalisme politik, perlindungan atas hak-hak dasar individu merupakan prinsip tatanan politik yang tak dapat ditawar-tawar lagi.

Pusat perhatian Taylor diarahkan kepada situasi di *Quebec* dan cita-cita masyarakat Kanada berbahasa Prancis untuk melindungi secara hukum keberlangsungan hidup tradisi budayanya. Taylor menulis: "Atas dasar tujuan kolektif kelestarian budaya, pemerintah *Quebec* telah menciptakan bagi para warganya batasan-batasan yang di wilayah lain Kanada begitu mudah dianulir dengan alasan *Charter of Rights*. Pertanyaan penting yang perlu dijawab: Apakah kekecualian seperti itu dapat diterima atau tidak?"²¹

Dalam uraiannya Taylor mengafirmasi kekecualian tersebut. Ia membedakan dua jenis liberalisme politik yakni liberalisme versi komunitarian seperti dipraktikkan di *Quebec* dan model liberal-individualistis seperti ditemukan di Kanada berbahasa Inggris dan Amerika Serikat.

Dalam pandangan liberalisme individualistis seperti dikembangkan oleh John Rawls dan Ronald Dworkin, negara dalam sebuah masyarakat plural harus bersikap netral berhadapan dengan pelbagai konsep hidup baik atau ideologi. Negara memberikan jaminan maksimum atas kebebasan individual. Secara prosedural negara bersikap dan memberikan pertimbangan kepada pelbagai ideologi yang ada tanpa menampilkan sebuah pandangan tertentu tentang tujuan kolektif atau konsep hidup baik.

²¹ *Ibid.*, hlm. 45.

Dengan cara ini konsep liberalisme dapat mewujudkan keadilan distributif dalam pembagian kekayaan, kesempatan dan hak tanpa adanya kesepakatan kolektif tentang nilai atau tujuan bersama. Kesepakatan kolektif tentang nilai dan tujuan bersama itu sering mengabaikan kelompok minoritas yang menyimpang dari nilai-nilai kolektif tersebut.

Sebuah masyarakat dengan tujuan-tujuan kolektif seperti Quebec bertentangan dengan model ini. Untuk semua pemerintahan di Quebec sudah menjadi aksioma sistem politik yang dianutnya bahwa kelangsungan hidup dan pertumbuhan kebudayaan Prancis di Quebec merupakan sebuah kebaikan. Masyarakat politis tidak bersikap netral berhadapan dengan mereka yang setia menghayati kebudayaan kolektif warisan nenek moyang dan mereka yang ingin membebaskan diri dari ikatan kultural tersebut atas nama otonomi dan tujuan aktualisasi diri.²²

Seperti sudah kita lihat, dari sudut titik liberalisme individualistis-prosedural tuntutan tertentu dari kebudayaan Prancis juga dapat dipertahankan. Asalkan tuntutan tersebut dapat menjamin kesempatan yang sama bagi individu-individu. Akan tetapi dalam dua hal tuntutan masyarakat berbudaya Prancis ini melampaui konsep liberalisme individualistis. *Pertama*, demi melindungi nilai-nilai budaya kolektif penetapan undang-undang di *Quebec* melegitimasi penggunaan paksaan terhadap individu-individu yang mau membebaskan diri dari ikatan kultural tersebut. *Kedua*, tuntutan

²² *Ibid.*, hlm. 51.

tersebut tidak hanya berhubungan dengan kepentingan-kepentingan individu yang sekarang hidup: “Lebih dari itu *the politics of survival* ingin memastikan bahwa di masa depan ada kelompok manusia yang menggunakan bahasa Prancis. Politik seperti ini secara aktif menciptakan anggota kelompok agar di masa depan terdapat generasi yang mengidentifikasi diri sebagai orang berbudaya Prancis.”²³

Jelas bahwa dalam konsep ini individu sengaja diciptakan atau diinstrumentalisasi demi menjaga keberlangsungan tujuan-tujuan dan nilai-nilai kolektif tertentu. Dalam diskursus filsafat politik konsep Taylor ini dikenal dengan pandangan komunitarian. Taylor sendiri menolak julukan tersebut dan berpandangan bahwa ia mewakili pandangan yang lain tentang liberalisme.

5. Kesimpulan

5.1. Catatan Kritis

5.1.1. Hak setiap kebudayaan untuk bertahan hidup?

Dalam uraiannya, Taylor tidak dapat menjelaskan dan memberikan pendasaran atas dasar apa sebuah kebudayaan harus bertahan hidup kalau bukan karena kepentingan individu-individu yang sekarang hidup seperti dikemukakan kaum liberal.²⁴ Charles Taylor sendiri menjelaskan, politik kolektif masyarakat *Quebec* bertujuan untuk menciptakan “*ewige Bestandsgarantie*”-“jaminan hidup yang tetap” bagi kebudayaan Prancis. Untuk tujuan itu perlu diciptakan individu-individu

²³ *Ibid.*, hlm. 52.

²⁴ Bdk. Hartmut Rosa, *Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1998.

tertentu. Jadi yang menjadi cita-cita masyarakat *Quebec* bukan memperhatikan kepentingan individu di masa depan, tapi sebaliknya menetapkan dari sekarang identitas budaya dari generasi yang akan datang.²⁵

Posisi Taylor ini menjadi problematis jika kebudayaan tidak saja dimengerti secara sempit sebagai bahasa, tapi diperluas mencakupi agama misalnya. Dengan demikian posisi Taylor secara logis melahirkan paksaan menjadi Katolik bagi orang-orang Kanada berbahasa Prancis atau menganut kepercayaan Monitou untuk orang Indian.²⁶ Hal ini tentu saja bertentangan dengan keyakinan Taylor sendiri tentang kebebasan agama sebagai hak asasi manusia.

Juga tidak jelas siapa yang menjadi anggota dari sebuah kelompok budaya yang diperjuangkan itu dan bagaimana substansi dari sebuah kebudayaan dapat diidentifikasi. Sejauh kebudayaan-kebudayaan bersifat dinamis dan selalu dihadapkan dengan pengaruh-pengaruh eksternal, maka “jaminan hidup yang tetap” untuk sebuah kebudayaan sulit dibayangkan. Hak khusus kebudayaan ketika berhadapan dengan tuntutan otonomi individu mungkin dapat diberi pendasaran bahwa semua kebudayaan besar telah memberikan sumbangan bagi pengembangan kemampuan dan potensi manusiawi. Karena itu hancurnya kebudayaan itu berarti hilangnya sebuah potensi bagi perkembangan

²⁵ Bdk. Charles Taylor, “Reply and Re-Articulation”, dalam: James Tully (Ed.), *Philosophy in an Age of Pluralism. The Philosophy of Charles Taylor in Question*, Cambridge 1994, hlm. 251.

²⁶ Bdk. Dieter Obendoerfer, “Rezension zu Charles Taylor, Multikulturalismus”, dalam: *Politische Vierteljahresschrift* 37, 1996, hlm. 182-183.

kemanusiaan di masa depan. Akan tetapi sayangnya, argumentasi ini tidak dikembangkan secara sistematis oleh Taylor. Habermas memberikan catatan kritis, Charles Taylor ingin mengembangkan sebuah politik “cagar budaya” (*kulturellen Artenschutz*) yang berlebihan.²⁷ Jadi bukan bahwa komunitas politis merumuskan tujuan dan kebaikan kolektif yang merupakan persoalan di sini, tapi bahwa tujuan kolektif tersebut terlepas dari kepentingan individu yang konkret.

Politik “cagar budaya” ini bertolak dari pemahaman yang keliru tentang budaya dan identitas kolektif. Seolah-olah kebudayaan atau identitas kolektif merupakan sebuah substansi statis. Dalam kenyataan, identitas seseorang selalu merupakan sebuah “identitas naratif” yang sangat kompleks dan ditunen dari pelbagai macam elemen seperti agama, pendidikan, latar belakang keluarga, aliran politis, hobi, relasi sosial, dan lain-lain. Mengkotakkan seseorang pada identitas kolektif yang baku sesungguhnya sebuah proses pemiskinan terhadap kepribadian manusia yang kaya.²⁸

5.1.2. Komunitas Politik dan Konsep Hidup Baik

Filsafat politik Taylor merupakan basis argumentatif bagi pandangan dasar kaum komunitarian bahwa komunitas politik membutuhkan pandangan bersama tentang konsep hidup baik. Dengan demikian negara tidak dapat bersikap netral terhadap pandangan hidup warga seperti dikemukakan kubu liberalisme politik.

²⁷ Bdk. Jürgen Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1999 (1996), hlm. 239 dst.

²⁸ Saya berhutang budi kepada mantan dosen saya, Dr. Leo Kleden, untuk catatan kritis ini.

Kaum komunitarian beranggapan, jika konsep hidup baik atau persoalan pandangan hidup tidak mendapat perhatian dalam diskursus politik, maka struktur politik akan berkembang otonom tanpa identitas dan moralitas. Hal ini berdampak pada kehidupan warga yang teralienasi karena harus tunduk di bawah paksaan sistem (*Sachzwänge*) minus pandangan hidup. Karena itu Taylor membela politik yang memberikan hak eksklusif kepada suatu komunitas kultural sebagai definisi dari konsep hidup baik kolektif. Sementara kelompok-kelompok lainnya tidak mendapat tempat dalam komunitas budaya tersebut.

Untuk Taylor jelas setiap komunitas politik membutuhkan konsep hidup baik kolektif sebagai rahim bagi lahir dan bertumbuhnya hak-hak kolektif. Berbeda dengan hak-hak individu yang dimiliki manusia secara pribadi, hak-hak kolektif melekat pada diri manusia sebagai anggota komunitas budaya tertentu.²⁹ Di sisi lain Taylor menganjurkan perlunya sebuah “masyarakat dialogal” yang melampaui sekat-sekat komunal. Masyarakat dialogal melibatkan semua kelompok dan kekuatan sosial.³⁰

Namun bagaimana sebuah diskursus atau perbincangan lintas batas itu mungkin jika tidak ada basis perbincangan yang bersifat netral? Sebab posisi liberalisme prosedural dengan penekanan pada hak-hak individual serta pemisahan antara agama dan negara, dalam kaca mata komunitarisme dipandang tidak netral lagi, melainkan hanyalah suatu model interpretasi

²⁹ Bdk. Bhikhu Parekh, *Rethinking Multiculturalism: Keberagaman Budaya dan Teori Politik*, Kanisius, Yogyakarta 2008, hlm. 284dst. Lihat juga Will Kymlicka, *Kewargaan Multukultural*, Penerbit LP3S, Jakarta 2002 (1995), hlm. 50dst.

³⁰ Bdk. Hartmut Rosa, *op. cit.*, hlm. 464-469.

atas realitas.³¹ Mengingat pada tataran global terjadi perjumpaan dan juga konflik antarbudaya, di bagian akhir uraiannya Taylor berbicara tentang kemungkinan dialog antarbudaya.

Dalam dialog antarbudaya semua pihak harus belajar mengenal konsep hidup baik dari masing-masing pihak. Terutama konsep hidup baik yang rentan terhadap konflik jika dilecehkan. Pengakuan atas identitas budaya asing berarti memandang budaya asing tersebut sebagai sesuatu yang secara potensial bernilai. Bernilai karena semua kebudayaan manusia yang mengisi ranah sosial dengan kehidupan memberikan sumbangan berarti bagi perkembangan manusia.³² Namun hal ini tidak berarti bahwa semua kebudayaan itu sama saja. Postulat *apriori* semacam ini dipandang Taylor sebagai pelecehan terhadap keunikan setiap budaya dan dengan sikap apriori orang tidak serius lagi mendalami sebuah kebudayaan asing.

Untuk memahami secara sungguh horison dan kriteria-kriteria pandangan hidup sebuah kebudayaan dibutuhkan ketekunan untuk masuk ke dalam “peta moral” kebudayaan tersebut.³³ Sikap ini mengandaikan apa yang oleh Hans Georg Gadamer dinamakan *Horizontverschmelzung* (pembauran horison). “Kita belajar untuk bergerak dalam horison yang luas, di dalamnya kita dapat melihat koordinat penilaian kita yang biasa sebagai salah satu dari koordinat-koordinat kebudayaan asing.”³⁴

³¹ Bdk. Charles Taylor, *Politik der Anerkennung*, *op. cit.*, hlm. 57.

³² Bdk. *Ibid.*, hlm. 63.

³³ Bdk. Charles Taylor, *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1994, hlm. 59.

³⁴ Bdk. Charles Taylor, *Politik der Anerkennung*, *op.cit.*, hlm. 63.

Proses ini dapat membawa kita menuju transformasi pandangan tentang dunia atau bahkan kita sendiri juga akan mengalami transformasi diri. Namun hal ini tidak pernah memaksa kita untuk meninggalkan begitu saja keyakinan-keyakinan awal dengan alasan bahwa semua kebudayaan sama saja. Untuk Taylor, politik multikulturalisme bukan berarti relativisme budaya, tapi proses penciptaan ruang di mana terjadi dialog antarbudaya yang menghasilkan transformasi timbal-balik. Akan tetapi pertanyaan ini belum juga terjawab: bagaimana dialog itu mungkin jika nilai-nilai yang dianggap universal seperti martabat manusia tetap dipandang produk sebuah kebudayaan partikular?

5.2. Gus Dur: Bapak Pluralisme dan Multikulturalisme

Dari pemikiran Charles Taylor tentang politik pengakuan ada dua hal yang masih aktual dalam perdebatan politik kontemporer. *Pertama*, hubungan antara identitas dan pengakuan.³⁵ Pembentukan identitas diri sebagai subjek yang utuh hanya mungkin tercapai lewat adanya pengakuan akan keberlainan dan kesamaannya. Negasi atas pengakuan merupakan pemangkasan kemungkinan untuk menjadi subjek.³⁶

Kedua, pendasaran teoretis Taylor tentang pembelaan hak-hak kolektif di satu sisi dan visi tentang kemungkinan dialog antarbudaya di sisi lain.³⁷ Ketegangan ini perlu

³⁵ Bdk. Nancy Fraser dan Axel Honneth, *Umverteilung oder Anerkennung. Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2003.

³⁶ Reza A. A. Watimena, "Menuju Pandangan Integratif di Dalam Wacana Multikulturalisme. Catatan Singkat atas Filsafat Politik Nancy Fraser", dalam: DISKURSUS hlm. Jurnal Filsafat dan Teologi STF Driyarkara, Jakarta, Vol. 7, No. 1, April 2008, hlm. 37.

³⁷ Bdk. Will Kymlicka (Ed.), *The Rights of Minority Cultures*, Oxford 1995.

mendapat perhatian khusus di tengah persoalan dunia seputar nasionalisme dan separatisme, terorisme dan fundamentalisme.

Dalam terang dua tesis Charles Taylor ini saya coba membaca konsep teoretis dan keterlibatan politik Gus Dur dalam membangun dan menata politik multikulturalisme di Indonesia.

5.2.1. *Gus Dur: Identitas dan Pengakuan*

Salah satu jasa terbesar Gus Dur dalam pengembangan politik pengakuan ialah menetapkan perayaan *Imlek* sebagai hari libur nasional serta mencabut larangan kegiatan warga Tionghoa seperti ditetapkan dalam Peraturan Pemerintah No. 14/1967.³⁸ Keputusan politis ini tidak hanya menjadi simbol pengakuan politis dan kultural keberadaan warga negara Indonesia keturunan Tionghoa di Indonesia, tapi juga memberikan pembelajaran bagaimana seharusnya membangun satu bangsa Indonesia ke depan di tengah iklim multikulturalisme. Bagi Gus Dur, pengakuan akan identitas masyarakat Tionghoa merupakan syarat mutlak bagi seorang warga negara Indonesia keturunan Tionghoa untuk mengaktualisasikan dirinya secara utuh sebagai subjek.

Sepak terjang Gus Dur dalam memperjuangkan hak-hak kaum minoritas di Indonesia menjadikannya pejuang sekaligus bapak pluralisme Indonesia.³⁹ Bagi Gus Dur

³⁸ Bdk. Benyamin F. Intan, "Gus Dur Pejuang Pluralisme Sejati", Kompas, 7 Januari 2010.

³⁹ *Antara News*, (<http://www.antaraneews.com/berita/1262259946/presiden-juluki-gus-dur-bapak-pluralisme>, diakses 26 April 2010). Dalam sambutan ketika memimpin upacara kenegaraan pemakaman Gus Dur di Pondok Pesantren (PP) Tebuireng, Cukir, Kabupaten Jombang, Jawa Timur, Presiden Bambang Susilo

pluralisme bukan sekadar faktum, tapi suatu keharusan anugerah Ilahi yang bersemayam dalam kodrat manusia. Atas dasar iman kokoh inilah Gus Dur tak pernah jenuh memperjuangkan hak-hak hidup dan kesetaraan kelompok minoritas, kendati perjuangan itu harus berhadapan dengan arogansi kekuasaan yang sering mengail di air keruh konflik antaragama dan etnis di Indonesia.

Dalam rentang waktu 1995-1997 misalnya ratusan gereja dan toko milik etnis Tionghoa di Jawa Timur dan Jawa Barat sebagai daerah basis NU dirusakkan untuk mendiskreditkan Gus Dur bahwa visi toleransinya telah gagal. Gus Dur tidak kehilangan asa dan segera menanggapi konflik ini dengan mendirikan jejaring

Yudhoyono menjulukinya sebagai Bapak Pluralisme. Bapak Pluralisme atau Multikulturalisme? Saudara Willibrodus Gaut mengingatkan saya akan pentingnya membuat distingsi antara pluralisme dan multikulturalisme. Baik pluralisme maupun multikulturalisme mengakui keberbedaan dan keanekaragaman. Akan tetapi masyarakat plural dan multikultural tidaklah sama, meskipun masyarakat plural menjadi dasar bagi perkembangan masyarakat multikultural. Dalam masyarakat plural diakui bahwa tatanan masyarakat terbentuk dari berbagai unsur yang memiliki ciri-ciri budaya berbeda satu sama lain. Dalam masyarakat plural, masing-masing entitas relatif hidup dalam dunianya sendiri-sendiri. Hubungan antarberbagai unsur yang berbeda ditandai oleh corak hubungan yang dominatif dan selanjutnya juga diskriminatif, walaupun wujud diskriminasi itu sangat tersamar. Jadi, perbedaan dalam pluralisme bisa disertai gradasi nilai. Dalam pluralisme, perbedaan dan keanekaragaman diakui, akan tetapi tetap terbuka peluang besar ke arah dominasi dan hegemoni oleh elemen-elemen yang mengklaim diri superior terhadap elemen-elemen yang diklaim inferior. Sementara dalam masyarakat multikultural, elemen-elemen yang plural dan berbeda saling berkomunikasi dan berdialog secara intens untuk mengenal lebih dalam kekhasan dan perbedaan masing-masing. Perbedaan-perbedaan tersebut dihargai sebagai yang bernilai dalam dirinya sendiri. Dalam multikulturalisme, ada pengakuan akan perbedaan dalam kesederajatan (dalam pengertian tidak disertai dengan gradasi nilai), baik pada level individual maupun pada level kultural-komunal, dan karenanya tidak ada peluang ke arah dominasi dan diskriminasi yang lahir dari adanya klaim-klaim tentang elemen-elemen yang lebih superior dibandingkan dengan yang lain. Ada pengakuan dan penghargaan terhadap kekhasan masing-masing elemen yang berbeda (Bdk. Dekonstruksi Epistemologi Modern, Jakarta: Pustaka Indonesia Satu, 2006).

aktivis muda NU untuk melindungi gereja dan toko-toko milik orang Tionghoa dari aksi teror.⁴⁰ Komitmen Gus Dur untuk membela hak-hak kaum minoritas menunjukkan bahwa baginya pluralisme bukan sekadar faktum seperti dikemukakan para pemikir politik liberalisme sekular, tapi anugerah ilahi yang harus dihormati dan dikembangkan.

Melihat pluralisme dalam kaca mata iman menjadikan pemikiran Gus Dur tentang pluralisme melampaui pandangan liberalisme sekular. Gus Dur bergerak lebih jauh dari konsep pluralisme sekular karena ia membangun pluralisme atas dasar sikap toleransi *positif-maksimal*, dan bukan toleransi *negatif-minimalis*.⁴¹ Toleransi positif-maksimal terungkap dalam pembelaan terhadap kelompok apa saja, khususnya kelompok minoritas, yang perwujudan identitas kulturalnya dihalang-halangi. Lebih dari itu Gus Dur giat mendorong setiap komunitas budaya untuk menghayati jati dirinya secara jujur sejauh tidak mengganggu ketertiban umum.

5.2.2. Gus Dur: Pembelaan Hak-Hak Kolektif dan Dialog Antarbudaya

Ketegangan antara hak-hak kolektif di satu sisi dan persoalan dialog antarbudaya di sisi lain menjadi salah satu pokok bahasan Charles Taylor dalam politik pengakuan. Hemat saya, solusi yang ditawarkan Taylor untuk mengatasi ketegangan ini membingungkan ketika Charles Taylor seperti kaum komunitarian pada umumnya menempatkan politik di atas pilar konsep hidup baik atau identitas kultural yang sama. Rancangan

⁴⁰ Bdk. Benjamin F. Intan, *op. cit.*

⁴¹ Bdk. Sonny Keraf, "Politik Multikulturalisme", Kompas, 9 Januari 2010.

politik komunitarian ini sulit diwujudkan dalam sebuah negara yang multikultural seperti Indonesia ini.

Komitmen Gus Dur untuk membela hak-hak kolektif kaum minoritas tak dapat diragukan lagi. Hal ini tidak sebatas toleransi negatif-minimalis. Sonny Keraf sebagai seorang yang pernah memegang jabatan menteri semasa pemerintahan Presiden Abdurahman Wahid, merumuskan toleransi Gus Dur itu demikian:

la (Gus Dur) mendorong orang Kristen menjadi orang Kristen sebagaimana seharusnya seorang Kristen yang baik. Ia mendorong orang Papua menjadi orang Papua dalam identitas budayanya yang unik. Dan seterusnya. Toleransi positif-maksimal ini bahkan dihayati Gus Dur secara konsekuen tanpa kalkulasi politik dan tanpa dipolitisasi untuk kepentingan politik apa pun selain demi humanisme: mendorong semua manusia menjadi dirinya sendiri yang unik tanpa merugikan pihak lain.⁴²

Akan tetapi pembelaan Gus Dur atas hak-hak kolektif serta identitas kultural kaum minoritas melampaui komunitarianisme Charles Taylor. Jika ditempatkan dalam kerangka sejarah pemikiran politik modern, Gus Dur sesungguhnya coba membangun sintesis antara politik *diferensiasi* J. J. Rousseau atau Hegel dan politik martabat manusia Immanuel Kant. Alasannya, identitas kultural dalam perspektif Gus Dur tak pernah boleh diabsolutkan, tapi harus dibatasi dengan aturan yang menjamin “ketertiban umum”. Dengan demikian pluralisme Gus Dur mengambil jarak dari tradisi komunitarian dan mengikuti tradisi liberalisme Kantian.

⁴² Sony Keraf, *Ibid.*

Immanuel Kant (1724-1804) membuat distingsi antara prinsip legalitas dan moralitas yang menjadi landasan filosofis bangunan negara liberal modern. Prinsip legalitas mengatur hubungan manusia dengan aturan-aturan eksternal guna mengakhiri kondisi *prejuridical society* atau masyarakat tanpa hukum. Untuk Kant, negara hanya boleh bergerak pada ranah legalitas.

Hukum yang dimaksudkan Kant adalah “rangkaian syarat-syarat, di dalamnya kesewenang-wenangan (*Willkür*) seseorang dipertemukan dengan kesewenang-wenangan orang lain atas dasar undang-undang kebebasan yang berlaku umum”.⁴³ Kebebasan atau identitas kultural menemukan batasnya ketika praktik kebebasan atau perwujudan identitas itu menjadi ancaman untuk kebebasan orang lain. Batasannya adalah hukum yang berlaku umum dan menjamin keamanan bersama.

Pemisahan antar legalitas dan moralitas dipraktikkan oleh Gus Dur dalam ranah politik praktis ketika memegang jabatan sebagai Presiden Republik Indonesia. Ketika menjadi presiden Gus Dur meninggalkan komunitas budaya partikularnya dan mulai menata sebuah politik atas dasar liberalisme modern dengan pemisahan antara agama dan politik. Pemisahan ini bertolak dari keyakinan dasar Gus Dur akan bahaya bagi bangsa Indonesia yang multikultural jika kedua kekuasaan itu dicampuradukkan, seperti diungkapkan Ignas Kleden:

⁴³ Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten* (1797), dalam: Akademie-Ausgabe, Jilid VI, Berlin 1907, hlm. 230; Rumusan aslinya: “...Recht ... ist der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die *Willkür* des einen mit der *Willkür* des anderen nach einem allgemeinen Gesetz der Freiheit zusammen vereinigt werden kann.”

Dalam sosiologi agama dikenal dua kecenderungan penguasa dunia dan penguasa agama. Penguasa dunia dengan kekuasaan besar cenderung memperluas wilayah kekuasaannya ke bidang agama, dan terjebak dalam *caesaropapisme*. Sebaliknya, penguasa agama yang dipuja umatnya cenderung memperluas kekuasaannya ke bidang politik, dan jatuh ke dalam hierokrasi yang berpuncak pada teokrasi. Gus Dur adalah pemimpin agama dengan legitimasi tradisional yang kuat dari kakeknya sebagai pendiri NU. Dia kemudian memegang kekuasaan politik tertinggi di republik ini, dan memberikan contoh yang patut diingat, bahwa kekuasaan politik janganlah dicampurbaurkan dengan otoritas keagamaan, meskipun pada suatu saat kedua otoritas itu berada di satu tangan.⁴⁴

Catatan Penutup

Di tengah puing-puing kehancuran moralitas politik di tanah air, politik pencitraan berupa kebohongan merupakan resep paling jitu untuk mendongkrak popularitas para politisi kita. Refleksi tentang kiprah politik Gus Dur dan pergulatan intelektualnya mengajarkan bangsa Indonesia bahwa “bukan citra yang membuat seseorang menjadi pemimpin, tapi pemimpin sejati menciptakan citranya sendiri dan, kalau dapat, juga citra bangsa yang dipimpinnya”.

Multikulturalisme Gus Dur melampaui batas-batas identitas kolektif komunitarian. Gus Dur berhasil membangun sintesis antara politik diferensiasi dan

⁴⁴ Ignas Kleden, „Pluralisme dan Nasionalisme: Gus Dur dan Frans Seda”, dalam: Tempo 11 Januari 2010.

politik martabat manusia universal. Sosok dan citra Gus Dur telah meletakkan landasan bagi kita dalam mengolah kebhinekaan kultural dalam rangka negara dan bangsa Indonesia. ■

Daftar Rujukan

- Brocker, Manfred. *Geschichte des Politischen Denkens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007
- F. Intan, Benyamin. "Gus Dur Pejuang Pluralisme Sejati", Kompas, 7 Januari 2010
- Fletcher, George. *Loyalitaet. Uber die Moral von Beziehung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994
- Fraser, Nancy dan Honneth, Axel. *Umverteilung oder Anerkennung. Eine politisch-philosophische Kontroverse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003
- Habermas, Juergen. *Die Einbeziehung des Anderen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1999 (1996)
- Kant, Immanuel. *Metaphysik der Sitten* (1797), dalam: Akademie-Ausgabe, Jilid VI. Berlin 1907
- Keraf, Sonny. "Politik Multikulturalisme". Kompas, 9 Januari 2010
- Kleden, Ignas. "Pluralisme dan Nasionalisme: Gus Dur dan Frans Seda", dalam: Tempo, 11 Januari 2010
- Kymlicka, Will (Ed.). *The Rights of Minority Cultures*, Oxford 1995

- Kymlicka, Will. *Kewargaan Multukultural*. Jakarta: Penerbit LP3S, 2002 (1995)
- Obendoerfer, Dieter. "Rezension zu Charles Taylor, Multikulturalismus", dalam: *Politische Vierteljahresschrift* 37, 1996
- Parekh, Bhikhu. *Rethinking Multiculturalism: Keberagaman Budaya dan Teori Politik*. Yogyakarta: Kanisius, 2008
- Rosa, Hartmut. *Identitaet und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998
- Taylor, Charles. *Multikulturalismus und Politik der Anerkennung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993
- Taylor, Charles. *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identitaet*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994
- Taylor, Charles. "Reply and Re-Articulation", dalam: James Tully (Ed.), *Philosophy in an Age of Pluralism. The Philosophy of Charles Taylor in Question*. Cambridge 1994
- Volpi, Franko. *Grosses Werklexikon der Philosophie*, Jilid II. Stuttgart: Alfred Kroener Verlag, 2004
- Watimena, Reza A. A. "Menuju Pandangan Integratif di Dalam Wacana Multikulturalisme. Catatan Singkat atas Filsafat Politik Nancy Fraser", dalam: *DISKURSUS. Jurnal Filsafat dan Teologi-STF Driyarkara*, Jakarta, Vol. 7, No. 1, April 2008

II.

POLITIK DIFERENSIASI IRIS MARION YOUNG, KEADILAN GENDER DAN HAK-HAK ASASI MANUSIA

1. Pendahuluan

Ada suatu fenomena menarik dalam perkembangan politik di tanah air beberapa tahun terakhir. Fenomena tersebut adalah maraknya kandidasi para artis oleh partai-partai politik yang meramaikan bursa calon pemilihan kepala daerah (pemilu kada) dan juga calon legislatif. Secara prosedural fenomena ini dapat ditafsir sebagai kemajuan dalam kehidupan berdemokrasi karena menunjukkan luasnya partisipasi demokratis warga negara Indonesia untuk mengambil bagian dalam hidup berpolitik. Namun di sisi lain, secara substansial gejala ini sesungguhnya merupakan gambaran kasat mata patologi hubungan antara perempuan dan politik dalam ranah politik praktis di Indonesia.¹

¹ Bdk. Dwi Windyastuti, "Politisasi Seksualitas Perempuan", dalam *Kompas*, 8 Mei 2010.

Sesungguhnya pencalonan para artis belum menjadi bukti empiris kesadaran gender para elite politik kita. Alasannya, para artis dipilih pada tempat pertama bukan karena kompetensi politis dan integritas moral yang dimilikinya, tapi lantaran kemolekan tubuh dan popularitas pribadi. Partisipasi politik kaum perempuan direduksi menjadi politik tubuh. Dengan bantuan media massa para artis dipakai sebagai iklan untuk mendongkrak citra partai-partai politik dan elite politik yang kian buram dan terpuruk di mata masyarakat.

Sesungguhnya dengan fenomena di atas para elite politik sedang mengacaukan politik dengan pasar. Politik sebagai deliberasi rasional di ruang publik berubah wajah menjadi spanduk, *billboards* di pinggir-pinggir jalan, kemolekan tubuh perempuan dan iklan-iklan di televisi. Rasionalitas instrumental pasar telah mengisi dan “mengkolonialisasi” ranah publik politik sebagai ruang diskursus bebas represi. Kemolekan tubuh artis dipakai untuk menggaet massa *voters*. *Voters* tidak diperlakukan sebagai warga otonom dan rasional, melainkan massa konsumen yang dapat dimanipulasi lewat iklan-iklan politik.² Hasilnya, setelah pilkada berakhir tampuk kekuasaan tetap dipegang oleh elite-elite politik pragmatis yang mayoritas laki-laki dan jauh dari kesadaran akan kesetaraan gender. Sekali lagi, perempuan hanya diinstrumentalisasi untuk sebuah politik kekuasaan dalam sebuah sistem sosial yang hipermaskulin.

Penilaian atas fenomena diskriminasi gender sering sangat rumit dan ambivalen. Pandangan yang mengatakan

² Bdk. F. Budi Hardiman, “Pemilu dan Deliberasi Publik”, *Kompas*, 1 April 2009.

perlakuan yang tidak setara terhadap perempuan dianggap sebagai diskriminasi gender sering dinilai dari kaca mata adat (juga kaum perempuan sendiri yang taat pada adat) sebagai pandangan sekular dan dipaksakan dari luar.³ Karena itu perjuangan untuk kesetaraan gender tidak jarang harus berhadapan dengan resistensi kaum perempuan sendiri.

Tulisan ini hanya membatasi diri pada persoalan diskriminasi gender dalam bidang politik dari kaca mata filsafat Iris Marion Young.⁴ Menurut filsuf feminis kontemporer asal Amerika Serikat ini, diskriminasi terhadap perempuan dalam bidang politik bukan saja milik masyarakat tradisional dengan sistem patriarkal. Masyarakat demokratis liberal pun dengan penekanan pada prinsip-prinsip kebebasan, kesetaraan gender dan hak-hak asasi manusia menyembunyikan mekanisme-mekanisme diskriminatif terhadap kelompok-kelompok minoritas terutama kaum perempuan, warga kulit hitam, kaum lesbian dan *gay*. Alasannya, prinsip-prinsip tersebut tetap dibangun di atas pengandaian metafisis yang diterima begitu saja yakni budaya patriarki.

Maka setelah pembahasan tentang konsep filsafat politik diferensiasi Young, di bagian akhir tulisan ini penulis dengan menggunakan prisma filosofis Iris Marion Young coba menunjukkan beberapa pengandaian bias gender di balik faham hak-hak asasi manusia.

³ Bdk. Georg Kirchberger, *Diskriminasi Perempuan dan Peran Agama. Tinjauan Teologi Katolik* (ms), Ledalero 2010, hlm. 1.

⁴ Iris Marion Young lahir di New York pada tanggal 2 Januari 1949 dan meninggal pada tahun 2006. Semasa hidupnya bekerja sebagai profesor ilmu politik di Universitas Chicago, Ahlm. Di universitas yang sama ia terlibat aktif dalam penelitian di bidang *gender* dan *hak-hak asasi manusia*.

2. Politik Diferensiasi Iris Marion Young

Persoalan diskriminasi sering sulit dikenal atau terdeteksi karena sudah terkondisi secara struktural. Dalam kemasam budaya mayoritas, diskriminasi dan peminggiran kelompok-kelompok minoritas sering tidak disadari atau bahkan dipandang sebagai sesuatu “yang normal”. Karena itu menurut Young, persoalan diskriminasi sosial dan penepian kelompok-kelompok tertentu tidak cukup diatasi secara formal lewat reformasi hukum, tetapi membutuhkan revolusi kebudayaan yang menukik hingga mekanisme-mekanisme ketidakadilan serta prasangka-prasangka sosial.

Iris Marion Young membahas persoalan ini dalam karyanya berjudul *Justice and the Politics of Difference* (1990).⁵ Karya ini membuka diskursus baru dalam filsafat politik dan dapat dipandang sebagai teks kunci dalam bidang filsafat politik menjelang akhir abad ke-20. Young memberikan penekanan dan perspektif baru atas karya John Rawls, *A Theory of Justice*. Ia coba membaca diskursus seputar teori keadilan dari sisi tilik gerakan sosial, cita-cita emansipasi dan mekanisme struktural masalah ketidakadilan. Dalam analisis tentang diskriminasi sosial, Young terutama mengangkat persoalan-persoalan yang dihadapi oleh kelompok sosial dan komunitas budaya seperti warga kulit hitam, imigran Amerika Latin, orang Indian, kaum perempuan, kelompok lesbian dan gay. Menurutnya, konsep egalitarianisme formal tak mampu

⁵ Bdk. Herlinde Pauer-Studer, *Autonom leben. Reflexionen über Freiheit und Gleichheit* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000). Dalam tulisan ini saya membaca konsep politik Iris Marion Young dengan menggunakan prisma interpretasi yang ditawarkan oleh Herlinde Pauer-Studer.

mengendus dan memperbaiki soal diskriminasi yang dialami kelompok-kelompok tersebut.

Young mempersoalkan secara radikal konsep keadilan John Rawls. Keadilan dalam kaca mata Rawls adalah keadilan distributif.⁶ Dalam kerangka konsep keadilan seperti ini John Rawls membahas persoalan-persoalan seputar struktur hukum sebuah masyarakat. Young mengkritisi pemahaman yang reduksionistis atas keadilan sebagai keadilan distributif. Alasannya, pemahaman seperti ini tidak peka terhadap fenomena ketidakadilan substansial. Konsep keadilan distributif yang coba meneropong soal keadilan dari prisma distribusi yang sama secara formal tidak mampu menyentuh mekanisme-mekanisme yang menciptakan ketidakadilan. Lebih dari itu Young berpendapat, unsur-unsur dasar keadilan seperti hak, kebebasan, martabat dan pengakuan tidak dapat didistribusikan.

Secara metodologis teori Young juga mengambil jarak dari Rawls. Prinsip-prinsip keadilan John Rawls yang bertolak dari posisi asali⁷ yang mengkonstruksikan netralitas keputusan atas dasar cadar ketaktahuan (*vail of ignorance*) dikritik oleh Marion Young sebagai sebuah konstruksi tak beralasan. Ideal netralitas tak mungkin terpenuhi karena manusia selalu hidup dalam konteks sosio-politik dan kultural tertentu. Selain itu setiap model netralitas mengabaikan diferensiasi, perbedaan dan keunikan yang sangat berpengaruh dalam konteks diskriminasi struktural.

⁶ Bdk. John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979)

⁷ Bdk. Otto Gusti Madung, "Membaca John Rawls dalam Terang Dialog Antarperadaban", dalam *DISKURSUhm. Jurnal Filsafat dan Teologi*, IX,1,2010, hlm. 1-24.

Kekuasaan, otoritas dan penindasan merupakan parameter dasariah ketidakadilan menurut Young. Keadilan berarti mengatasi ketakberuntungan struktural yang diderita oleh orang atau kelompok tertentu atas dasar praktik-praktik yang sudah terbiasa dalam sebuah masyarakat. Dari hasil analisis Young terungkap lima bentuk penindasan yakni *pemerasan*, *marginalisasi*, *ketakberdayaan*, *imperialisme* dan *kekerasan*. Diskriminasi yang berhubungan dengan penindasan ini berdampak pada distribusi hak-hak. Maka, pembagian hak-hak yang sama secara formal bukanlah solusi terbaik untuk menciptakan keadilan karena distribusi egaliter tersebut terperangkap dalam ketaksamaan yang selalu tercipta secara baru. Perlakuan yang sama pada tatanan formal tidak mampu memberikan jalan keluar dari model diskriminasi yang berakar secara kultural. Menurut Young, menata keadilan berarti membongkar mekanisme konstruksi dari yang lain, merefleksikan secara kritis cara pandang dan penataan gejala-gejala sosial serta mempertanyakan kembali stereotip-stereotip. Young mengembangkan analisis tentang mekanisme konstruksi sosial, kekuasaan, penguasaan dan kontrol dari perspektif feminis dan sudut pandang kelompok sosial terpinggirkan.

Pada tataran politis ketidakadilan terungkap dalam proses peminggiran dan eksklusi. Di sini ketidakadilan pada tempat pertama tidak berkaitan dengan persoalan pendapatan dan kekayaan, melainkan lebih menyangkut kesulitan-kesulitan berpartisipasi dalam hidup berpolitik. Young berpendapat bahwa struktur politik patriarki dapat saja mendatangkan kemakmuran secara ekonomis, namun

membatasi kebebasan sipil politis. Aspek kesamaan epistemis dan deliberatif menurut Young sangat berperan: siapa mendapat informasi tentang keputusan politis, bagaimana caranya dan seberapa besar porsinya? Siapa terlibat dalam pengambilan keputusan dan punya kuasa mengontrol prosedur pengambilan keputusan? Kepada siapa sang pengambil keputusan harus bertanggung jawab? Kelompok-kelompok mana berhak mengambil keputusan, kelompok mana saja yang hanya secara pasif merasakan akibat dari keputusan tersebut?

Selain pertanyaan seputar definisi keadilan, refleksi Young juga menyentuh soal umum teori demokrasi. Bunyi tesis dasar pertimbangan Young: bukan hanya nilai kebebasan, tapi jatuh dan banggunya nilai demokrasi juga sangat bergantung pada *factum* sejauh mana masyarakat memperhatikan secara ekonomis dan politis kepentingan pelbagai kelompok dan gerakan sosial.

Secara metodologis Young mengikuti fenomenologi dan dekonstruktivisme para pemikir postmodern seperti Foucault dan Derrida. Refleksinya tentang identitas, kekuasaan, diferensiasi dan kesetaraan universal dijiwai oleh kritik kaum postmodern atas universalitas dan norma-norma lintas budaya. Ia mengembangkan analisis sosial atas dasar contoh-contoh konkret, situasi dan diskursus sosial. Kekuatan teori Young terletak pada pemaparan yang mendalam atas gejala-gejala sosial, bukan pada pendasaran analitis yang detail. Young hampir tidak pernah merumuskan hasil pengamatannya dalam bentuk tesis. Kejelasan deskripsi menggantikan kedalaman analisis. Kritik Young atas *Teori Keadilan* John

Rawls sangat menyegarkan, kendati kritik-kritik tersebut tidak dirumuskan secara sistematis dalam bentuk tesis-tesis. Akan tetapi justru di sinilah letak daya tarik karya Iris Marion Young: mengundang pembaca mempersoalkan sebuah paradigma klasik sambil menunjukkan perspektif baru untuk berpikir lebih jauh.

Young memperluas konteks keadilan dengan memasukkan dimensi relasi kekuasaan dan penguasaan. Paradigma keadilan distributif tidak mampu menyentuh hubungan kekuasaan lantaran konsep sosialnya yang atomistik. Di samping itu kekuasaan menurut Young tidak dipandang sebagai benda, melainkan relasi. Pengungkapan semantik kekuasaan menuntut refleksi metodologis dan analitis tentang identitas, relasi dan cara pandang. Akan tetapi konsep Young ini tetap menyisakan pertanyaan, mengapa paradigma distributif secara kategoris ditolak? Bukankah bentuk-bentuk ketidakadilan, penindasan dan kekuasaan sering berhubungan dengan persoalan distribusi? Tawaran Young untuk memilih atau pengakuan atau distribusi merupakan alternatif yang keliru karena kenyataannya teori keadilan coba menghubungkan dua parameter tersebut.

Namun harus diakui bahwa Young telah menunjukkan prestasi dengan mengangkat persoalan ketidakadilan dan diskriminasi yang luput dari perhatian John Rawls. Menurut Iris Marion Young, kekuasaan, penguasaan dan penindasan merupakan parameter utama dalam menakar ketidakadilan. Seperti sudah dijelaskan, ia membedakan lima model penindasan yakni *pemerasan*, *marginalisasi*, *ketakberdayaan*, *imperialisme budaya* dan *kekerasan*.

Penindasan selalu berkaitan dengan kelompok sosial dan korbannya adalah individu-individu sebagai anggota dari kelompok bersangkutan. Pemerasan terungkap dalam kenyataan bahwa syarat-syarat struktural mengatur transfer barang dari satu orang ke orang lainnya. Bantuan hanya berperan menciptakan reorganisasi institusi dan praktik pengambilan keputusan.

Marginalisasi merupakan proses peminggiran kelompok-kelompok seperti orang kulit hitam, lanjut usia, penganggur, orang-orang cacat dan kaum perempuan. Kehadiran kelompok ini sering tidak diperhitungkan dan mereka tidak punya pengaruh di ruang publik. Ketakberdayaan terungkap dalam ketergantungan dalam hubungan kerja dan bursa pasar tenaga kerja.

Jika marginalisasi, pemerasan dan ketakberdayaan mengungkapkan parameter penindasan dalam konteks pembagian kerja sosial, maka imperialisme budaya berkaitan dengan fenomena sosial, bagaimana praktik-praktik dan simbol kultural kelompok mayoritas mendapat prioritas dan menjadi norma umum yang berlaku juga bagi kelompok-kelompok lain. Di sini cara pandang dari kelompok minoritas tidak diperhitungkan. Kekerasan menurut Young merupakan puncak dari proses peminggiran, agresi dan kebencian sosial terhadap kelompok-kelompok seperti orang kulit hitam, suku-suku minoritas dan kaum perempuan.

Proses peminggiran kelompok-kelompok sosial tertentu pada tempat pertama tidak disebabkan oleh absennya keadilan distributif, melainkan karena tidak adanya partisipasi politik dan kuasa dalam pengambilan

keputusan. Young menganjurkan sebuah keterbukaan radikal demokrasi delibaratif. Keadilan menuntut keterlibatan semua kelompok sosial dalam diskursus publik dan prosedur pengambilan keputusan.

Young melihat perlunya syarat-syarat epistemis demokrasi delibaratif. Demokrasi sering terjebak dalam paradoks berikut: usaha untuk memperkuat demokrasi partisipatoris sering hanya mendorong keterlibatan kelompok-kelompok elit dan meminggirkan orang-orang miskin, kaum perempuan, kelompok kulit hitam dan lain-lain. Alasannya menurut Young, adanya perbedaan titik start epistemis: sekelompok orang tahu memanfaatkan struktur demokrasi lebih baik dari yang lain. Tatanan budaya patriarki juga mempersulit kaum perempuan untuk memperoleh akses ke ilmu pengetahuan. Karena itu ketaksamaan epistemis perlu diperbaiki.

Mekanisme penindasan menurut Young hanya dapat diatasi lewat konsep politik emansipatoris dengan memperbaiki ketaksamaan epistemis dan perhatian khusus pada aspek keunikan kelompok. Pengakuan akan keunikan kelompok menuntut penerapan konsep egalitarianisme dan diferensiasi sekaligus dalam politik. Dibutuhkan pandangan tentang kesamaan yang khas. Itu berarti, resep untuk menyelesaikan persoalan kelompok-kelompok tertindas bukan dengan memperlakukan mereka secara sama. Keunikan masing-masing kelompok menuntut perlakuan yang berbeda-beda. Tujuan politik diferensiasi adalah membongkar ideal asimilasi represif yang berarti adaptasi secara paksa dan mengambil jarak dari identitas kulturalnya. Perlakuan yang adil, demikian

Young, harus mengakui perbedaan dan kekhasan masing-masing kelompok.

3. Gender, HAM dan Politik Diferensiasi

Analisis yang ditawarkan Iris Marion Young telah membuka cakrawala kita dalam memahami persoalan diskriminasi pada umumnya dan diskriminasi gender yang dialami kaum perempuan khususnya. Young menunjukkan bahwa ketertinggalan dan diskriminasi atas kaum perempuan tidak cukup hanya diselesaikan secara hukum dan ekonomi. Sebab akar diskriminasi gender tertancap begitu jauh hingga menyentuh mekanisme-mekanisme struktural yang menindas. Maka analisis gender yang emansipatoris harus mampu membongkar mekanisme-mekanisme struktural yang diskriminatif berupa stereotip-stereotip kultural, minimnya partisipasi, ketiadaan informasi dan relasi kekuasaan.

Pada umumnya gender dimengerti sebagai interpretasi kultural atas tubuh seksual. Atas dasar interpretasi tersebut individu melalui identitas dan peran gendernya menempati posisi tertentu dalam sebuah tatanan sosial. Gender berperan sebagai instrumen pemahaman dan analisis atas jaringan sosial yang tercermin dalam pelbagai ungkapan budaya (bahasa, sistem simbol), tatanan sosial (hukum) dan berhubungan erat dengan sistem hirarki sosial dan asimetri kekuasaan.⁸

8 Bdk. Mariane Heimbach-Steins, "Menschenrechte im Gender-Test. Frauenrechte zwischen Universalanspruch und soziokultureller Implementierung", dalam: Johannes Mueller dan Mathias Kiefer (Ed.), *Frauen- Gewinnerinnen oder Verliererinnen der Globalisierung? Neue Herausforderungen fuer eine Gender-gerechte Weltordnung*, (Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 2007), hlm. 41.

Analisis gender menunjukkan bahwa pembagian kerja secara seksual dalam rumah tangga dan masyarakat berdampak pada tidak tampaknya hasil kerja kaum perempuan secara ekonomis. Atas dasar identitas gender, perempuan diberi tanggung jawab untuk mengasuh anak, dan menata rumah tangga. Kegiatan produksi di luar rumah menjadi kewajiban laki-laki.⁹ Di sini studi gender dapat mengasah dan mempertajam kesadaran akan problematika dalam diskursus seputar identitas, seksualitas, tubuh, kekerasan, ekonomi dan politik. Lewat studi gender kita dapat mengetahui apa yang sesungguhnya hanya dapat dilakukan kaum perempuan dan apa yang merupakan konstruksi sosial. Melahirkan anak misalnya hanya dapat dilakukan perempuan karena secara biologis memang demikian. Sementara kegiatan lain seperti mengasuh anak atau mengurus rumah tangga merupakan hasil konstruksi. Studi gender menunjukkan kepada kita distingsi antara yang kodrati dan konstruksi.

Studi gender merupakan instrumen kritik dan analisis sosial yang dapat membantu kita dalam mengendus asimetri hubungan kekuasaan atau sisi gelap bias gender dalam diskursus seputar faham hak-hak asasi manusia dewasa ini.¹⁰ Apakah bukan sebuah *contradictio in terminis* jika dikatakan bahwa HAM bias gender karena HAM sebagai sebuah term hukum berpijak pada prinsip netralitas?

⁹ Bdk. Yulianti Muthmainnah, "Lebaran dan Hak PRT", dalam *Kompas* 9 September 2010. Di sini Yulianti menggunakan analisis Friedrich Engels dalam karyanya *The Origin of the Family, Private Property, and State*.

¹⁰ Bdk. Renate Hof, "Einleitung: Geschlechterverhaeltnisse und Geschlechterforschung – Kontroversen und Perspektiven", dalam: H. Bussmann dan Renate Hof, *Genus. Geschlechterforschung/Gender Studies in den Kultur- und Sozialwissenschaften. Ein Handbuch*, (Stuttgart: Kohlhammer, 2005), hlm. 13.

Kritik Young atas konstruksi Rawls tentang netralitas posisi asali (*original position*) dapat diterapkan untuk membongkar pengandaian-pengandaian ideologis di balik netralitas HAM. Young memberikan catatan kritis bahwa apa yang dinamakan ideal netralitas tak pernah ada. Manusia selalu hidup dan terperangkap dalam konteks sosio-politik dan kultural tertentu. Konsep netralitas juga melakukan kekeliruan fatal karena mengabaikan diferensiasi, perbedaan dan keunikan yang sangat berpengaruh dalam konteks diskriminasi struktural.

Dalam prisma analisis Young kita melihat bahwa di balik netralitas HAM terdapat konsep egalitarianisme yang formal, gambaran tentang manusia sebagai subjek otonom serta struktur sosial publik yang patriarki. Struktur patriarki yang kental mempersulit kaum perempuan untuk berkiprah di ruang publik serta mengungkapkan pengalaman-pengalaman ketidakadilan yang khas kaum perempuan. Struktur patriarki menciptakan tahapan-tahapan pembentukan dan konstruksi hukum yang cenderung menindas kaum perempuan. Jadi penindasan bukan hanya terjadi pada aplikasi praktis hukum.

Instrumen-instrumen HAM yang dibangun di atas fundamen budaya patriarki lebih banyak mengungkapkan pengalaman-pengalaman ketidakadilan yang dialami kaum pria dan sering tidak dapat mengakomodasi pengalaman-pengalaman penderitaan yang khas perempuan. Akar persoalannya adalah egalitarianisme formal yang mengabaikan aspek diferensiasi atau keberbedaan. Hal ini dirumuskan secara tepat oleh Ute Sacksofsky:

Persoalan utama diskriminasi kaum perempuan dewasa ini terletak pada norma hukum yang dirumuskan secara netral berhubungan dengan gender. Dalam kenyataannya netralitas tersebut berpijak pada budaya patriarki yang sekali lagi diikat, didukung dan diperkuat dengan norma hukum tersebut.¹¹

Hubungan dialektis antara budaya patriarki dan instrumen hukum juga ditemukan pada tatanan global. Bahkan di banyak negara hukum sipil harus bersaing dengan hukum adat atau hukum agama yang sering bias gender. Untuk konteks Indonesia kekerasan gender dilembagakan lewat kebijakan-kebijakan daerah seperti dicatat Komnas Perempuan pada tahun 2010 ini:

Sebanyak 154 kebijakan daerah yang diterbitkan di tingkat provinsi (19 kebijakan), tingkat kabupaten/kota (134 kebijakan) dan di tingkat desa (1 kebijakan) antara 1999 dan 2009 menjadi sarana pelembagaan diskriminasi, baik dari tujuan maupun sebagai dampaknya. Kebijakan daerah tersebut diterbitkan di 69 kabupaten/kota di 21 provinsi dan lebih dari setengah kebijakan daerah yang diskriminatif itu (80 kebijakan) diterbitkan nyaris serentak, yaitu antara 2003 dan 2005.¹²

Dalam konteks seperti ini rumusan “hak kaum perempuan sebagai hak asasi manusia” bertujuan untuk

¹¹ Ute Sacksofsky, “Die blinde Justitia. Gender in der Rechtswissenschaft”, dalam: H. Bussmann dan Renate Hof (Ed.), *op.cit.*, hlm. 424.

¹² Komisi Nasional Anti Kekerasan Terhadap Perempuan, *Atas Nama Otonomi Daerah: Pelembagaan Diskriminasi dalam Tatanan Negara-Bangsa Indonesia, Laporan Pemantauan Kondisi Pemenuhan Hak-Hak Konstitusional Perempuan di 16 Kabupaten/Kota pada 7 Provinsi*, Jakarta, Komnas Perempuan, 2010, hlm. III.

mengintegrasikan pengalaman ketidakadilan kaum perempuan ke dalam keseluruhan diskursus hak-hak asasi manusia.

Faham hak-hak asasi manusia dirumuskan sebagai jawaban sekaligus protes atas pengalaman penderitaan yang dialami oleh umat manusia terutama setelah pengalaman penderitaan perang dunia kedua. Namun dalam kenyataan terdapat asimetri dalam pengungkapan pengalaman ketidakadilan tersebut. Pengalaman penderitaan kaum pria lebih dominan diungkapkan ketimbang pengalaman ketidakadilan yang khas kaum perempuan.

Hal ini sekali lagi berakar pada dominasi budaya patriarki. Kuatnya sistem patriarki membuat kaum perempuan memandang perlakuan non-egaliter yang sering dialaminya bukan sebagai sebuah *ketidakadilan*, tapi sebagai sesuatu yang “normal atau kodrati” karena diwariskan tradisi. Ada semacam proses normalisasi kekerasan budaya atau ketidakadilan.

Atau pun jika kaum perempuan berhasil mengartikulasikan pengalamannya ke ruang publik, hal ini belum tentu dapat diakomodasi dengan segera oleh instrumen-instrumen HAM. Alasannya, secara hukum hak-hak asasi manusia hanya mengatur hubungan antara kekuasaan negara dengan individu.

Pemahaman ini berdampak fatal bagi pelanggaran hak-hak asasi manusia yang khas untuk kaum perempuan.¹³ *Pertama*, perempuan sering tidak dipandang sebagai individu atau subjek hukum, tapi sebagai elemen

¹³ Bdk. Mariane Heimbach-Steins, *op. cit.*, hlm. 49.

dalam sebuah kesatuan sosial di mana perempuan harus menjalankan peran dan fungsi tertentu serta memenuhi harapan-harapan tertentu. Banyak janda di Kabupaten Sikka misalnya dipaksa untuk menikahi adik dari mantan suami mereka kendati tanpa cinta. Alasannya, belis atau emas kawin sudah dibayar lunas. Sang istri harus memenuhi kewajiban untuk emas kawin yang sudah diterima oleh keluarga besar perempuan.

Kedua, karena perempuan hanya dipandang sebagai satu elemen dari kesatuan kolektif yang lebih besar, dalam banyak kebudayaan, bidang kerja dan ranah sosial di mana kaum perempuan berkiprah adalah keluarga atau ranah privat. Ketidakadilan yang dialami kaum perempuan kebanyakan terjadi di ranah ini sehingga luput dari sorotan hak-hak asasi manusia yang hanya berurusan dengan persoalan publik.

Dalam tatanan hukum masyarakat liberal di mana faham hak-hak asasi manusia dibangun, keluarga tergolong dalam ranah privat yang harus dilindungi dari intervensi negara. Akibatnya, instrumen hukum yang berpijak pada dikotomi liberal antara ranah privat dan publik yang seakan-akan bekerja dengan kerangka hukum yang netral, tidak dapat memantau dan menangkap pelanggaran dan penistaan martabat manusia, otonomi dan integritas tubuh perempuan serta pengucilan dari ranah publik dan penghancuran kesempatan hidup. Pelanggaran ini berada pada ranah privat dan tidak boleh dikontrol oleh kekuasaan negara.¹⁴

¹⁴ Bdk. Ute Gerhard, "Die Menschenrechte der Frauen", dalam: *Jahrbuch Menschenrechte 2005*, (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004), hlm. 20.

Di sini kita melihat hubungan antara tatanan sosial patriarki yang diskriminatif terhadap kaum perempuan dan instrumen hak-hak asasi manusia yang menerapkan konsep liberal tentang pemisahan antara ruang privat dan publik. Pemisahan ini lebih mempersulit mengidentifikasi perlakuan yang tidak sama kaum perempuan sebagai pengalaman ketidakadilan. Karena tidak dapat diidentifikasi maka tidak dapat dilindungi dengan instrumen HAM. Jalan keluarnya ialah perlu dikembangkan metode deprivatisasi pengalaman ketidakadilan kaum perempuan dan memperluas radius jangkauan hak-hak asasi manusia.

Pembagian kerja laki-laki dan perempuan atas dasar identitas seksual sering kali dibangun atas dasar argumentasi hukum kodrat. Misalnya, karena A perempuan, maka ia harus mengurus anak dan menata rumah tangga. Atau karena perempuan, maka ia tidak boleh menjadi imam Katolik. Argumentasi seperti ini sering diterapkan dalam filsafat dan teologi.

Dalam konteks ini tugas kritik gender yang emansipatoris ialah mengakhiri konsep hubungan kausal antara tubuh gender (seksis) dengan peran atau tugas sosial tertentu.¹⁵ Di samping itu, argumentasi hukum kodrat juga terjebak dalam kesesatan berpikir yang oleh filsuf David Hume dinamakan dengan *Sein-Sollen-Fehlschluss* atau *kekeliruan naturalistik*. Argumentasi ini dipandang sesat atau keliru karena menarik kesimpulan normatif atas dasar premis-premis deskriptif.

¹⁵ Bdk. Renate Hof, *op. cit.*, hlm. 15.

Reduksi kaum perempuan kepada fungsi gender yang quasi kodrati merupakan akar diskriminasi terhadap kaum perempuan dan pelecehan hak-hak asasinya. Atas dasar diferensiasi gender atau identitas seksual dibangun konstruksi tentang defisiensi manusiawi atau atas dasar perbedaan biologis-manusiawi diciptakan ketidaksetaraan sosial dan ketidakadilan hukum.¹⁶

Persoalan menjadi lebih rumit lagi ketika konsep hukum kodrat atau *ius naturale* ini mendapat legitimasi teologis dengan mengatakan bahwa *ius naturale* sebagai cerminan *ius divinum*. Dengan demikian diskriminasi terhadap kaum perempuan mendapat legitimasi teologis. Pelanggaran *ius divinum* akan menyebabkan Allah atau dewa murka. Kemurkaan tersebut terungkap dalam bentuk hukuman berupa bencana alam. Untuk sebuah masyarakat yang religius, tatanan patriarki yang menindas sulit dibongkar karena mendapat legitimasi teologis.

Diskriminasi gender hanya bisa diatasi jika analisis gender mampu menghubungkan struktur relasi antargender dengan konteks budaya dan bentuk-bentuk organisasi sosial lainnya.¹⁷ Maka setiap model argumentasi kulturalistis atau esensialisme kultural yang menolak hak-hak asasi kaum perempuan atas nama budaya dan tradisi harus dipersoalkan.

Esensialisme budaya berpandangan bahwa kebudayaan merupakan sebuah substansi atau monade tertutup yang bersifat statis. Faktor-faktor aksidental budaya boleh saja berubah, akan tetapi jiwa (*Seele*) budaya

¹⁶ Bdk. Mariane Heimbach-Steins, *op. cit.*, hlm. 51.

¹⁷ Bdk. Renate Hof, *op. cit.*, hlm. 15.

akan tetap sama. Akan tetapi konsep budaya seperti ini keliru. Kebudayaan manusia merupakan sebuah proses dinamis dan selalu terbuka terhadap pengaruh dari luar. Konsep tentang budaya yang dinamis seperti ini membuka peluang dialog antarperadaban yang berbeda guna membangun sebuah tatanan global yang damai. Lebih mendasar dari argumentasi strategis ini ialah fakta antropologis yang menunjukkan bahwa penekanan pada aspek-aspek kolektif seperti kekeluargaan dan hormat kepada yang lebih tua pada kebudayaan-kebudayaan Asia misalnya juga pernah dihayati oleh masyarakat Eropa agraris di Abad Pertengahan. Revolusi Industri telah membawa angin perubahan seperti individualisme dengan penekanan pada kebebasan dan hak-hak pribadi. Perubahan yang sama sudah dan akan terus menerpa seluruh kebudayaan umat manusia abad ini.

Konsep budaya yang dinamis memungkinkan adanya kritik budaya dan tradisi. Budaya, tradisi dan juga agama harus dikritik ketika menjadi basis legitimasi kekerasan dan penindasan untuk kelompok tertentu termasuk kaum perempuan. Tuntutan untuk menghormati tradisi dan keunikan budaya tidak boleh menjadi alasan melecehkan kebebasan individu untuk bersikap menurut tradisi, budaya dan sistem kepercayaan atas dasar keputusan dan penilaian pribadi yang independen.¹⁸

Sebaliknya, jika hak atas keunikan budaya ditempatkan di bawah individu sebagai pemegang hak, maka hak tersebut memiliki nilai bagi kebebasan setiap anggota komunitas untuk mengambil posisi tertentu

¹⁸ Bdk. Martha Nussbaum, *Sex and Social Justice*, New York 1999, hlm. 46.

terhadap tradisi dan budayanya serta menjadikan harapan normatifnya sebagai objek diskursus dan kritik. Hal ini dirumuskan secara tepat oleh Seyla Benhabib:

Dalam teori diskursus hak atas perbedaan budaya berarti hak atas pembaruan, interpretasi dan juga negasi atas budaya sendiri. Sebuah model budaya naratif yang memahami budaya sebagai dialog pembelajaran dan penolakan yang bersifat lintas generasi, penceritaan secara baru dan revitalisasi, mendukung paradigma diskursif tersebut.¹⁹

Dengan demikian otoritas kebebasan individu harus selalu ditempatkan di atas otoritas tradisi dan budaya. Hanya dalam paradigma berpikir ini, hak-hak asasi manusia termasuk hak-hak asasi kaum perempuan dapat diperjuangkan.

4. Penutup

Fenomena diskriminasi gender sulit dideteksi karena sering dibungkus rapi dalam kemasan budaya sehingga dianggap sebagai sesuatu yang normal. Kebudayaan sebagai warisan turun-temurun sulit diubah kendati warisan kultural tersebut mengandung potensi kekerasan dan ketidakadilan gender. Salah satu alasannya, warisan budaya tersebut dilihat sebagai sesuatu yang kodrati. Hukum kodrat dalam tatanan masyarakat tradisional merupakan perwujudan yang kelihatan dari orde *ius divinum* yang tidak kelihatan. Maka melanggar tatanan kodrati tersebut dapat mengundang murka Allah berupa hukuman dan bencana.

¹⁹ S. Benhabib, *Kulturelle Vielfalt und demokratische Gleichheit. Politische Partizipation im Zeitalter der Globalisierung*, (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999), hlm. 111.

Pisau analisis filsafat diferensiasi Iris Marion Young membantu kita untuk membedah metafisika kekerasan di balik prinsip-prinsip yang tampaknya human seperti prinsip netralitas, egalitarianisme, hak-hak asasi manusia serta distingsi liberal ruang publik dan ranah privat. Prinsip-prinsip yang menjadi landasan peradaban modern ini ternyata mengandung benih-benih kekerasan karena dibangun di atas budaya patriarki yang menyulitkan kaum perempuan untuk mengungkapkan pengalaman-pengalaman khas penderitaan dan ketidakadilan yang dialaminya.

Hal ini menjadi kasat mata dalam penerapan analisis gender terhadap studi hak-hak asasi manusia. Netralitas hak-hak asasi manusia ternyata dibangun atas dasar pengandaian metafisis yang tidak dipersoalkan yakni budaya patriarki yang menepikan kaum perempuan. Maka universalisasi hak-hak asasi manusia harus mampu membongkar dan mengakhiri dominasi patriarki dan menggenjot keterlibatan kaum perempuan dalam pelbagai ranah kehidupan manusia.

Kritik atas dominasi budaya dan tradisi patriarki hanya mungkin dengan melibatkan korban sendiri yakni kaum perempuan. Kaum perempuan harus diberi peluang untuk terlibat dalam proses demokrasi deliberatif yang mampu mendongkrak partisipasinya dalam pelbagai ranah kehidupan manusia. Namun partisipasi politik yang sesungguhnya mengandaikan adanya akses terhadap informasi dan proses pengambilan keputusan politik. Untuk itu politik yang ramah gender harus mampu mengatasi defisit epistemis yang dialami kaum

perempuan dalam tatanan yang dikuasai kaum lelaki. Tatanan sosial dengan wawasan akan kesetaraan gender membutuhkan sebuah politik gender emansipatoris yang membuka ruang partisipasi seluas-luasnya bagi kaum perempuan dan kelompok marginal lainnya dalam proses pengambilan keputusan politis. ■

Daftar Rujukan

Benhabib, Seyla. *Kulturelle Vielfalt und demokratische Gleichheit. Politische Partizipation im Zeitalter der Globalisierung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999

Budi Hardiman, F. "Pemilu dan Deliberasi Publik", *Kompas*, 1 April 2009.

Gerhard, Ute. "Die Menschenrechte der Frauen", dalam: *Jahrbuch Menschenrechte 2005*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004

Heimbach-Steins, Mariane. "Menschenrechte im Gender-Test. Frauenrechte zwischen Universalanspruch und soziokultureller Implementierung", dalam: Johannes Mueller dan Mathias Kiefer (Ed.). *Frauen- Gewinnerinnen oder Verliererinnen der Globalisierung? Neue Herausforderungen fuer eine Gender-gerechte Weltordnung*. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 2007

Hof, Renate. "Einleitung: Geschlechterverhaeltnisse und Geschlechterforschung – Kontroversen und

Perspektiven”, dalam: H. Bussmann dan Renate Hof, *Genus. Geschlechterforschung/Gender Studies in den Kultur- und Sozialwissenschaften. Ein Handbuch*. Stuttgart: Kohlhammer, 2005

Kirchberger, Georg. *Diskriminasi Perempuan dan Peran Agama. Tinjauan Teologi Katolik* (ms), Ledalero 2010

Komisi Nasional Anti Kekerasan Terhadap Perempuan, *Atas Nama Otonomi Daerah: Pelembagaan Diskriminasi dalam Tata Negara-Bangsa Indonesia, Laporan Pemantauan Kondisi Pemenuhan Hak-Hak Konstitusional Perempuan di 16 Kabupaten/Kota pada 7 Provinsi*, Jakarta, Komnas Perempuan, 2010

Madung, Otto Gusti. “Membaca John Rawls dalam Terang Dialog Antarperadaban”, dalam *DISKURSUS. Jurnal Filsafat dan Teologi*, IX,1,2010, hlm. 1-24

Muthmainnah, Yulianti. “Lebaran dan Hak PRT”, dalam *Kompas* 9 September 2010.

Nussbaum, Martha. *Sex and Social Justice*. New York 1999

Pauer-Studer, Herlinde. *Autonom leben. Reflexionen über Freiheit und Gleichheit* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000

Rawls, John. *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979

Sacksofsky, Ute. “Die blinde Justitia. Gender in der Rechtswissenschaft”, dalam: H. Bussmann dan

Renate Hof (Ed.). *Genus. Geschlechterforschung/ Gender Studies in den Kultur- und Sozialwissenschaften. Ein Handbuch*. Stuttgart: Kohlhammer, 2005

Windyastuti, Dwi. "Politisasi Seksualitas Perempuan", dalam *Kompas*, 8 Mei 2010

III.

MEMBACA JOHN RAWLS DALAM TERANG DIALOG ANTARPERADABAN

Catatan Awal:

Dialog antarperadaban selalu mengandaikan pengakuan akan sebuah masyarakat yang plural. Tentu saja bukan sebuah pluralisme radikal di mana tak ada lagi kesamaan antara budaya yang berbeda. Sebab di samping pengakuan akan kebhinekaan, dialog selalu mengambil persamaan sebagai titik pijak. Pertanyaannya ialah, bagaimanakah persamaan atau *konsensus* itu dapat dibangun?

Sejarah pemikiran umat manusia telah menghadirkan macam-macam jawaban. Jürgen Habermas dan Karl-Otto Apel misalnya menempuh jalur *diskursus* atau *argumentasi* rasional serta logis ketat. Menurut keduanya, jika prosedur rasional, hasilnya pun pasti diterima oleh semua komunitas kultural, agama dan ideologis berbeda. Untuk itu dibutuhkan norma-norma diskursus yang

dalam komunitas komunikatif ideal dan dialog bebas represi Habermasian berlaku sebagai prinsip tertinggi. Dan prinsip-prinsip diskursus tersebut berorientasi pada pemahaman timbal-balik, tanpa merujuk pada otoritas atau pengandaian-pengandaian metafisis.

Konsep rasionalitas diskursif ini merupakan pengembangan lebih lanjut “hukum moral formal” Kantian. Kant lewat “imperatif kategoris” menekankan bahwa hanya maksim moral pada tataran *formal* dapat dirumuskan secara *universal*.

Konsep rasionalitas yang dikembangkan dalam tradisi Kantian ini sering dikritik karena sangat kuat dipengaruhi oleh dan terperangkap dalam model berpikir Barat dengan klaim universal. Lantaran bercorak *hegemonial* dan *imperialistis*, rasionalitas Kantian dianggap tidak mampu serta tidak cocok dijadikan landasan dalam mengembangkan dialog antarperadaban pada tataran global.¹ Kita perlu mencari sebuah paradigma yang bisa menjembatani kebhinnekaan budaya, pandangan hidup dan konsep hidup baik.

Dalam rangka menjembatani kebhinnekaan ini, John Rawls² pada tahun 1971 menerbitkan karya legendaris dan klasik dalam filsafat politik berjudul “Teori Keadilan” (*A*

¹ Bdk. Wolfgang Ivers, *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996, hlm. 137dst.

² John Rawls lahir 1921 di *Baltimore*, negara bagian *Maryland*, Amerika Serikat dan meninggal dunia pada tahun 2002. Ia belajar di Universitas Princeton. Lalu mengajar di Universitas *Cornel* dan Institut Teknologi Massachusetts. Dari tahun 1962 hingga memasuki masa *emeritus* ia mengajar filsafat di Harvard. Karya legendarisnya “*A Theory of Justice – Teori Keadilan*” (1971) merupakan refleksi atas faktum sekaligus tantangan ketidaksamaan sosial yang menggoyahkan tatanan masyarakat demokratis pasca perang dunia kedua. Buku ini juga merupakan jawaban atas perang antarideologi.

Theory of Justice). Rawls mengembangkan teorinya dalam terang tradisi universalisme imperatif kategoris Kant.³ Ia menerjemahkan konsep etika Kantian menjadi sebuah prosedur yang bermanfaat secara politis. Rawls coba membangun struktur dasar sebuah masyarakat yang adil. Di samping Habermas, Rawls dapat dipandang sebagai pencetus konsep demokrasi liberal abad ke-20. Keduanya memperkenalkan paradigma rasional dan universal yang menjadi dasar bagi pengembangan diskursus etos global, dan karena itu dapat diambil sebagai *model paradigmatis* untuk mengembangkan dialog antarperadaban.

1. Antropologi John Rawls

Maraknya regim otoritarian merupakan salah satu persoalan mendasar umat manusia pada paruh pertama abad ke-20. Kenyataan ini mengancam tatanan masyarakat demokratis yang sedang dibangun. Demokrasi dipandang gagal menciptakan kesejahteraan umum serta mengangkat nasib rakyat dari kubangan kemiskinan. Ia dikritik sebagai pelayan setia regim kapitalis dan segelintir elit politik. Sebuah kritikan yang juga pernah dialamatkan kepada John Locke sebagai salah satu pencetus liberalisme politik. Kritikan atas demokrasi menjadi salah satu alasan utama misalnya mengapa *Republik Weimar* mengalami kehancuran dan *nasionalsosialisme* Jerman berkibar di bawah pimpinan Adolf Hitler.

³ Bdk. Julian Nida-Ruemelin, "John Rawls, Eine Theorie der Gerechtigkeit", dalam: Manfred Brocker (Ed.), *Geschichte des politischen Denkens*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007, hlm. 605. Rawls memahami teorinya sebagai warisan paradigma Kantian karena mencerminkan kerinduan kodrati manusia untuk tidak memperlakukan yang lain sebagai *sarana*, tapi *tujuan* dalam dirinya.

Kritikan atas tatanan demokratis di Eropa terus berlanjut hingga tahun 60-an. Kritikan ini muncul di tengah krisis sosial yang melanda masyarakat Eropa lantaran tekanan konsumerisme. Demokrasi dianggap telah memperparah ketimpangan atau ketidaksetaraan sosial. Akibatnya terjadi guncangan stabilitas sosio-politik. Jika pada awal abad ke-20 kritikan atas demokrasi berasal dari kubu antidemokratis totalitarian, kini ia tampil dalam busana kritik ideologi. Sistem demokrasi dianggap gagal dan indikasi kegagalannya tampak dalam hubungan sosial yang antidemokratis berupa ketidaksetaraan atau kesenjangan sosial.

Apakah kritikan pada tahun 60-an ini legitim? Apakah betul bahwa adanya ketidaksetaraan sosial merupakan indikasi bahwa sistem demokrasi gagal menciptakan keadilan? Entahkah keadilan hanya terwujud jika ketidaksetaraan sosial berhasil dihapus? Atau dengan kata lain, apakah keadilan berarti kesetaraan sosial?

Karya John Rawls *A Theory of Justice* coba memberikan jawaban atas pertanyaan ini. Karya ini berawal dari sebuah artikel yang dipublikasikan pada tahun 1958 dan diterbitkan dalam bentuk buku tahun 1971. *A Theory of Justice* menghidupkan kembali diskursus seputar teori keadilan dalam filsafat politik kontemporer yang sebelumnya cukup sepi. Rawls mendapat serangan baik dari kubu liberal sendiri maupun dari kaum komunitarian.⁴ Untuk liberalisme, konsep Rawls dipandang terlalu sosial, sedangkan kaum republikan atau komunitarian menganggapnya terlalu

⁴ Bdk. Arno Anzenbacher, *Christliche Sozialethik*, Paderborn, München: Ferdinand Schoeningh, 1998, hlm. 116-117.

liberal. Perdebatan ini memaksa Rawls untuk merevisi seluruh bangunan teoretisnya dan merumuskannya pada tahun 2001 dalam karya berjudul *Justice as Fairness*. Beberapa tahun sebelumnya Rawls juga telah merevisi teorinya dalam karya *Political Liberalism* (1993).

Menurut Rawls sebuah tindakan dianggap *fair* jika tindakan yang sama itu boleh dilakukan oleh orang lain juga. Dengan kata lain, jika seseorang menuntut hak sejauh dapat memenuhi kewajibannya. Rawls menjelaskan ide dasar konsep *fairness* ini sebagai berikut:

Jika sekelompok orang mengambil bagian dalam sebuah kegiatan bersama yang mendatangkan keuntungan untuk semua berdasarkan norma tertentu, dan karena itu membatasi kebebasan mereka, maka orang-orang yang kebebasannya dibatasi, berhak menuntut ketaatan yang sama dari mereka yang juga diuntungkan dalam kegiatan bersama tersebut.⁵

Dengan demikian *fairness* berpijak pada prinsip ketersalingan atau resiprositas. Prinsip resiprositas kemudian menjadi landasan pengembangan teori keadilan John Rawls.⁶

Resiprositas mensyaratkan *kesetaraan*. Antara tuan dan hamba tak mungkin terdapat hubungan *kesetaraan*.

⁵ John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit* (1971), Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979, hlm. 378.

⁶ Dalam bahasa Indonesia *fair* berarti adil seperti juga *just*. Namun keduanya punya perbedaan mendasar, *fair* lebih berarti keadilan prosedural. Sebuah proses dikatakan adil jika tidak terjadi manipulasi. Sedangkan *just* berarti keadilan substansial. Contoh, dalam sebuah undian yang dibuat dengan sangat *fair*, bisa saja hadiah semuanya jatuh ke tangan orang-orang kaya. Sementara orang-orang miskin tidak mendapat apa-apa. Secara substansial kita dapat mengatakan itu tidak adil (*just*), tapi secara prosedural tidak terjadi ketidakadilan (Bdk. K. Bertens, *Pengantar Etika Bisnis*, Yogyakarta: Kanisius, 2000, hlm. 102).

Sebab tuan memiliki hak yang tidak dipunyai seorang hamba. Sebaliknya hamba memiliki sejumlah kewajiban yang tidak harus ditaati oleh tuannya. Prinsip resiprositas tidak membiarkan ketimpangan di mana seorang warga memiliki hak tanpa kewajiban, sementara yang lain dibebankan kewajiban tanpa hak. Konsep keadilan sebagai *fairness* juga mengandaikan kebebasan manusia. Sebab pengakuan atas prinsip resiprositas harus dibuat atas dasar pertimbangan bebas. “Dalam terang keadilan sebagai *fairness*, sejak awal mula manusia menerima prinsip kebebasan yang sama untuk semua.”⁷ Keadilan sebagai *fairness* menuntut agar semua manusia sebagai makhluk *bebas* dan *egaliter* diperlakukan secara *adil*.

Bukankah pemikiran Rawls terlalu dekat dengan tradisi barat liberal sehingga tak dapat berperan sebagai jembatan yang menghubungkan pelbagai tradisi budaya pada tataran global? Bukankah kebebasan itu sesungguhnya hanya menampilkkan nilai barat dalam tradisi pencerahan?

Secara antropologis Rawls tidak melihat manusia sebagai makhluk altruistis penuh pengorbanan. Ia juga tidak setuju dengan antropologi liberal yang memandang manusia sebagai makhluk egoistis. John Rawls coba mencari titik *equilibrium* antara kedua tradisi etika tersebut. Ia meneruskan tradisi etika politik abad ke-20 yang memandang manusia sebagai makhluk sosial tanpa harus menanggalkan kecenderungan-kecenderungan individual atau egonya. Manusia adalah makhluk yang memiliki intuisi moral yang memampukannya untuk membedakan kejahatan dari kebaikan.

⁷ John Rawls, *op. cit.*, hlm. 49.

Manusia, demikian Rawls, memiliki intuisi akan *fairness* atau *keadilan*. Intuisi tersebut memungkinkan manusia untuk mengetahui bahwa ia hanya dapat hidup baik jika bekerja sama dengan yang lain dan tidak hanya mencari keuntungan dari kerja sama tersebut. Andaikata manusia tidak memiliki kompetensi untuk bersikap *fair*, tentu ia hanya akan melibatkan diri secara sosial sejauh hal itu menguntungkannya. Untuk jangka panjang sikap seperti ini tentu saja akan menggoncangkan stabilitas sosial. Seseorang yang cenderung “memanfaatkan” orang lain, akan kehilangan kepercayaan dan ditinggalkan ketika hal itu diketahui secara publik.

Justice as Fairness bertolak dari pengandaian antropologis bahwa manusia mampu menilai situasinya secara tepat dan bertindak secara rasional. Itu berarti, ia mampu memilih sarana yang tepat demi mencapai tujuan atau target tertentu. Atau dengan kata lain, manusia memiliki rasionalitas instrumental di samping rasionalitas etis. Kedua aspek rasionalitas ini membuka jalan menuju dialog perdamaian dan adil.

Apakah antropologi Rawlsian di atas dapat diuniversalisasi? Apakah dialog antarbudaya harus mensyaratkan sebuah konsensus konseptual tentang siapakah manusia itu seperti yang diandaikan John Rawls? Rawls berbicara tentang struktur dasar sosial pada tataran konstitusional yang memberikan arah dalam kehidupan berpolitik:

Institusi sosial yang terpenting adalah konstitusi dan beberapa jaringan sosial serta ekonomi vital. Contohnya, jaminan undang-undang tentang kebebasan berpikir dan suara hati, sistem pasar

dengan persaingan, milik pribadi atas sarana-sarana produksi dan sistem keluarga yang monogami.⁸

Maka, struktur dasar sosial mencakupi distribusi keuntungan dari kerja sama sosial atau kekayaan.

Apakah tidak cukup kalau struktur dasar tersebut hanya terbatas pada hak-hak serta kewajiban dasar atau hak-hak asasi manusia? Apakah persoalan-persoalan sosial juga perlu dimasukkan?

John Rawls menjelaskan: "Teori tentang keadilan sebagai *fairness* menelaah masyarakat sebagai sebuah tatanan kerja sama demi keuntungan bersama".⁹ Konsekuensinya, distribusi kekayaan komunitas secara adil serta pembagian jabatan dan posisi sosial yang bertautan dengan kekayaan tersebut merupakan persoalan fundamental konsep keadilan.

Rawls dikritik sebagai seorang teoretisi yang mempertahankan *status quo* atau keadaan masyarakat Amerika Serikat kontemporer. Akan tetapi kritikan ini salah sasaran, sebab Rawls sesungguhnya menganggap tatanan sosial Amerika Serikat belum ideal. Rawls menuntut agar pemerintah AS lebih banyak membangun infrastruktur dan sistem sosial. Jadi Rawls menghendaki negara Amerika dengan sistem politik yang lebih sosial. Anjuran ini membuat Rawls menjadi sasaran kritik dari kaum *libertarian* seperti *Robert Nozick*¹⁰ (1938-2002) yang

⁸ *Ibid.*, hlm. 23.

⁹ *Ibid.*, hlm. 105.

¹⁰ Titik tolak argumentasi *Robert Nozick* tentang keadilan adalah kebebasan. Penegakan keadilan tidak pernah boleh melecehkan kebebasan. Membantu orang miskin dan mengentas kemiskinan, menurutnya, tidak pernah boleh ditempuh dengan memaksa orang kaya atau mengubah struktur sosial. Kita wajib membantu orang yang berkekurangan, tapi kewajiban itu berada pada

menegasi adanya keadilan *sosial*. Menurut Rawls, dalam hubungan dengan keadilan *distributif* negara harus memperhatikan mereka yang paling dirugikan.

2. Sistem Kebebasan untuk Semua dalam Ketidaksamaan Sosial

Dapatkah kita membangun sebuah konsensus tentang struktur dasar sebuah masyarakat? Bagaimana hal itu dijalankan jika para warga sesungguhnya sangat terikat pada intese-intese pribadinya masing-masing? Bagaimana harus merumuskan struktur dasar sebuah masyarakat terlepas dari kepentingan-kepentingan egoistis tersebut?

Setiap manusia, demikian Rawls, memiliki akal budi dan pemahaman kodrati tentang keadilan. Dengan kemampuan itu manusia dapat membayangkan sebuah situasi di mana mereka menyepakati sebuah struktur dasar yang *fair* tanpa hanya mengejar kepentingan pribadi. Tentu saja situasi ini tak dapat dibangun secara riil. Yang dapat dibuat adalah merancangny secara abstrak serta menarik beberapa kesimpulan tentang model sebuah struktur fundamental yang *fair*. Dengan merujuk pada konsep kontrak sosial tradisi *pencerahan*, Rawls menyebut situasi awal ini “posisi

tataran etika individual dan bukan kewajiban juridis. Seseorang mempunyai hak milik atas sesuatu jika kepemilikan tersebut didasarkan atas kebebasan. Nozick mengembangkan tiga macam prinsip yang menjadi landasan kepemilikan: (1) prinsip “*original acquisition*”, artinya memiliki sesuatu untuk pertama kali dengan cara memproduksinya misalnya; (2) prinsip “*transfer*”, hak saya atas sesuatu didasarkan atas pemberian orang atau hadiah; (3) prinsip “*rectification of injustice*”, hak kepemilikan atas suatu barang karena barang tersebut diperoleh kembali dari orang yang mencuri atau merampoknya. Teori keadilan Nozick dikenal juga dengan teori landasan hak. Ia mengembangkan sebuah teori keadilan yang historis dan menolak ahistorisitas teori keadilan tradisional karena tidak memperhatikan bagaimana distribusi terjadi (Bdk. K. Bertens, *op. cit.*, hlm. 105).

asali" (*Urzustand – original position*). Posisi asali bukan sebuah "kondisi alamiah" (*Naturzustand*) yang riil, melainkan bersifat hipotetis. Ia dapat disejajarkan dengan "komunitas bahasa ideal" dari Karl-Otto Apel. Kondisi purba merupakan syarat yang memungkinkan semua warga menerima prinsip-prinsip keadilan atau kontrak sosial karena mereka melihat bahwa dengan itu mereka semua diuntungkan.

Apa saja syarat-syarat itu sehingga manusia dapat mengambil jarak dari intese pribadinya? Kondisi purba menempatkan manusia dalam sebuah situasi hipotetis. Dalam situasi seperti ini mereka tidak mengetahui model masyarakat macam apa yang akan mereka tempati serta posisi atau jabatan sosial apa yang akan mereka peroleh. Apakah tergolong kelas sosial tinggi atau rendah, menjadi tukang kebun atau profesor pada sebuah universitas elit di Amerika Serikat. Rawls menyebut syarat atau situasi ini sebagai "cadar ketidaktahuan" (*vail of ignorance – Schleier des Nichtwissens*).

Rawls menambahkan bahwa manusia dalam "*original position*" sekurang-kurangnya mengetahui secara umum tentang hubungan sosial dan ekonomi. Sebab pengetahuan ini merupakan *conditio sine qua non* agar mereka bisa berdiskusi lebih lanjut. Selain itu mereka memiliki akal budi kodrati dan pemahaman akan keadilan: "Lantaran semua berada pada posisi yang sama dan tak seorang pun dapat berpikir tentang prinsip-prinsip dasar yang dapat menguntungkannya, maka prinsip-prinsip keadilan merupakan hasil sebuah kesepakatan atau perbincangan yang *fair*."¹¹

¹¹ John Rawls, *op. cit.*, hlm. 29.

Di bawah “cadar ketidaktahuan” ini manusia dalam “posisi asali” mendiskusikan prinsip-prinsip *fairness* untuk sebuah tatanan politis yang adil. Pertanyaan yang harus dijawab di sini ialah, kira-kira prinsip-prinsip mana yang harus dipilih secara rasional di bawah “cadar ketaktahuan” guna menciptakan sebuah masyarakat yang stabil.

Berdasarkan syarat-syarat tadi, menurut Rawls, manusia pada “*original position*” memutuskan untuk mengikuti dua macam prinsip. Prinsip *pertama* dinamakan prinsip *kesetaraan*, bunyinya: “Setiap orang memiliki hak yang sama atas keseluruhan sistem kebebasan asasi yang sama dan diakses oleh semua orang.”¹² Prinsip ini bertolak dari pengandaian bahwa dalam posisi purba tak seorang pun mengetahui pandangan politis, filosofis dan religius masing-masing di masa depan. Yang tergolong kebebasan asasi di sini adalah kebebasan politis seperti kebebasan memilih secara pasif dan aktif serta kebebasan berbicara dan berserikat. Juga kebebasan suara hati, kebebasan berpikir, perlindungan dari penahanan sewenang-wenang dan lain-lain.

Manusia belum merasa puas dengan sistem kebebasan asasi yang sama. Setiap orang tahu bahwa untuk hidup, manusia membutuhkan barang material. Tanpa itu sistem kebebasan asasi tak akan bermanfaat sama sekali. Apalah gunanya kebebasan berpikir dan berbicara jika orang tak pernah belajar mengungkapkan pikiran secara mandiri? Sebagai jawaban atas persoalan sosial tentang ketidaksamaan, manusia dalam *original position* sepakat

¹² *Ibid.*, hlm. 336.

dengan prinsip *kedua* yang dikenal dengan prinsip perbedaan (*difference principle*): “Ketidaksamaan sosial dan ekonomis diterima sejauh kondisi itu mendatangkan keuntungan lebih besar bagi kelompok sosial yang mengalami nasib paling buruk.”¹³

Prinsip kedua di atas mungkin agak mengherankan. Akan tetapi persamaan sosial semata akan melemahkan prestasi ekonomis. Sementara itu penekanan berlebihan pada profit ekonomis akan membahayakan kebebasan politis. Solusi yang ditawarkan Rawls, yang paling miskin dalam masyarakat harus mendapat keuntungan dari ketidaksamaan sosial lewat program sosial dan kebebasan tak pernah boleh diabaikan. Misalnya, negara memberikan kursus kepada masyarakat miskin, tunjangan kepada para janda, fasilitas khusus untuk orang-orang cacat dan tidak memberikan perlakuan khusus kepada orang kaya. Hal ini dipandang adil karena dirumuskan dalam posisi asali di mana orang belum tahu ia akan masuk dalam kelompok yang mana.¹⁴ Prinsip perbedaan juga hanya bisa dibenarkan sejauh ia melekat pada jabatan atau posisi yang dapat diakses oleh semua orang. Setiap orang punya peluang yang sama untuk mendapatkan posisi atau jabatan tersebut.

Kebebasan yang sama untuk semua harus mendapat prioritas ketika berhadapan dengan prinsip distribusi barang-barang yang *fair*. Buku “Teori Keadilan” memberikan pendasaran atas sebuah etika politik yang tidak berorientasi pada profit (*utilitarisme*), tapi pada prinsip-prinsip moral.

¹³ *Ibid.*, hlm., 336.

¹⁴ Bdk. K. Bertens, *Pengantar Etika Bisnis*, Yogyakarta: Kanisius, 2000, hlm. 104.

Dengan “Teori Keadilan” John Rawls mengembangkan liberalisme dengan basis filosofis. Atas dasar faktum ketaksamaan sosial, ia mau menunjukkan syarat-syarat rasional yang mungkin demi terbentuknya kerja sama sosial yang stabil dan adil. Rawls memberikan pendasaran atas konsepnya ini dengan merujuk pada pelbagai model teori filsafat, sosiologi, ekonomi dan psikologi. Sementara kalangan berpandangan, Rawls telah menulis karya filsafat politik terpenting abad ke-20.

3. Liberalisme Filosofis versus Liberalisme Politik

Sebagai model untuk dialog antarbudaya, karya “Teori Keadilan” John Rawls dipandang gagal. Keberpihakannya pada konsep negara liberal dan pandangan dunia teknis-ilmiah membuatnya terjebak dalam konsep berpikir barat modern. Ia bukan sebuah paradigma netral untuk menjembatani pelbagai macam kebudayaan pada tataran global.

Menjawab pelbagai kritikan di atas dan perubahan zaman, John Rawls merevisi karyanya secara radikal dan mengembangkan konsep liberalisme politik seperti diuraikan dalam karya programatisnya berjudul *Political Liberalism* (1993). Menurut John Rawls, konsep liberalisme politik merupakan jawaban atas persoalan dialog antarbudaya tanpa merujuk pada konsep rasionalitas barat modern.

Apa perbedaan antara liberalisme politik dan konsep liberalisme yang dikembangkan Rawls dalam *A Theory of Justice*? Dalam *A Theory of Justice* Rawls berbicara tentang konsep liberalisme filosofis. Liberalisme filosofis adalah suatu konsep budaya, konsep hidup baik yang dianggap

rasional atau apa yang disebut doktrin komprehensif seperti pernah dikembangkan oleh David Hume dan Immanuel Kant dalam tradisi *pencerahan*. Sebuah doktrin komprehensif tak pernah bersifat universal karena hanya berlaku untuk komunitas primordial tertentu.

Konsep hidup baik atau doktrin komprehensif rasional terjebak dalam perangkap liberalisme Barat dan dipaksakan untuk diterapkan secara global. Karena itu ia bersifat imperialistis dan hegemonial dalam busana universalisme. Liberalisme politik merupakan revisi atas hegemoni liberalisme filosofis dalam *A Theory of Justice*, seperti dijelaskan Rawls:

Saya perlu ingatkan, liberalisme bertolak dari pemikiran bahwa dalam sebuah negara konstitusional demokratis modern niscaya terdapat konflik dan perbenturan antarperadaban dan konsep hidup baik yang tak terjematani. Itulah ciri dasariah kebudayaan-kebudayaan modern sejak gerakan reformasi di Eropa.¹⁵

Sebagai reaksi atas faktum pluralisme ini, John Rawls tidak lagi mengembangkan sebuah liberalisme filosofis dalam wujud konstruksi tentang *konsep hidup* baik atau konsep kultural, tapi sebuah *political liberalism*. Apa artinya? Artinya, suatu konsep yang berada di antara pelbagai pandangan hidup dalam sebuah masyarakat plural. Ia coba menjembatani kesenjangan antara pandangan hidup tersebut dan dengan itu mencegah kemungkinan terjadinya konflik. Perspektif yang dikembangkan Rawls

¹⁵ John Rawls, *Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978-1989*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994, hlm. 284.

di sini ada kemiripan dengan proyek etos global yang dicetuskan oleh Hans Küng.¹⁶

Kita harus mengajukan pertanyaan kepada John Rawls. Bukankah kita perlu dan bahkan niscaya berpijak pada prinsip-prinsip bersama ketika membangun dialog antarbudaya? Dan apa yang disebut prinsip bersama itu selalu tampil dalam bentuk konsep hidup baik. Apakah negara tidak mengintervensi terlalu jauh ke ruang privat warga ketika ia dalam kaca mata Rawls ikut merancang “prinsip” tersebut?

Rawls mengembangkan konsep liberalisme politik dalam latar belakang sejarah Eropa atau lebih tepat sejarah Amerika Serikat. Amerika Serikat adalah negara yang terdiri dari beraneka ragam budaya dan agama sejak berdirinya 200-an tahun silam. Negara ini hanya bisa bertahan karena dibangun atas dasar prinsip *toleransi* dan bukan pandangan hidup atau konsep hidup baik yang sama. Menurut Rawls, masyarakat demokratis modern hanya mungkin bersifat stabil jika dibangun atas dasar prinsip toleransi.

Sebuah konsep keadilan politis yang praktikabel harus memperhatikan aspek kebhinekaan ideologi dan pluralitas konsep hidup baik yang saling bersaing serta tak terjembatani, sebagaimana dipraktikkan oleh warga masyarakat demokratis tersebut.¹⁷

Rawls membuat distingsi jelas antara pluralisme sebagai sebuah faktum dan pluralisme yang rasional. Doktrin-doktrin komprehensif yang menyangkal adanya

16 *Bdk.* Hans Küng, *Projekt Weltethos* (1992), München, Zürich: Piper Verlag, 1999
17 *Ibid.*, hlm. 257.

kerja sama secara politis dan sosial serta berusaha memaksakan ideologinya kepada semua orang seperti fundamentalisme agama, fasisme dan marxisme revolusioner, Rawls namakan pandangan hidup irasional. Negara, demikian Rawls, harus membasmi habis pandangan-pandangan hidup seperti ini. Di sisi lain konsep hidup baik yang *rasional* selalu menunjukkan kemauan dan itikad baik untuk *kerja sama*. Ia tidak hanya mengakui faktum pluralisme, tapi juga memandang toleransi sebagai bagian substansial dari konsep hidup baiknya. Setiap pandangan hidup rasional berpijak pada keyakinan bahwa setiap masyarakat plural membutuhkan suatu konsep keadilan. Dan konsep keadilan itu tidak didasarkan pada satu ideologi saja. Harus ada semacam *ekumene* atau persekutuan masyarakat demokratis. "Faktum pluralisme yang rasional bukan sebuah bencana untuk hidup manusia seperti yang kita temukan pada pluralisme sebagai kenyataan yang tidak saja irasional, tapi juga gila dan agresif."¹⁸

Pandangan hidup rasional menjadikan kerja sama dengan pandangan hidup lain sebagai bagian dari etika hidupnya. Ia tidak akan menindas kelompok dengan pandangan hidup lain jika kebetulan sedang memegang tampuk kekuasaan politis. Liberalisme politik justru ingin mengembangkan model kerja sama seperti ini tanpa harus menawarkan sebuah konsep filosofis tentang hidup baik. Liberalisme politik juga bukan sebuah pandangan hidup atau ideologi.

¹⁸ John Rawls, *Politischer Liberalismus* (1993), Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998, hlm. 232.

Tugas liberalisme politik ialah mengembangkan sebuah konsep keadilan politis untuk sebuah tatanan demokrasi konstitusional yang sejalan dengan pluralitas pandangan hidup rasional – pluralitas macam ini merupakan ciri khas budaya sebuah tatanan demokratis liberal. Tujuan liberalisme politik bukan menggantikan pandangan hidup-pandangan hidup yang sudah ada atau memberikan pendasarannya umum dan benar atas semua konsep hidup baik tersebut.¹⁹

Liberalisme politik membuat distingsi jelas antara konsep *hidup baik* dan konsep *keadilan*. Atau dalam rumusan Kantian, distingsi antara *moralitas* dan *legalitas*. Konsep hidup baik mengungkapkan nilai dan pandangan hidup moral pribadi, sementara konsep keadilan bertujuan mengatur hubungan eksternal manusia dengan manusia lain atau hubungan legal pada tataran institusi negara. Namun perlu dicatat, kompetensi moral turut berperan mendorong individu atau warga untuk menerima konsep keadilan lintas batas tersebut. Akan tetapi agar konsep keadilan tersebut dapat diterima oleh semua yang berpikir rasional, ia tidak boleh merujuk hanya pada satu ideologi atau konsep hidup baik. Konsep keadilan John Rawls tidak menghendaki dominasi agama atau kebudayaan tertentu dalam kehidupan politik.

Liberalisme politik coba mengambil jarak dari bidang pendasarannya filosofis, moral dan religius. Ia membatasi diri pada ranah politis murni. Namun bagaimana sebuah konsensus politis yang adil dan norma hukum yang stabil dapat dibangun jika tidak berpijak pada alasan-alasan

¹⁹ *Ibid.*, hlm. 15.

ideologis? Atau dalam konteks Indonesia, kita dapat mengajukan pertanyaan: Apakah mungkin membangun bangsa Indonesia sebagai sebuah tatanan hukum tanpa sebuah kesatuan ideologis seperti Pancasila misalnya? John Rawls menjawab:

Sejauh mungkin kita menghindari sikap bercermin pada kerangka acuan religius, moral dan filosofis yang kontroversial dalam mengikat atau memberi landasan pada konsensus politis. Itu bukan berarti, aspek ideologis dianggap tidak penting atau kita boleh acuh tak acuh terhadap persoalan ideologis. Justru sebaliknya, karena pertanyaan seputar pandangan hidup terlalu penting untuk dicarikan solusinya secara politis.²⁰

Konsep liberalisme politik menganjurkan netralitas negara terhadap persoalan ideologis atau konsep hidup baik. Entah seorang saleh, punya kepedulian sosial tinggi atau memiliki nasionalisme dan patriotisme, itu bukan tema politik. Liberalisme politik membiarkan warga sendiri berenang di pusaran arus persoalan ideologis.

4. *Overlapping Consensus* dan Pluralisme yang Rasional

Konsep liberalisme politik John Rawls menjadikan persoalan ideologi, hidup baik dan agama sebagai persoalan privat warga atau internal sebuah kolektif, dan bukan persoalan politik. Para filsuf dari kubu konservatisme seperti Leo Strauss misalnya berpendapat, ada konsep hidup baik transhistoris yang selalu berlaku dalam sejarah umat manusia dari masa Abraham, Sokrates,

²⁰ *Ibid.*, hlm. 264.

Yesus Kristus hingga kini. Apakah tidak membahayakan stabilitas sosial jika liberalisme politik menghancurkan begitu saja warisan sosial yang sudah ditradisikan turun-temurun itu? Bukankah membiarkan ideologi privat membentuk masyarakat tertutup akan mempersulit membangun sebuah tatanan hidup bersama? Kita tahu, fundamentalisme dan terorisme bertumbuh subur dalam sebuah masyarakat tertutup.

John Rawls menolak semua kecemasan di atas. Alasannya, dalam sebuah masyarakat semua pandangan atau konsep tentang hidup baik harus menyesuaikan diri dengan ide bersama tentang keadilan. "Konsep keadilan tak bergantung pada dan mendapat prioritas di hadapan pandangan tentang hidup baik dalam arti bahwa prinsip-prinsipnya membatasi ruang gerak pandangan hidup baik yang legitim."²¹ Pandangan hidup atau doktrin komprehensif harus selalu sejalan dengan konsep keadilan. Karena itu politik boleh mengintervensi ruang privat ideologis dan konsep hidup baik warga negara jika ideologi tersebut menampilkan wajah agresif dan intoleran, kendatipun dengan alasan suci sekalipun.

Konsep keadilan sebagai *fairness* memperhatikan sejauh mungkin tuntutan-tuntutan mereka yang atas nama ketaatan pada norma agamanya ingin mengambil jarak dari cara hidup modern, dengan persyaratan bahwa mereka mengakui dan menerima kaidah-kaidah konsep keadilan politis.²²

²¹ John Rawls, *Die Idee des politischen Liberalismus*, *op.cit.*, hlm. 290.

²² John Rawls, *Politischer Liberalismus*, *op. cit.*, hlm. 298.

Konsep keadilan John Rawls menyiapkan kerangka bagi pluralisme yang rasional. Ia memperhatikan secara saksama, ideologi-ideologi mana saja yang siap bekerja sama dan menampilkan wajah rasional.

Pertanyaan berikut yang perlu dijawab ialah, entah seorang warga negara sungguh-sungguh dapat taat pada pandangan hidupnya dan sekaligus tunduk di bawah aturan politis yang adil? Apakah ini model solusi terbaik dalam menata hidup bersama dalam masyarakat plural?

Untuk menjawab pertanyaan ini “liberalisme politik” mengembangkan sebuah konsep yang tidak masuk sampai pada pandangan hidup baik atau aspek ideologis, melainkan bertahan pada tataran politis konsep keadilan. Doktrin komprehensif rasional tidak boleh hanya puas diri dengan sikap mentoleransi keberadaan pandangan lain. Lebih dari itu, ia sendiri harus menghendaki sebuah “*overlapping consensus*” – “konsensus lintas batas”. *Overlapping consensus* merupakan term kunci dalam karya-karya Rawls yang terakhir.

Doktrin-doktrin komprehensif rasional tidak dipaksakan dari luar, tapi memiliki keyakinan dari dalam dirinya untuk memahami “*overlapping consensus*” sebagai sesuatu yang urgen, adil dan baik. Baik pandangan-pandangan hidup rasional maupun liberalisme politik melihat “*overlapping consensus*” bukan sebagai solusi darurat, tapi sebagai peluang moral untuk menata masyarakat plural yang stabil.

Ketika kita menempatkan konsep keadilan politis sekian, sehingga *overlapping consensus* tentangnya menjadi mungkin, maka kita tidak menyamakan

konsep keadilan itu dengan irasionalitas, tapi dengan faktum pluralisme rasional yang juga merupakan buah dari penerapan rasionalitas manusia secara bebas dalam suasana kebebasan.²³

Menurut Rawls, doktrin-doktrin rasional sudah pasti akan mencapai konsensus lintas batas tentang prinsip-prinsip adil dari sebuah masyarakat. Sementara itu ideologi-ideologi yang tidak menunjukkan itikad kooperatif akan disingkirkan sebagai yang irasional.

Bagaimana konsensus lintas batas atau *overlapping consensus* itu mungkin? *Overlapping consensus* bukan sebuah universalisme minimalis atau semacam kompromi politis. John Rawls menjelaskannya demikian:

Dan untuk menemukan konsep politis tersebut, kita tidak mencari dan membandingkan doktrin komprehensif yang dikenal atau merumuskan semacam doktrin umum minimalis, kita juga tidak mencoba merancang konsep politis sebagai sebuah kompromi untuk doktrin-doktrin yang ada dalam masyarakat. Lebih dari itu semua, kita coba menggodok konsep politis otonom dengan ideal politis (moral) yang mandiri yang diungkapkan lewat prinsip resiprositas (ketersalingan).²⁴

Dari perspektifnya sendiri, setiap ideologi rasional harus sampai pada sebuah pemahaman untuk menerima konsensus lintas batas dan menanggalkan busana konsep hidup baiknya dalam diskursus publik. Dengan demikian konsep hidup baik yang khas untuk sebuah komunitas

²³ *Ibid.*, hlm. 232.

²⁴ *Ibid.*, hlm. 45.

tidak diganggu gugat dan tetap menjadi identitas kelompok bersangkutan. Ada semacam dialektika antara yang khas dan yang universal.

John Rawls tidak menginginkan kompromi politik atau hanya merancang semacam *modus vivendi*. Dalam edisi revisi (2001) atas *A Theory of Justice*, Rawls secara programatis menyusun sebuah filsafat politik sebagai etika politik dan bukan teknik kekuasaan.²⁵ Di sini tampak perbedaan mencolok antara konsep keadilan politik John Rawls dengan konsep etos global Hans Küng yang coba mencari kesamaan nilai-nilai dalam agama-agama dan pandangan hidup sebagai basis sebuah kehidupan bersama.

Namun terdapat pula beberapa aspek paralel antara pendekatan Rawls dan Hans Küng. Prinsip-prinsip keadilan yang terbentuk dalam *overlapping consensus* hidup dari pandangan-pandangan tradisional tentang keadilan. Konsensus lintas batas tidak begitu saja berpijak di atas kumpulan norma umum, melainkan di atas norma-norma yang memungkinkan sebuah kerja sama. Norma-norma tersebut bisa, tapi tidak harus berasal dari konsep-konsep tentang hidup baik. Substansi norma yang merupakan konsensus lintas batas terungkap dalam keterbukaan untuk kooperasi. Secara filosofis konsep konsensus lintas batas merupakan sumbangan besar bagi proyek etos global Hans Küng, terutama ketika kesamaan eksplisit norma-norma sulit terdeteksi.

²⁵ Bdk. John Rawls, *Gerechtigkeit als Fairness. Ein Neuentwurf* (2001), Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003, hlm. 301.

Apakah *overlapping consensus* bukan merupakan sebuah pendangkalan di mana orang-orang hanya berkomunikasi pada tataran institusional yang bercirikan rasionalitas instrumental? Bukankah sebuah kehidupan bersama atas dasar sistem semata dan tidak menukik sampai pada tataran moral cenderung bersifat manipulatif?

Menurut Rawls, konsensus lintas batas mengandaikan kriteria penggunaan rasionalitas publik. Dan setiap orang memiliki akses untuk mengambil bagian dalam rasionalitas publik itu. Itu berarti, setiap warga harus menunjukkan itikad baik untuk bekerja sama dan menanggalkan kepentingan egonya. "Penggunaan rasionalitas publik merupakan kekhasan bangsa-bangsa demokratis; itulah praktik rasionalitas warga dalam kesetaraan – mereka yang memiliki status yang sama sebagai warga negara."²⁶

Itu berarti, bangsa yang didominasi oleh satu pandangan hidup saja, cenderung mematikan rasionalitas warganya di ruang publik. Alasannya, bangsa-bangsa tersebut mengucilkan dan menekan pandangan-pandangan hidup lainnya. Dalam situasi seperti ini sebuah kehidupan bersama sulit dibayangkan.

Rasionalitas publik bukan rasionalitas sekular. Rasionalitas sekular tidak ada hubungan dengan rasionalitas publik sebab rasionalitas sekular dibangun atas dasar ideologi sekular dan karena itu tetap bersifat *parokial*. Rasionalitas publik lebih bersifat formal, universal dan karena itu dapat memberikan sumbangan bagi sebuah diskursus etika global.

²⁶ John Rawls, *Politischer Liberalismus*, *op.cit.*, hlm. 312.

Praktik rasionalitas publik mewajibkan warga untuk hidup dan bertindak sesuai dengan prinsip-prinsip rasional. Namun bagaimana saya bisa tahu kalau tindakan saya sesuai dengan tuntutan rasionalitas publik? Rawls menjawab:

Sebagai percobaan entah kita mengikuti kaidah rasionalitas publik atau tidak, dalam setiap persoalan kita boleh mengajukan pertanyaan, bagaimana argumentasi kita diterima dalam sebuah proses pengujian sebuah produk undang-undang. Rasional, mengerikan atau?²⁷

Kendati konsensus lintas batas dirancang untuk sebuah masyarakat plural, ia masih mengandung cukup banyak elemen demokrasi liberal. Untuk masyarakat Eropa liberal konsep yang ditawarkan John Rawls merupakan suatu model yang baik untuk menata hidup bersama. Basis kehidupan bersama tidak dapat didasarkan pada tatanan hukum semata, sebab hukum tanpa partisipasi warga daya pengaruhnya akan lemah. Rawls juga menawarkan sebuah etika politik tanpa harus masuk sampai ke konsep hidup baik setiap pandangan hidup partikular. Namun, apakah model yang ditawarkan John Rawls ini dapat dipraktikkan pada tataran global juga?

5. The Law of People

Pada tahun 1999 John Rawls coba menerapkan konsep *overlapping consensus* pada tataran politik global seperti diuraikannya dalam buku *The law of people*. Pertanyaan dasar yang dibahas dalam buku ini ialah bagaimana

²⁷ *Ibid.*, hlm. 362.

membangun politik luar negeri negara-negara liberal secara adil dan diterima umum. Titik tolaknya adalah liberalisme politik dan bukan liberalisme filosofis, sekular atau religius. Di sini Rawls menerapkan konsep liberal tentang keadilan sebagai *fairness* pada tatanan global.

Rawls merancang prinsip-prinsip politik luar negeri yang perlu diperhatikan oleh setiap negara yang adil dan terutama liberal. Tentu saja Rawls tidak menginginkan agar seluruh konsepnya diterapkan dalam hubungan internasional. Karena prinsip-prinsip untuk struktur dasar sebuah masyarakat liberal yang adil tak dapat diterapkan begitu saja secara global dan pada semua bidang kehidupan. Dengan demikian tuntutan universalitas model tersebut dibatasi.

Kriteria resiprositas menuntut dari satuan-satuan masyarakat lainnya hal-hal yang mereka terima dan akui secara rasional tanpa menempatkan mereka pada posisi yang lebih rendah. Yang menentukan ialah bahwa hukum bangsa-bangsa tidak menuntut dari masyarakat berbudaya (yang terhormat) untuk melepaskan atau mengubah institusi agamanya dan menerima institusi liberal.²⁸

John Rawls mensejajarkan “pandangan hidup rasional” dengan “masyarakat berbudaya” (*achtbare Gesellschaften*). Hubungan antara keduanya didasarkan atas prinsip resiprositas. Itu berarti keduanya mengakui hukum bangsa-bangsa yang dibangun atas dasar resiprositas dan diterima oleh kelompok masyarakat

²⁸ John Rawls, *Das Recht der Völker* (1999), Berlin, New York: von Gruyter, 2002, hlm. 153.

yang mengakui prinsip-prinsip liberalisme politik pada tataran internasional. Resiprositas berlaku, baik pada tataran hubungan antarwarga, antara masyarakat, negara dan budaya. Hanya atas dasar prinsip inilah kita dapat memikirkan universalitas prinsip-prinsip hukum: jika kelompok-kelompok masyarakat menjalin hubungan yang *fair* dan dalam kesetaraan. Itu berarti, kita hanya dapat menuntut dari yang lain sesuatu yang kita sendiri dapat lakukan. Prinsip-prinsip hukum antarbangsa hanya boleh dianjurkan jika prinsip-prinsip tersebut dapat diterima secara rasional oleh bangsa-bangsa lainnya. Untuk Rawls kesetaraan memainkan peran fundamental dalam hukum para bangsa.

Kendatipun dikembangkan dalam horizon liberalisme politik, hukum para bangsa, demikian Rawls, secara kultural tidak boleh dijangkarkan dalam horizon ideologis pemikiran Barat. Sebab konsep tersebut juga harus diterima oleh budaya dan pandangan hidup lain:

Alasan mengapa kita juga harus mempertimbangkan sudut pandang bangsa-bangsa hierarkis yang berbudaya ialah bukan untuk mendikte mereka dengan prinsip-prinsip keadilan, tapi ingin mendapat kepastian apakah prinsip-prinsip liberal dalam politik luar negeri juga dianggap rasional dari sudut pandangan nonliberal dan berbudaya.²⁹

Maka, Rawls tidak hanya menuntut sikap toleran terhadap bangsa-bangsa dengan latar belakang budaya lain. Lebih dari itu, bangsa-bangsa tersebut harus diakui

²⁹ *Ibid.*, hlm. 66.

sebagai anggota berbudaya atau terhormat komunitas bangsa-bangsa. Status ini memberikan bangsa-bangsa tersebut hak dan kewajiban. Terutama kewajiban akan sivilitas atau kewargaan yang terungkap dalam diskursus publik dengan bangsa-bangsa lain dengan tujuan untuk memberikan pendasaran rasional atas tindakannya di hadapan bangsa-bangsa lain. “Yang terpenting adalah menjaga sikap saling menghormati dalam pergaulan antarbangsa.”³⁰

Bangsa-bangsa berbudaya atau terhormat, demikian Rawls, tidak akan pernah melakukan agresi militer. Mereka menghormati kedaulatan, integritas dan tatanan hukum sipil bangsa lain. Mereka juga mengakui “konstruksi posisi asali” sebagai sesuatu yang *fair* demi mencapai solusi kehidupan bersama yang rasional dan dapat diterima oleh semua. Bangsa-bangsa berbudaya menerima otoritas paham hak-hak asasi manusia yang membatasi kedaultannya ke dalam dan ke luar. Menurut Rawls, sejak pengakuan paham hak-hak asasi manusia pasca Perang Dunia II, landasan legitimasi perang mengalami perubahan:

Pertama, perang tidak lagi diterima sebagai sarana legitim politik pemerintahan dan hanya boleh diterapkan dengan tujuan membela diri atau ketika melakukan intervensi humaniter jika terjadi pelanggaran luar biasa atas HAM seperti pembantaian massal. Kedua, otonomi internal sebuah regim kini dibatasi.³¹

³⁰ *Ibid.*, hlm. 75.

³¹ *Ibid.*, hlm. 97.

Sebagian kalangan mengajukan kritik bahwa konsep Rawls ini terlalu utopis dan tidak dapat direalisasikan dalam politik sehari-hari. Rawls sendiri mengakui aspek utopis konsep perdamaian demokratis liberal. Namun utopi tersebut dibangun atas harapan sebagaimana etika pada umumnya. Sebaliknya, andaikata kita berpandangan bahwa manusia hanyalah serigala untuk manusia lain, kita pun patut bertanya, apa ada maknanya menjalankan model hidup seperti itu? Namun aspek utopis konsensus lintas batas John Rawls berada pada tataran liberalisme politik, dan tetap mengambil jarak dari pendasaran filosofis, ideologis dan kultural. Karena itu konsep *overlapping consensus* pada tataran global tidak bermaksud merealisasikan harapan akan perdamaian abadi Kantian (*Zum ewigen Frieden*) atas dasar kebenaran murni dan absolut: “Ambisi untuk mewujudkan kebenaran absolut secara politis tak dapat diberi pendasaran dari perspektif rasionalitas publik yang menjadi substansi dari kewarganegaraan demokratis.”³²

Rawls memperjuangkan sebuah demokrasi deliberatif. Suatu demokrasi yang dibangun atas diskursus warga. Warga diberi kebebasan untuk mendiskusikan persoalan-persoalan politis secara publik dan atas dasar-dasar rasional. Deliberasi John Rawls ini merupakan salah satu model yang dapat diterapkan dalam pergaulan atau dialog lintas budaya ketika kita tidak memiliki fundamen ideologis bersama yang pasti seperti misalnya *rasionalitas praktis Kantian* atau *rasionalitas komunikatif Habermasian*.

³² *Ibid.*, hlm. 167.

Namun faktum menuntut dari kita untuk hidup bersama dan harus mencari solusi atas persoalan bersama secara diskursif jika tidak terjerembab ke dalam konflik berdarah. Di sini "*overlapping consensus*" yang hanya membatasi diri pada aturan-aturan formal-prosedural menawarkan sebuah model ideal untuk dialog lintas budaya. Ia dapat menjembatani kesenjangan antara *parokialisme rasionalitas barat universal* (Kant, Habermas, Apel) dan *etika tanggung jawab* di satu sisi serta di lain sisi, nilai-nilai *agama* dan *budaya* dari belahan dunia lain. Konsensus lintas batas yang ditawarkan Rawls memungkinkan rasionalitas untuk keluar dari arogansi dan kungkungan parokial budaya Barat dan dapat berperan sebagai jembatan dalam dialog antarbudaya di tengah konflik antarperadaban.

Catatan Penutup

Pertanyaan awal yang coba dibahas dalam tulisan ini ialah bagaimana dialog dan hidup bersama itu mungkin di tengah maraknya pluralitas budaya, ideologi serta konsep tentang hidup baik. Seluruh karya dan pemikiran filosofis John Rawls coba dibaca dan diinterpretasi dari perspektif persoalan ini. Konsep rasionalitas formal Kantian dipandang gagal menjembatani pusparagam budaya pada tataran global karena terjebak dalam paradigma berpikir erosentris yang parokial sekaligus hegemonial.

Konsensus lintas batas (*overlapping consensus*) yang ditawarkan Rawls merupakan sebuah solusi kreatif dalam membangun dialog rasional dalam sebuah masyarakat pascatradisional yang plural. Konsep ini tidak membutuhkan titik pijak filosofis yang oleh Rawls

dikategorikan sebagai doktrin komprehensif. Konsensus lintas batas dibangun atas basis *liberalisme politik* yang tetap menjaga originalitas prinsip-prinsip etis setiap pandangan hidup atau ideologi.

Paradigma berpikir ini kian diperkokoh lagi ketika John Rawls mengintegrasikan konsep *overlapping consensus* pada tataran hukum para bangsa. Pada tingkat ini negara-negara liberal mewajibkan dirinya untuk bertindak sekian sehingga keputusan dan tindakan politisnya dapat diterima oleh negara-negara nonliberal. Namun konsep “konsensus lintas batas” pada tataran hukum para bangsa tetap dicurigai sebagai sesuatu yang parokial karena masih dirancang di atas basis etika budaya barat. Kecurigaan ini memperlemah daya persuasif konsep “konsensus lintas batas” dalam perjumpaan dan dialog dengan ideologi serta kebudayaan lain. Dengan demikian, hemat saya, pertanyaan yang masih tersisa dan belum tuntas untuk Rawls ialah, bagaimana membangun konsensus lintas batas dan universal dengan satuan-satuan budaya serta sosial lain tanpa harus menenggelamkan dimensi originalitas dan lokalitas masing-masing budaya dalam lautan keseragaman. Akan tetapi kita tetap mengapresiasi upaya Rawls yang telah meletakkan dasar penting dan menunjukkan kiblat diskursus lebih lanjut yang masih perlu dikembangkan guna membangun dialog rasional antarperadaban. ■

DAFTAR RUJUKAN

- Anzenbacher, Arno. *Christliche Sozialethik*. Paderborn, Muenchen: Ferdinand Schoeningh, 1998.
- Bertens, K. *Pengantar Etika Bisnis*. Yogyakarta: Kanisius, 2000.
- Kueng, Hans. *Projekt Weltethos* (1992). Muenchen, Zuerich: Piper Verlag, 1999 (5.Auflage).
- Nida-Ruemelin, Julian. "John Rawls, Eine Theorie der Gerechtigkeit", dalam: Manfred Brocker (Ed.), *Geschichte des politischen Denkens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007. S. 651-666
- Rawls, John. *Das Recht der Voelker* (1999). Berlin, New York: von Gruyter, 2002.
- _____. *Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsaeetze 1978-1989*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.
- _____. *Eine Theorie der Gerechtigkeit* (1971). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979.
- _____. *Gerechtigkeit als Fairness. Ein Neuentwurf* (2001). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.
- _____. *Politischer Liberalismus* (1993). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.
- Welsch, Wolfgang. *Vernunft. Die zeitgenoessische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.

IV.

KONSEP DEMOKRASI DELIBERATIF JÜRGEN HABERMAS

“...die Ahnung nämlich, dass im Zeichen einer vollständig säkularisierten Politik der Rechtsstaat ohne radikale Demokratie nicht zu haben und zu erhalten ist” – Kesadaran bahwa dalam politik yang sudah tersekularisasi secara sempurna, negara hukum hanya mungkin dan dapat bertahan dengan ditopang oleh demokrasi radikal”
(Jürgen Habermas, FuG, 13)

1. Prinsip Rasionalitas Publik

Pada tataran teoretis karya-karya Jürgen Habermas boleh dikatakan unik. Alasannya, di tengah proses diferensiasi ilmu pengetahuan yang menjadi ciri khas masyarakat modern, Habermas berikhtiar merancang teori filsafat yang bersifat kompleks. Teori ini tetap memperhatikan, tapi sekaligus melampaui perbedaan-perbedaan sistem ilmu pengetahuan. Karya Habermas tidak hanya mencakup filsafat dan ilmu-ilmu sosial.

Refleksinya ikut menentukan arah perkembangan dalam bidang teori pengetahuan (epistemologi), filsafat bahasa, filsafat sejarah, filsafat moral, filsafat politik, dan lain-lain.

Kendati bidang yang digeluti Habermas terkesan tidak terkonsentrasi pada satu pokok, hal ini tidak membuat pembaca bingung. Sebab Habermas membidik ilmu-ilmu tersebut dari satu perspektif yang jelas. Sudut pandangannya adalah prinsip rasionalitas publik serta pencarian akan *locus* sosial dari rasionalitas tersebut. Secara metodologis analisis Habermas berlangsung dalam kerangka pemikiran post-metafisik.¹ Jawaban atau solusi yang ditawarkan Habermas atas dua persoalan ini dibahasnya dalam karya monumental *Theorie des kommunikativen Handelns*.² Salah satu penemuan penting karya ini dirumuskan dalam tesis tentang kemampuan komunikasi atau perbincangan linguistik yang terdapat dalam akal budi manusia. Akal budi tidak dimengerti dalam paradigma filsafat kesadaran, tapi selalu direalisasikan secara sosial dalam praksis diskursus.

Teori tindakan komunikatif memberikan dasar legitimasi baru bagi teori kritis dengan menunjukkan prinsip-prinsip normatif serta relevansi sosial teori atas dasar konsep dialektis tentang modernitas. Teori tindakan komunikatif coba mengartikulasi potensi rasionalitas komunikatif yang kian terancam oleh sistem-sistem sosial yang tidak terintegrasi secara komunikatif seperti pasar dan birokrasi kekuasaan.

¹ Bdk. Jürgen Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005, hlm. 16.

² Bdk. Juergen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns* (Bd. I&II), Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981.

Pertanyaan tentang *locus* sosio-politis rasionalitas publik sesungguhnya sudah menjadi bahan pergelutan Habermas dalam salah satu karya perdananya yakni *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1962). Karya ini antara lain menganalisis jatuh banggunya figur ideal ruang publik yang kritis.³ Analisis ini terus bertahan dan diperdalam lagi dalam karya Teori Tindakan Komunikatif ketika Habermas berbicara tentang hubungan antara *sistem* (pasar dan birokrasi kekuasaan) dan *Lebenswelt* (dunia kehidupan).

Opus magnum teori politik Habermas berjudul *Faktizität und Geltung* coba menunjukkan secara komprehensif hubungan antara prinsip rasionalitas publik dan *locus* sosio-politisnya. Karya ini merupakan bagian dari tradisi besar rasionalitas hukum yang dikembangkan oleh Rousseau dan Kant. Hal ini dijelaskan lewat pemahaman tentang demokrasi sebagai praksis penentuan diri yang rasional. Habermas melampaui Rousseau dan Kant serta berguru pada Hegel. Dalam perspektif hegelian praksis demokrasi menurut Habermas harus berpijak pada institusi-institusi modernitas atau infrastruktur masyarakat yang kompleks.

Secara sistematis karya Habermas ini berikhtiar menunjukkan relasi imanen antara hukum, demokrasi dan negara sosial. Lebih dari itu *Faktizität und Geltung* coba melampaui dikotomi klasik antara *liberalisme* dan *republikanisme*. Hal ini antara lain dijelaskan dengan menunjukkan relasi yang erat antara “faham hak-hak

³ Bdk. Juergen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1990 (1962).

asasi manusia” dan konsep “kedaulatan rakyat” dari sisi teori diskursus.⁴

2. Hukum: *Between Facts and Norms*

Karya Habermas berjudul “Faktisitas dan Norma” berbicara tentang prinsip-prinsip dasar teori tentang tatanan politis negara hukum. Tatanan politis seperti ini mengandung dan juga melindungi praksis kebebasan komunikatif. Secara substansial tatanan politis juga mengungkapkan rasionalitas komunikatif tanpa mengabaikan aspek faktisitas institusi yang ditata secara hukum positif.

Hukum sendiri menjadi pusat bidikan analisis Habermas dalam karya ini. Hukum itu ibarat sebuah prisma yang memantulkan hubungan antara validitas faktis dan normatif. Itu berarti hukum di satu sisi dapat digambarkan sebagai sistem sosial norma-norma yang memaksa. Sebagai sistem norma yang memaksa hukum dipandang oleh para penganutnya sebagai batasan atas “kesewenang-wenangan” (*Willkür* – dalam bahasa Kantian) mereka dan dapat disiasati secara strategis. Di sisi lain hukum juga dapat dideskripsikan sebagai sistem norma yang memiliki tuntutan legitimasi normatif serta mengikat “kehendak bebas” manusia.

Tesis tentang hubungan antara hukum dan kehendak bebas menunjuk kepada syarat legitimasi yang menentukan dalam pengertian post-tradisional dan post-metafisik: Ini berarti hukum lahir dari proses penetapan undang-undang. Proses ini menjadi alasan bagi asumsi

⁴ Bdk. Jürgen Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996 (bab 10).

bahwa aturan-aturan yang ditetapkan secara yuridis juga diterima secara rasional.⁵ Dengan demikian proses demokratis penetapan hukum atau undang-undang menjadi *locus* integrasi sosial yang sesungguhnya.⁶ Konsekuensinya, warga masyarakat hukum harus memiliki kemungkinan sekaligus diwajibkan untuk mendefinisikan diri sebagai *pengasal* atau *pencipta* hukum serta sebagai peserta dalam sebuah praksis diskursus politis.

Dibandingkan dengan media sosial lainnya sistem hukum memiliki ciri khas karena ia “berkaitan erat dengan tiga *resources* dasarnya integrasi sosial”⁷ yaitu: *solidaritas* sosial lewat praksis komunikatif penentuan diri secara politis serta media sistemik *uang* dan *kekuasaan*. Maka hukum dapat dipandang sebagai model medium universal lintas sosial dan lintas sistem yang mentransformasikan formasi kehendak sosial dan komunikatif dunia kehidupan ke dalam bahasa yang dapat dipahami dalam sistem-sistem sosial yang lainnya.⁸

Dengan pemahaman hukum seperti dijelaskan di atas, Habermas coba menghindari serta melampaui konsep hukum sosiologis, terutama proses “demitologisasi hukum” dari sudut pandang teori sistem (Luhmann) serta pendekatan normatif teori keadilan (Rawls). Analisis hukum Niklas Luhmann tidak memperhatikan aspek normatif dan bersifat *autopoiesis*. Teori sistem Luhmann

⁵ Bdk. Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats (FuG)*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1994 (1992), hlm. 51.

⁶ Bdk. *Ibid.*, hlm. 50.

⁷ *Ibid.*, hlm. 59.

⁸ Bdk. *Ibid.*, hlm. 108.

mengabaikan hubungan antarsistem. Teori ini dianggap tidak cukup oleh Habermas, sebab mengabaikan fungsi komunikasi sosial hukum.

Demikianpun konsep keadilan tidak cukup hanya dihubungkan dengan pengakuan simetris akan subjek yang bertindak komunikatif. Teori keadilan menurut Habermas harus memperhatikan realitas institusional negara hukum di mana terdapat ketegangan antara validitas hukum positif dan normatif. Dengan demikian konsep keadilan dapat mentransendensi diri dari konteksnya.

Tuntutan rasionalitas komunikatif bukan sesuatu yang dipaksakan dari luar ke dalam sistem hukum, tapi merupakan hasil rekonstruksi *imanan* dalam proses pembuatan hukum. Akibatnya, lahirlah ide tentang teori keadilan demokratis refleksif prosedural yang berpijak pada prinsip dasar bahwa yang valid hanyalah norma-norma yang dihasilkan lewat prosedur diskursif argumentasi dan perbincangan bebas dan egaliter.⁹ Habermas tidak hanya mengandalkan prinsip dalam memberikan pendasaran atas aturan yang adil, tapi atas dasar sebuah rekonstruksi hukum yang khas.

3. Hak-hak Asasi Manusia dan Kedaulat Rakyat

Substansi argumentasi politis dan filosofis Habermas dapat dipelajari dalam bab ketiga buku *Faktizität und Geltung*. Tujuan karya ini ialah menunjukkan kontroversi yang muncul dalam tradisi filsafat politik

⁹ Bdk. Rainer Forst, "Die Rechtfertigung der Gerechtigkeit", dalam: Hauke Brunkhorst/Peter Niesen (Ed.), *Das Recht der Republik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1999.

modern (liberalisme vs republikanisme misalnya) antara paradigma yang memberikan pendasaran secara netral atas hak-hak asasi manusia serta membatasi praktik kedaulatan bangsa dan paradigma yang berpijak pada prioritas penentuan otonomi diri yang demokratis.

Kontroversi ini menurut Habermas bertolak dari pemahaman yang tidak cukup tentang kesamaan asal-usul otonomi privat dan publik. Seperangkat hak yang harus melindungi kebebasan individual, subjektif seseorang dan hak untuk berpartisipasi secara egalitarian dalam proses formasi kehendak yang demokratis harus dijelaskan dari akar yang sama. Hubungan timbal-balik antara keduanya juga harus ditunjukkan. Hal ini dijelaskan oleh Habermas lewat beberapa tahap argumentasi.

Pertama-tama, Habermas mengemukakan pertanyaan dasar berkaitan dengan proses sosialisasi horisontal individu-individu yang bebas dan setara: "Hak-hak mana saja yang harus diakui para warga satu sama lain andaikata mereka memutuskan untuk membangun sebuah asosiasi masyarakat hukum yang bebas serta secara legitim menata hidup bersama atas dasar hukum positif?"¹⁰ Pertanyaan klasik tentang pendirian negara ini tentu saja tidak dapat dijelaskan dengan teori kontrak sosial. Di sela-sela ketegangan antara positivisme hukum dan hukum kodrat, Habermas coba menunjukkan bagaimana proyek kesatuan politis itu dipahami sebagai sebuah praksis diskursus yang dibangun secara normatif, tanpa harus menciptakan atau menyimpulkan hukum dan demokrasi secara langsung dari prinsip-prinsip atau premis moral.

¹⁰ Jürgen Habermas, "Nachwort", dalam: Jürgen Habermas, *FuG, op. cit.*, hlm. 668.

Aturan yang menentukan ialah prinsip diskursus sendiri yang dalam masyarakat modern, di mana legitimasi metafisis dan tradisional atas nilai-nilai moral tidak diterima secara universal lagi, dapat memberikan pendasaran moral satu-satunya: "Valid hanyalah norma-norma tindakan yang disetujui secara rasional oleh semua peserta diskursus rasional yang mungkin."¹¹ Prinsip ini sudah dikembangkan oleh Habermas dalam konteks etika diskursus.¹²

Prinsip yang sama kini ditafsirkan sebagai sesuatu yang netral dalam hubungan dengan pertanyaan tentang norma moral dan hukum. Norma moral dibangun atas dasar "prinsip moral" diskursus yang menghasilkan imperatif kategoris. Sementara itu norma hukum didasarkan pada "prinsip demokrasi" yang tidak lahir secara langsung dari prinsip diskursus. Memang di satu sisi norma hukum berfungsi untuk menyempurnakan moral dalam masyarakat post-tradisional dan karena itu secara substansial harus kompatibel dengan prinsip-prinsip moral.¹³ Namun di sisi lain norma hukum memiliki *forma* sendiri: norma hukum tidak valid secara universal sebagaimana norma moral, norma hukum lahir dari proses diskursus di mana argumentasi moral, tapi tidak hanya argumentasi moral, ikut berperan. Norma hukum mengatur hubungan eksternal antarindividu serta mengabaikan aspek motivasi atau kehendak yang melandasi sebuah tindakan moral.¹⁴

¹¹ *Ibid.*, hlm. 138.

¹² Bdk. Jürgen Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1983.

¹³ Bdk. Jürgen Habermas, FuG, *op.cit.*, hlm. 137.

¹⁴ Bdk. *Ibid.*, hlm. 136.

Prinsip demokrasi yang menjadi jawaban penting atas pertanyaan awal tentang hak-hak warga negara dalam sebuah masyarakat hukum lahir sebagai kombinasi antara prinsip diskursus dan forma hukum. Forma hukum tidak lagi membutuhkan legitimasi moral, tapi diterima sebagai hasil sebuah proses evolusi sosial.¹⁵

Pemikiran tentang kombinasi antara diskursus dan forma hukum membuka argumentasi yang lengkap tentang sistem hukum yang menjadi basis legitimasi negara hukum demokratis serta mengatasi pertikaian antara liberalisme dan republikanisme. Karena pandangan bahwa diskursus penentuan diri secara politis harus diinstitusionalisasi secara hukum, tidak hanya mengandaikan status warga sebagai pencipta hukum, tapi juga sebagai tujuan dari hukum tersebut. Argumentasi ini memberikan pendasaran bagi kesetaraan antara otonomi publik dan privat. Hal ini dijelaskan oleh Habermas: “Baik ruang gerak otonomi politis warga tidak dibatasi dengan hak-hak moral atau kodrati yang hanya menunggu untuk ditetapkan sebagai hukum, juga otonomi privat individu tidak diinstrumentalisasi hanya untuk tujuan sebuah penetapan hukum yang berdaulat.”¹⁶

Relasi antara otonomi privat dan publik dijelaskan secara lebih lengkap lagi dalam proses perkembangan logis lima kategori dasar hukum berikut ini.¹⁷ Warga yang ingin menata hidup bersama secara hukum yang legitim, pertama-tama harus mengakui tiga model hak dasarnya yang mengkonstitusikan status sebagai pemegang

¹⁵ Bdk. *Ibid.*, hlm. 677.

¹⁶ *Ibid.*, hlm. 161.

¹⁷ Bdk. *Ibid.*, hlm. 154 dst.

hukum: hak atas kebebasan subjektif untuk bertindak, hak keanggotaan dalam sebuah komunitas hukum dan hak untuk mengajukan tuntutan hukum. Tentu saja forma hukum tidak cukup untuk memberikan pendasaran atas hak-hak tersebut. Alasannya, hanya prinsip diskursus mampu melegitimasi secara normatif mengapa setiap orang memiliki hak atas kebebasan yang sama.¹⁸

Agar ketiga hak konstitusional di atas dapat ditata dan direalisasikan secara politis dan legitim, maka perlu dilengkapi dengan hak yang keempat yakni hak untuk mengambil bagian dalam proses formasi kehendak dan opini. Keempat model hak konstitusional di atas bersifat absolut, sementara jenis yang kelima yakni hak-hak sosial bersifat relatif. Hak-hak sosial memberi kepastian material bagi terwujudnya keempat hak yang pertama.

Menurut Habermas genease hak-hak konstitusional ini menunjukkan hubungan internal antara faham hak-hak asasi manusia liberal dan konsep kedaulatan rakyat. Dari sudut pandang teori diskursus, negara hukum dan demokrasi berkaitan satu sama lain. Maka hak untuk mempraktikkan kebebasan komunikatif diberi pendasaran yang sama seperti hak untuk keluar dari komunikasi dan jaringan legitimasi.¹⁹

Poin penting dari paradigma ini ialah pandangan tentang peran ganda warga negara sebagai pencipta sekaligus sebagai tujuan hukum. Pandangan ini merupakan hasil interpretasi dari perspektif horisontal pengakuan timbal-balik para peserta dalam praksis

¹⁸ Bdk. *Ibid.*, hlm. 157.

¹⁹ Bdk. Guenther 1992.

penentuan diri secara politis. Hal ini tidak hanya sebatas pernyataan normatif, tapi lebih dari itu bersifat juridis dan institusional. Atas dasar konsep peran ganda warga ini, Habermas mengembangkan teori diskursus tentang negara hukum demokratis.

4. Negara Hukum, Kuasa dan Legitimasi

Habermas merekonstruksi prinsip-prinsip negara hukum sebagai paduan antara sistem hukum dan pemikiran bahwa yang memiliki basis legitimasi hanyalah hukum yang dapat diterima secara rasional oleh semua warga hukum dalam sebuah formasi kehendak dan opini publik yang ditempuh dalam sebuah diskursus.²⁰ Dengan demikian penekanan terletak pada realisasi partisipasi demokratis. Bukan partisipasi demokrasi massa, tapi partisipasi kognitif, sebab legitimasi didefinisikan lewat “pengakuan rasional”.²¹ Maka prinsip negara hukum tidak hanya diungkapkan lewat logika kekuasaan, tapi lebih khusus lagi lewat penalaran logis. Penalaran logis harus tampak dalam prosedur penetapan undang-undang yang demokratis atau lewat alasan-alasan yang mendasari praktik politik negara.

Analisis Habermas tentang kekuasaan membuat distingsi yang jelas antara kekuasaan komunikatif, politis, administratif dan kekuasaan sosial. Seperti Hannah Arendt²², Habermas mengartikan kekuasaan komunikatif sebagai kehendak politis publik yang terbentuk dalam komunikasi bebas represi. Kekuasaan komunikatif

²⁰ Bdk. Jürgen Habermas, *FuG*, *op.cit.*, hlm. 169.

²¹ *Ibid.*, hlm. 187.

²² Bdk. Hannah Arendt, *Macht und Gewalt*, 1970.

memberikan basis legitimasi terhadap hukum serta merupakan sumber mata air prinsip keadilan.²³ Kekuasaan komunikatif hanya dapat dibangun dalam ruang publik yang belum terkooptasi. Kekuasaan komunikatif merupakan *locus* sosial bagi penggunaan rasionalitas publik. Kekuasaan komunikatif berpijak pada konsensus rasional dan menggambarkan momen lahirnya kekuasaan politis.

Kekuasaan politis selain berarti komunikasi juga mengandung elemen sosial lainnya seperti elemen persaingan untuk masuk ke dalam sistem politik kekuasaan. Kekuasaan administratif adalah ungkapan bagi kewenangan yang dimiliki oleh institusi administrasi negara. Sementara kekuasaan sosial merupakan kekuatan paksaan faktis dari kepentingan-kepentingan tertentu seperti kepentingan ekonomis atau korporasi.²⁴

Dalam konstelasi model-model kekuasaan di atas, hukum harus berperan sebagai *medium* yang mampu menerjemahkan kekuasaan komunikatif menjadi kekuasaan administratif. Proses ini tentu tidak boleh dipengaruhi secara tidak legitim oleh faktor-faktor kekuasaan sosial seperti kepentingan ekonomi. Agar kekuasaan komunikatif tidak menjadi bola permainan di tangan korporasi ekonomis, maka dibutuhkan institusi negara hukum. Ide dasar konsep negara hukum bertujuan untuk mewujudkan organisasi politis otonom sebuah komunitas hukum.²⁵

²³ Bdk. Jürgen Habermas, FuG, *op. cit.*, hlm. 183.

²⁴ Bdk. *Ibid.*, hlm. 215.

²⁵ Bdk. *Ibid.*, hlm. 217.

Karena demokrasi dipahami sebagai “republik penalaran”²⁶ (*Herrschaft von Gründen*) yang lahir dari pengakuan rasional sebuah proses diskursus, maka kualitas demokrasi diukur berdasarkan proses politik yang memungkinkan adanya iklim diskursus yang benar. Inilah konsep kedaulatan bangsa atau rakyat yang sesungguhnya menurut Habermas. Kedaulatan bangsa tidak lagi dimengerti dalam pengertian Rousseau sebagai sebuah tubuh politik yang hanya memiliki satu kehendak. Kedaulatan bangsa dalam konsep Habermasian muncul sebagai jaringan komunikasi tanpa subjek antara pelbagai forum dan organisasi dalam sebuah masyarakat yang anonim.²⁷

Habermas menganalisis spektrum legitimasi pembentukan kekuasaan komunikatif dengan membuat distingsi yang tegas antara aspek pragmatis, etis-politis dan moral sebuah diskursus politik. Aspek pragmatis berurusan dengan tujuan instrumen politik, aspek etis-politis dengan pemahaman diri sebuah komunitas politik historis serta aspek moral berbicara tentang norma-norma universal. Norma-norma hukum mendapat legitimasinya dari alasan-alasan yang terdapat dalam ketiga aspek ini. Aspek moral merupakan kriteria tertinggi, hukum tidak pernah boleh bertentangan dengan norma moral seperti prinsip-prinsip dasar keadilan sosial.²⁸ Lebih jauh dari itu, norma hukum dapat juga dilegitimasi lewat kompromi, sejauh prosedur pembentukan kompromi bersifat *fair*.

²⁶ Rainar Forst, 2001.

²⁷ Bdk. Jürgen Habermas, FuG, *op.cit.*, hlm. 170.

²⁸ Bdk. *Ibid.*, hlm. 204.

Berdasarkan uraian di atas dapat dibedakan empat prinsip dasar negara hukum yakni prinsip kedaulatan rakyat, sistem peradilan yang independen, sistem administrasi yang taat hukum dan pemisahan tegas antara negara dan masyarakat.

Kedaulatan rakyat terungkap dalam prosedur politik serta model-model representasi yang mampu menciptakan kondisi komunikasi ideal bagi diskursus politik. Model komunikasi ideal memungkinkan masyarakat menyampaikan argumentasinya secara bebas dan egaliter. Persaingan antarpantai pun bisa berlangsung *fair* serta pada ranah sosial terdapat ruang publik yang otonom.²⁹ Kualitas demokratis sebuah prosedur politik antara lain diukur berdasarkan keterbukaannya terhadap pengaruh-pengaruh diskursus di ruang publik.³⁰

Pelaksanaan prinsip kedua ditunjukkan lewat putusan pengadilan yang selalu berpedoman pada undang-undang yang berlaku. Dalam diskursus penerapan hukum para pelaku hukum tidak boleh terpengaruh oleh faktor-faktor di luar hukum. Prinsip ketiga berkaitan dengan pembagian kekuasaan atau *trias politica* agar kekuasaan administratif berjalan sesuai dengan hukum. Hal ini dirumuskan secara jelas oleh Jürgen Habermas:

Dari perspektif teori diskursus fungsi penetapan undang-undang, peradilan dan administrasi dapat dibedakan menurut forum-forum komunikasi dan kemampuan argumentasi yang sesuai. Undang-undang meregulasi transformasi kekuasaan komunikatif menjadi kekuatan administratif yang lahir

²⁹ Bdk. *Ibid.*, hlm. 211.

³⁰ Bdk. *Ibid.*, hlm. 221.

dari sebuah prosedur demokratis, yang melegitimasi perlindungan hukum atas dasar sistem peradilan yang independen dan menjauhkan sistem administrasi dari model-model argumentasi normatif yang menjadi kewenangan keputusan legislatif dan lembaga peradilan.³¹

Hanya pembuat undang-undang dapat mengintervensi seluruh argumentasi normatif. Sebaliknya instansi lain memiliki kewenangan terbatas. Prinsip terakhir berhubungan dengan keterbukaan dan sikap tanggap prosedur politis terhadap pengaruh-pengaruh atau suara dari ruang publik. Namun prosedur politis harus dibebaskan dari tekanan-tekanan ilegitim dari kekuasaan sosial seperti kepentingan korporasi.

5. Demokrasi Deliberatif, Masyarakat Sipil dan Paradigma Hukum

Dalam hubungan dengan rekonstruksi prinsip-prinsip hukum Habermas dalam karyanya *Faktizität und Geltung* mengembangkan sebuah teori diskursus tentang hukum dan demokrasi. Teori diskursus tentang hukum berbicara tentang pembentukan paradigma hukum prosedural. Dalam terang paradigma ini tugas mahkamah konstitusi ialah menciptakan dan menjaga syarat-syarat komunikasi hukum-politis untuk sebuah politik deliberatif.³² Sementara teori diskursus tentang demokrasi bertugas untuk menjelaskan konsep-konsep dasar dan institusi politik deliberatif. Menurut Habermas politik deliberatif hanya dapat dijelaskan sebagai konsep

³¹ *Ibid.*, hlm. 235.

³² Bdk. *Ibid.*, hlm. 334.

demokrasi prosedural. Politik deliberatif merupakan sebuah proses diskursus yang berlangsung pada jaringan komunikasi ruang publik politis.³³

Konsep demokrasi prosedural berbeda dari model demokrasi liberal atau republikan. Formasi kehendak demokratis dalam demokrasi prosedural tidak ditentukan oleh para aktor politis yang bertindak strategis untuk meraih kekuasaan. Juga tidak diwarnai dengan bentuk komunikasi etis kolektif para warga yang memiliki keutamaan moral.³⁴

Basis legitimasi teori demokrasi Habermas adalah kualitas hasil formasi kehendak dan opini publik yang digembleng lewat proses diskursus.³⁵ Diskursus menjadi dasar asumsi rasionalitas sebuah politik atau demokrasi. Maka demokrasi prosedural dinamakan juga demokrasi deliberatif. Deliberasi diinterpretasi secara prosedural dalam hubungan dengan masyarakat desentralistis.³⁶ Masyarakat desentralistis bercirikan pluralitas forum komunikatif dan argumentasi. Pluralitas mencakupi struktur ruang publik subkultural yang *lemah* hingga organisasi yang memiliki *kekuasaan* mengambil keputusan.

Ideal demokrasi deliberatif adalah terciptanya ruang atau forum di mana persoalan dan perspektif publik ditemukan, dipetakan serta didiskusikan bersama. Dengan demikian persoalan-persoalan tersebut dapat dibahas dari pelbagai aspek sebelum menjadi sebuah keputusan politis.

³³ Bdk. *Ibid.*, hlm. 362.

³⁴ Bdk. Jürgen Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996, bab 9.

³⁵ Bdk. Jürgen Habermas, *FuG*, *op.cit.*, hlm. 369.

³⁶ Bdk. *Ibid.*, hlm. 365.

Tingkatan kualitas deliberatif keputusan-keputusan politik tersebut dapat diukur dari sudut pandang sejauh mana proses pengambilan keputusan berlangsung terbuka dan inklusif. Argumentasi atau alasan-alasan apa saja yang dipakai sebagai basis keputusan? Bagaimana caranya dalam diskursus publik agar kepentingan-kepentingan terpinggirkan mendapat artikulasi serta membedakan kepentingan-kepentingan universal dari tuntutan atau argumentasi yang tidak legitim?³⁷ Dengan demikian demokrasi di sini dimengerti sebagai refleksi atas politik yang mengadopsi prinsip kritik publik ke dalam struktur institusionalnya.³⁸

Realisasi politik deliberatif membutuhkan di satu sisi konsep tentang sistem politik dan di sisi lain teori tentang masyarakat sipil sebagai konteks yang melampaui sistem politik serta bersifat tanggap secara politis. Antara pusat politis formasi kehendak dan *periferi* yang terdiri dari serikat buruh, kelompok kepentingan spontan dan lembaga-lembaga kultural perlu dibuat pembedaan yang jelas. Habermas berpandangan, sebuah keputusan kolektif hanya dianggap legitim jika keputusan tersebut dituntun oleh arus komunikasi yang datang dari *periferi* dan membentuk saluran prosedur demokratis dan negara hukum.³⁹ Menurut Habermas, inilah cara membangun kekuasaan komunikatif dalam sistem politik guna melawan kecenderungan otonomisasi kekuasaan sosial dan administratif. Dengan ini titik perhatian argumentasi teori demokrasi bergeser menuju produktivitas dan

³⁷ Bdk. *Ibid.*, hlm. 378 dan 413.

³⁸ Bdk. *Ibid.*, hlm. 390.

³⁹ Bdk. *Ibid.*, hlm. 432.

keterbukaan forum-forum non-institusional komunikasi publik serta kemungkinan untuk menyampaikan pandangan-pandangan hasil diskursus melalui saluran institusional dan melakukan tekanan.

Untuk itu dibutuhkan sebuah ruang publik yang berfungsi secara kritis, bukan ruang publik represif atau manipulatif.⁴⁰ Ruang publik kritis merupakan mosaik yang menciptakan ruang sosial perbincangan bagi opini-opini yang bertentangan. Opini-opini tersebut dapat diikat menjadi *public opinion* dan mengembangkan kekuatan komunikatif yang dasyat. Di sini infrastruktur sosial seperti penguasaan media menjadi penting. Juga keberakaran ide secara sosial dalam perkumpulan dan gerakan-gerakan sosial otonom yang berada di bawah payung "masyarakat sipil".⁴¹

Masyarakat sipil tidak termasuk bagian formal sebuah sistem politik. Kendati demikian keberadaan dan otonomi masyarakat sipil perlu mendapat perlindungan konstitusional. Masyarakat sipil juga merupakan *locus* sosial berlangsungnya diskursus publik tentang pelbagai persoalan sosial. Jawaban sebagai hasil diskursus tersebut dapat mempengaruhi sistem politik dalam pengambilan keputusan.⁴²

Jürgen Habermas dalam bagian terakhir karyanya *Faktizität und Geltung* coba menghubungkan teori diskursus tentang hukum dan demokrasi dengan konsep tentang tiga macam paradigma hukum. Menurut Habermas, paradigma hukum liberal sangat menekankan stabilitas formal otonomi

⁴⁰ Bdk. *Ibid.*, hlm. 438.

⁴¹ Bdk. Jean Cohen/Andrew Arato, *Civil Society and Political Theory*, Cambridge 1992.

⁴² Bdk. Jürgen Habermas, *FuG*, *op.cit.*, hlm. 458.

privat atau individual dan tidak cukup memperhatikan persoalan konkret ketidaksetaraan dan ketidakbebasan. Sementara itu paradigma republikan atau sosial coba menyempurnakan kekurangan paradigma liberal dengan melengkapi konsep otonomi lewat kompensasi material. Namun konsep ini tetap terikat pada pandangan otonomi privat serta menyembunyikan bahaya merumuskan status otonomi privat secara hukum dan paternalistis.

Atas dasar analisis diskusi feminis tentang politik kesetaraan, Habermas menunjukkan sejauh mana sebuah paradigma hukum reflektif prosedural – berkat kesamaan asal otonomi privat dan publik – mampu memahami hak-hak individual (kolektif) bukan sebagai pemberian negara, tapi secara relasional. Diskusi tentang kesetaraan harus diterapkan secara reflektif. Warga ditempatkan pada posisi untuk berdiskusi secara otonom dan publik, membangun opini dan interese serta menyampaikannya secara efektif dalam proses politik.⁴³

Dengan demikian tersingkaplah dimensi emansipatoris paradigma hukum yang mengemukakan interpretasinya tentang identitas, kepentingan dan tuntutan-tuntutan legitim tanpa mengabaikan individu. Paradigma ini menjadikan individu sebagai pengasal atau pencipta hukum.⁴⁴ Hal ini berimplikasi pada kemungkinan partisipasi politis bukan saja dalam arena masyarakat sipil, tapi juga dalam penetapan hukum secara institusional dan pada tataran sistem administratif.⁴⁵ Hal ini kembali mengafirmasi apa yang menjadi ide sentral di awal karya

⁴³ Bdk. *Ibid.*, hlm. 506.

⁴⁴ Bdk. *Ibid.*, hlm. 513.

⁴⁵ Bdk. *Ibid.*, hlm. 531.

Habermas ini yakni “bahwa dalam sebuah politik yang sudah tersekularisasi secara sempurna negara hukum hanya mungkin dan dapat bertahan dengan ditopang oleh demokrasi radikal”.⁴⁶

6. Kesimpulan dan Kritik

Teori politik deliberatif Jürgen Habermas merupakan salah satu jawaban atas tantangan dan persoalan teori politik modern. Modernitas ditandai dengan sekularisasi dan pluralitas pandangan hidup. Esensi sekularisasi ialah berakhirnya peran publik agama dan agama kian terdepak ke ruang privat.⁴⁷ Secara politis itu berarti, keputusan-keputusan politis tidak dapat lagi berpijak pada nilai-nilai agama atau metafisis. Politik modern harus mencari jawaban atas kriteria etis dalam dirinya sendiri.

Persoalan bertambah rumit lagi ketika berhadapan dengan faktum pluralitas pandangan hidup. Pertanyaannya ialah, apa yang dapat mempersatukan sebuah masyarakat plural ketika instansi yang lebih tinggi seperti hukum kodrat, tradisi rasionalitas klasik atau agama tidak punya peran lagi? Jawabannya, untuk meminjam penjelasan teori sistem, ialah, “masyarakat modern harus berpijak pada instrumen operasionalnya dan dapat menerapkan instrumen operasional tersebut secara refleksif bagi dirinya sendiri”.⁴⁸ Menurut Niklas Luhmann, masyarakat modern bersifat *autopoiesis* yang

⁴⁶ *Ibid.*, hlm. 13.

⁴⁷ Bdk. Otto Gusti Madung, *Politik und Gewalt. Giorgio Agamben und Jürgen Habermas im Vergleich*, Muenchen: Herbert Utz Verlag 2008, hlm. 124.

⁴⁸ Niklas Luhman, “Quod omnes tangit... Anmerkung zur Rechtslehre von Jürgen Habermas”, dalam: *Rechtshistorisches Journal* Nr. 12, Frankfurt am Main 1993, hlm. 54.

memproduksi dan mereproduksi dirinya sendiri. Di sini kita melihat padanan teori diskursus tentang hukum menurut Habermas dan konsep hukum Niklas Luhmann. Namun terdapat perbedaan substansial antara keduanya. Berbeda dengan Luhmann, konsep hukum Habermas masih berpijak pada rasionalitas dan moralitas. Hal ini menjadi alasan bagi Luhmann untuk melancarkan beberapa kritikan mendasar.⁴⁹

Menurut Habermas, rasionalitas hukum terletak pada penerimaan atau pengakuannya secara umum yang dicapai lewat diskursus egaliter dan bebas represi. Hukum yang rasional secara politis bersifat inklusif dan merangkul semua. Luhmann justru menolak rasionalitas hukum Habermasian ini. Menurut Luhmann konsensus rasional yang tidak mengeksklusikan seorang pun akan “membiarkan korbannya sendiri tidak dikenal”.⁵⁰ Luhmann menjelaskan lebih lanjut:

Habermas diduga bermaksud, bahwa konsep konsensus rasionalnya tidak mengeksklusikan seorang pun atau, seperti dikatakan teori Hegel tentang roh absolut, hanya mengeksklusikan eksklusivitas. Namun hal itu hanya berarti bahwa teori tersebut membiarkan korbannya tak dikenal.⁵¹

Jürgen Habermas mengembangkan konsep politik deliberatif sebagai antitesis atas pandangan hukum liberal dan republikan. Paradigma hukum liberal memandang hukum sebagai instrumen untuk memperjuangkan

⁴⁹ Bdk. Otto Gusti Madung, *loc.cit.*

⁵⁰ Niklas Luhmann, *op.cit.*, hlm. 56.

⁵¹ *Ibid.*

kepentingan-kepentingan privat *homo oeconomicus*. Negara liberal tidak lebih dari negara penjaga malam komunitas ekonomi. Alhasil, negara liberal menutup mata terhadap faktum ketaksamaan dan ketergantungan.

Sementara itu paradigma republikan memberi penekanan berlebihan pada yang kolektif, komunitas dan aspek kesamaan. Akibatnya aspek kebebasan individual diabaikan. Negara republikan adalah institusionalisasi dari sebuah komunitas etis.⁵² Masyarakat bersifat politis dan tak ada pemisahan yang tegas antara negara dan masyarakat. "Dari kodratnya masyarakat adalah masyarakat politis."⁵³ Republikanisme mengandung bahaya totalitarianisme.

Habermas mengambil jalan tengah ketika ia mengembangkan diskursus yang bersifat egaliter dan bebas. Dengan tesis tentang kesetaraan asal-usul otonomi privat dan publik, Habermas berusaha melampaui paradigma liberal dan republikan serta mencari solusi untuk membangun sebuah tatanan politis bebas kekerasan. Dengan pemahaman tentang demokrasi sebagai sebuah "republik penalaran" (*Herrschaft der Gründe*), Habermas coba menghubungkan dan menerjemahkan kekuasaan komunikatif ke dalam kekuasaan administratif. Legitimasi kekuasaan administratif terungkap dalam kemampuannya menerima dan mengintegrasikan opini publik sebagai realisasi dari kekuasaan komunikatif. Dengan demikian potensi dan tingkat kekerasan dalam politik dapat dibatasi serta dibendung.⁵⁴

⁵² Bdk. Otto Gusti Madung, *op.cit.*, hlm. 126.

⁵³ Jürgen Habermas, *FuG, op.cit.*, hlm. 360.

⁵⁴ Bdk. Otto Gusti Madung, *loc. cit.*

Salah satu kritikan fundamental terhadap teori diskursus Jürgen Habermas berasal dari sudut pandang teologi pembebasan.⁵⁵ Dari perspektif teologi pembebasan, Habermas terlalu mengikatkan diri pada sistem pasar, modal dan kekuasaan birokratis sebagai mekanisme *survival* bagi masyarakat modern. Etika diskursus hanya dapat berfungsi dalam sistem-sistem ini dan memandang sistem-sistem tersebut sebagai syarat pra-filosofis atau metafisis bagi etika diskursus. Dalam kerangka berpikir seperti ini etika diskursus tidak mungkin lagi bersikap kritis terhadap sistem ekonomi dan kekuasaan. Etika diskursus sebagai sebuah kritik ideologi dengan demikian bermetamorfosis menjadi ideologi itu sendiri.

Teologi pembebasan bertanya tentang syarat-syarat pra-filosofis berfungsinya etika diskursus. Hasilnya ialah bahwa sistemlah yang memungkinkan adanya diskursus. Secara sistematis hal ini dijelaskan demikian, menurut Habermas kekuasaan administratif merupakan bagian dari sistem dan menjadi syarat yang mendahului kekuasaan komunikatif. Jadi kekuasaan komunikatif berurat akar dalam kekerasan struktural.⁵⁶

Politik deliberatif Habermas hanya menutup kekerasan struktural dan tidak sanggup membebaskan manusia modern dari kekerasan struktural. Ini merupakan konsekuensi logis dari kerangka berpikir teori diskursus. Habermas mengembangkan kritik ideologi

⁵⁵ Bdk. Wolfgang Palaver, "Macht und Gewalt. Eine kritische Auseinandersetzung mit Hannah Arendt und Jürgen Habermas", dalam: Lesch/Bondolfi (Ed.), *Theologische Ethik im Diskurs*, Tübingen, Basel: A. Francke Verlag, 1995, hlm. 200-201.

⁵⁶ *Ibid.*

guna membebaskan masyarakat modern dari kekerasan struktural. Akan tetapi kriteria bagi kritik ideologi tersebut hanya dapat diperoleh lewat diskursus. Setiap bentuk evidensi yang terakhir atau prinsip subjektivitas yang lebih tinggi ditolak secara kategoris dalam konsep berpikir Habermas. Akan tetapi diskursus membutuhkan sistem-sistem sebagai “syarat kemungkinan” (*Bedingung der Möglichkeit*). Maka diskursus sudah selalu mengandaikan sebuah kekerasan struktural yang tidak pernah dipersoalkannya. “Etika diskursus sebagai kritik ideologi menemukan keberbatasannya jika tanpa merujuk pada evidensi terakhir atau instansi yang lebih tinggi.”⁵⁷ ■

Daftar Rujukan

- Arendt, Hannah. *Macht und Gewalt*. Muenchen: Piper Verlag, 1970
- Cohen, Jean /Andrew Arato. *Civil Society and Political Theory*. Cambridge, 1992
- Forst, Rainer. “Die Rechtfertigung der Gerechtigkeit”, dalam: Hauke Brunkhorst/Peter Niesen (Ed.). *Das Recht der Republik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1999
- Habermas, Juergen. *Strukturwandel der Oeffentlichkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1990 (1962)
- _____. *Theorie des kommunikativen Handelns* (Bd. I&II). Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981

⁵⁷ *Ibid.*, hlm. 202

_____. *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1983

_____. *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1994 (1992)

_____. *Die Einbeziehung des Anderen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996

_____. *Zwischen Naturalismus und Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005

Luhman, Niklas. "Quod omnes tangit... Anmerkung zur Rechtstheorie von Juergen Habermas", dalam: *Rechtshistorisches Journal* Nr. 12, Frankfurt am Main 1993

Madung, Otto Gusti. *Politik und Gewalt. Giorgio Agamben und Juergen Habermas im Vergleich*. Muenchen: Herbert Utz Verlag, 2008

Palaver, Wolfgang. "Macht und Gewalt. Eine kritische Auseinandersetzung mit Hannah Arend und Juergen Habermas", dalam: Lesch/Bondolfi (Ed.). *Theologische Ethik im Diskurs*. Tuebingen, Basel: A. Francke Verlag, 1995

V. HUBUNGAN ANTARA IMAN DAN AKAL BUDI DALAM MASYARAKAT POSTSEKULAR MENURUT JÜRGEN HABERMAS

Deportasi agama ke ruang gelap irasionalitas dalam masyarakat modern sekular telah mencapai klimaksnya dalam kredo Nietzschean: *Gott ist tot* – Allah sudah mati.¹ Dengan demikian peran agama yang sangat sentral dan menembus ke hampir seluruh pori-pori kehidupan manusia pada Abad Pertengahan dinyatakan berakhir.

Kendati agama tetap berpengaruh dalam hidup manusia, masyarakat modern cenderung melihat agama sebagai persoalan privat atau masalah konsep hidup baik. Karena itu pemisahan yang tegas antara agama dan politik merupakan salah satu penemuan modern yang penting. Namun paradigma ini tampaknya mulai goyah ketika

¹ Bdk. Otto Gusti Madung, “Etos Global dan Dialog Peradaban”, dalam *Kompas* 27 Februari 2010.

sejak awal tahun 90-an tema agama kembali meramaikan diskursus di ruang publik.

Perhatian terhadap agama juga sangat dirasakan dalam bidang filsafat, terutama filsafat politik. Jürgen Habermas misalnya yang lebih dikenal sebagai filsuf postmetafisik dan membaptiskan dirinya sebagai “*religiös unmusikalisches*” (tak punya bakat religius) membahas secara intensif tema-tema seputar agama dan akal budi. Pidato perdamaian berjudul “Iman dan Pengetahuan” (2001), debat publik dengan Kardinal Josef Ratzinger (2004) dan diskusi dengan sejumlah profesor dari *Hochschule für Philosophie* di München, Jerman (2007) merupakan beberapa contoh perhatian Jürgen Habermas terhadap persoalan seputar agama dalam masyarakat modern.

Pertanyaan yang perlu diajukan di sini ialah, apa latar belakang sehingga Habermas mulai berpaling kepada agama? Apakah ia sudah bertobat dan di usia senjanya mulai memikirkan jawaban pribadi atas situasi batas manusia sebelum liang lahat datang menjemput kehidupan?

Mungkin salah satu jawaban atas pertanyaan di atas adalah rambu-rambu kritis salah seorang teolog Katolik abad ini, Hans Küng, yang dialamatkan kepada masyarakat modern sekular yang mau mendepak agama ke ruang privat irasionalitas: “Kendatipun manusia mewajibkan dirinya untuk taat pada norma-norma moral, satu hal tetap tak dapat dilakukan manusia tanpa agama: memberikan pendasaran atas keniscayaan dan universalitas kewajiban-kewajiban moral.”²

² Bdk. Hans Küng, “Leitlinien zum Weiterdenken”, dalam: Hans-Martin Schoenherr-Mann, *Miteinander Leben Lernen*, München: Piper Verlag 2008, hlm. 387.

Pendasaran terakhir tak tergoyahkan tentang keharusan dan universalitas norma-norma moral, demikian Küng, tak dapat berpijak pada argumentasi filosofis abstrak semata-mata. Filsafat hanya mampu menyentuh intelek manusia. Sementara keharusan nilai-nilai moral harus dapat menggugah ranah perasaan manusia, ruang di mana agama-agama dapat menembusnya dan bergerak.

Tesis Küng ini mengingatkan kita akan pandangan Immanuel Kant yang coba mengintegrasikan filsafat agama ke dalam rasionalitas praktis. Kant mengartikan agama sebagai tafsir diri rasionalitas praktis di mana kewajiban normatif mendasarkan dirinya. Dengan cara itu Kant coba memberi pendasaran atas rasionalitas agama moral. Sebab ketika manusia bertindak etis menurut kaidah imperatif kategoris, ia akan selalu sudah menempatkan dirinya dalam horison nilai absolut yang juga dikenal dengan Allah. Untuk Kant ada hubungan yang erat antara akal budi praktis dengan agama.³

Apakah Jürgen Habermas setuju dengan konsep relasi antara agama dan akal budi Kantian ini coba dibahas dalam tulisan ini. Habermas membedah persoalan agama dan rasionalitas dalam konteks masyarakat post-sekular.

1 Konsep Postsekularitas dan Agama

1.1 Postsekularisasi

Postsekularitas merupakan konsep yang dianjurkan oleh Jürgen Habermas guna menjawab krisis masyarakat

³ Bdk. Michael Reder, "Religion als kulturelle Praxis an der Grenze zwischen Glauben und Wissen", dalam Knut Wenzel/Thomas M. Schmidt (Ed.), *Moderne Religion? Theologische und religionsphilosophische Reaktionen auf Jürgen Habermas*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder GmbH, 2009, hlm. 131.

modern sekular. Habermas melihat dua model yang keliru dalam pemahaman tentang sekularisasi.⁴ 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, demikian Habermas, 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 berdampingan.

Namun jika kita secara jeli menelusuri sejarah pemikiran Jürgen Habermas, ia sendiri sesungguhnya pernah menganut paham *Verdrängungsmodell* yang berpandangan bahwa akan tiba saatnya masyarakat modern meninggalkan agama. Agama tidak lebih dari puing-puing sejarah. Dalam *opus magnum*-nya “Teori Tindakan Komunikatif” Habermas menegaskan bahwa agama dengan fungsi integratif dan sumber normatif bagi masyarakat akan mentransformasi diri dalam proses evolusi sosial menuju akal budi komunikatif

⁴ Bdk. Jürgen Habermas, “Glauben und Wissen. Friedenspreisrede 2001”, dalam ebd., *Zeitdiagnosen. Zwölf Essays*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.

sekular. “Fungsi integratif sosial dan ekspresif yang awalnya dijalankan oleh praksis ritual (agama-agama) kini beralih ke tindakan komunikatif, di mana otoritas *Yang Kudus* secara suksesif diambil alih oleh otoritas *konsensus rasional* dan argumentatif.”⁵ Dari kaca mata teori habermasian agama tidak lebih dari sebuah tahapan historis perkembangan masyarakat modern.

Konsep sekularisasi Habermas sudah bergeser. Sejak beberapa waktu terakhir ia berbicara tentang masyarakat *postsekular*. Sebuah revisi atas tesis sekularisasinya. Postsekularitas mau menegaskan bahwa masyarakat modern dan sekular harus terus memperhitungkan kelangsungan hidup agama-agama. Lebih dari itu, agama-agama juga akan terus aktif mengambil bagian dan menentukan arah perkembangan pelbagai bidang kehidupan sosial. Ketika perjalanan proyek modernitas terancam melenceng dari rel yang seharusnya (*Entgleisung der Moderne*), agama-agama tampil sebagai agen pemberi makna dan pembawa obor cahaya yang memberikan orientasi etis bagi manusia. Masyarakat modern tak mungkin meninggalkan peran agama ini.

Terminus “postsekularitas” Jürgen Habermas secara tak langsung mengandaikan bahwa agama dalam evolusi sejarah masyarakat modern pernah lenyap dan kini muncul lagi. Fenomena muncul kembalinya agama inilah yang disebut postsekular. Apakah anggapan ini benar dan dapat diberi pendasaran secukupnya?

⁵ Habermas, Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns I*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983 (1981), hlm. 118.

Analisis sosial dan historis yang lebih teliti justru memberikan pembuktian sebaliknya.⁶ Di zaman sekularisasi agama-agama sesungguhnya tetap berperan aktif dalam membentuk dan menata kehidupan masyarakat. Tentu dalam nuansa yang agak berbeda dibandingkan dengan peran agama di abad pertengahan misalnya. Konsep-konsep dan semantik agama ditransformasi ke dalam ungkapan-ungkapan sekular dan mengalami sebuah pembauran (*Verschmelzung*). Habermas sendiri bahkan melihatnya secara tepat ketika ia mengemukakan tesis bahwa konsep modern tentang martabat manusia (*Menschenwürde*) adalah salah satu bentuk transformasi yang berhasil dari term religius tentang “manusia sebagai gambaran Allah”.⁷ Konsep martabat manusia adalah dasar bagi diskursus modern tentang faham hak-hak asasi manusia. Sebagaimana status manusia sebagai citra Allah tidak ditentukan oleh prestasi atau perbuatan manusia sebagai orang berdosa atau orang kudus, demikian pun martabat manusia melekat pada diri manusia secara ontologis. Itu berarti, manusia tetap bermartabat entah dia bertindak sebagai warga negara yang baik atau sebagai seorang pembunuh.⁸

Konsep martabat manusia tak dapat dipisahkan dari kekristenan. Maka pandangan kita tentang hak-hak asasi manusia pun tidak dapat dipikirkan dan dipisahkan dari

⁶ Bdk. Reder, Michael, “Wie weit können Glaube und Vernunft unterschieden werden?”, dalam: Reder, Michael dan Schmidt, Josef, *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008, hal. 53.

⁷ Bdk. Habermas, Jürgen, “Glauben und Wissen. Friedenspreisrede 2001”, *op. cit.*

⁸ Bdk. Ignas Kleden, *Masyarakat Pos-Sekular: Relasi Akal dan Iman serta Tuntutan Penyesuaian Baru* (Ms), Makalah Studium Generale Fakultas Teologi Universitas Sanata Dharma, Yogyakarta, 16 Agustus 2010, hlm. 5.

budaya Kristen (tentu tanpa harus mengatakan bahwa dalam kitab suci agama-agama lain tidak terkandung substansi faham hak-hak asasi manusia).⁹ Dengan demikian selama masa sekularisasi pengaruh agama Kristen sesungguhnya tetap ada. Betul bahwa pengaruh kekristenan selama masa ini pada tataran kekuasaan politik seperti pada abad pertengahan sudah hancur lebur. Akan tetapi substansi nilai kristiani tetap eksis seperti terungkap dalam konsep martabat manusia dan HAM.

Sekularisasi tak dapat dipahami sebagai sebuah proses linear. Term-term seperti “sekular” atau “postsekular” lebih banyak menciptakan kebingungan ketimbang menjelaskan realitas sosial. Pada tingkat global pun, dalam arti linear penggunaan kedua term ini untuk menjelaskan perkembangan masyarakat dunia sangat tidak meyakinkan dan menciptakan kebingungan baru.

Alasannya, di kebanyakan masyarakat dan kelompok budaya agama tetap memegang peran kunci dalam proses perkembangan sosial. Untuk kebanyakan suku

⁹ Karena demokrasi atau hak-hak asasi manusia sudah terkandung dalam agama-agama, maka ada orang yang berpandangan bahwa agama sesungguhnya sudah cukup dan kita tidak membutuhkan demokrasi atau faham hak-hak asasi manusia lagi. Terhadap pandangan seperti ini saya ingin meminjam penjelasan dari Ignas Kleden yang mengatakan bahwa bahwa agama dan demokrasi memiliki sebuah persamaan. Keduanya berurusan dengan manusia yang rapuh dan setiap waktu dapat jatuh dalam kerapuhan itu. Agama memberi nama pengalaman kejatuhan dosa, sedangkan dalam kehidupan berdemokrasi pengalaman kerapuhan itu dikenal dengan kriminalitas.

Namun agama berbeda secara fundamental dari demokrasi. Agama tidak dapat direduksi kepada demokrasi, demikian pun sebaliknya. Agama mengurus akar kejahatan manusia dan berusaha agar manusia dari hari ke hari sempurna secara moral serta menjauhi perbuatan jahat. Demokrasi tidak boleh dan tidak dapat menangani akar kejahatan manusia. Demokrasi hanya dapat mengatur dan mencegah agar manusia dengan kerapuhan dan kejahatannya itu tidak merugikan orang lain.

dan kelompok masyarakat di Asia atau Afrika misalnya sekularisasi dan postsekularisasi bukanlah *terminus technicus* atau kategori yang tepat untuk mengungkapkan atau menjelaskan perubahan sosial.

Atas dasar fenomena di atas, mungkin lebih tepat jika kita tidak berbicara tentang postsekularisasi di era globalisasi, tapi tentang “kebangkitan kembali agama-agama” dalam arti adanya perhatian lebih intensif terhadap agama.¹⁰

Juga tinjauan sosiologis menunjukkan, fenomena sekularisasi dan postsekularisasi tak dapat dipisahkan begitu saja. Kita sulit membuat pemisahan jelas antara aspek religius dan sekular baik pada tatanan personal warga negara pun pada ranah organisasi sosial. Pada tingkat mikro kita mengenal banyak orang beriman saleh dan sekaligus berpandangan sekular. Mereka ini senantiasa menempatkan keyakinan religiusnya dalam sebuah hubungan kompleks dengan argumentasi sekular.¹¹ Argumentasi dan keyakinan baik religius maupun sekular pada tingkatan individual cenderung membaur dan sulit dipisahkan.

Eratnya kaitan antara keduanya juga tampak pada ranah sosial. Dalam komunitas religius sebagai sebuah bangunan sosial yang kompleks argumentasi sekular dan agama sering berjalan bersama-sama dan membaur. Agama tidak terbentuk dari umat dengan keyakinan

¹⁰ Bdk. Graf, Friedrich Wilhelm, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, München: Piper Verlag, 2004.

¹¹ Schmidt, Thomas, “Religiöser Diskurs und diskursive Religion in einer postsäkularen Gesellschaft”, dalam: Langthaler, Rudolf dan Nagl-Docekal, Hertha (Ed.), *Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas*, Wien 2007, hlm. 322-340.

religius yang terisolir secara sosial dan memberikan sumbangan imannya dalam diskursus sekular. Bangunan sosial multidimensional lebih mengungkapkan kenyataan bahwa argumentasi dan keyakinan religius dan sekular membangun sebuah hubungan kompleks.

1.2. Rasionalitas Publik versus Privatisasi Iman

Tinjauan historis dan sosiologis di atas menunjukkan bahwa kita tidak dapat begitu saja membangun sebuah dikotomi tegas antara agama dan masyarakat sekular. Namun diskursus filsafat politik kontemporer justru memperkuat kecenderungan pemisahan antarkeduanya. Dalam diskursus filosofis, pemisahan tegas antara masyarakat sekular dan agama dibangun secara argumentatif atas dasar konsep dikotomis antara rasionalitas dan iman. Apakah dikotomi tersebut dapat dibenarkan dan diterima?

Salah satu ciri dasariah filsafat paruhan kedua abad ke-20 adalah adanya dekonstruksi atas pemikiran metafisis. Metafisika dianggap tidak rasional dan karena itu tidak dapat menuntut klaim universal. Dekonstruksi metafisika merupakan program filosofis para filsuf seperti *Richard Rorty*, *Jacques Derrida* atau *Jürgen Habermas*. Refleksi filosofis mereka bertolak dari kesadaran kuat akan faktum pluralisme.

Metafisika dimengerti sebagai substansi seperti halnya agama, ideologi dan konsep tentang kebaikan atau kebahagiaan. Konsep-konsep substansial selalu bersifat partikular dan terperangkap dalam komunitas budaya tertentu. Tidak mungkin dibangun dialog antara mereka. Yang dianggap universal hanyalah rasionalitas formal. Rasionalitas formal adalah basis bagi sebuah komunikasi

lintas budaya. Konsep filosofis seperti itu mengantar para pemikir postmetafisis untuk melakukan dekonstruksi atas metafisika. Juga agama-agama yang dibangun atas konsep metafisis menjadi sasaran kritikan mereka.

Paradigma postmetafisis bukan sebuah rancangan monolitik. Dalam paradigma ini terdapat perbedaan-perbedaan moncolok. Di satu sisi berkembang sebuah tradisi pemikiran yang mau menempatkan agama pada ranah privat. Agama hampir tak punya akses untuk berkibrah di ruang publik. *Rorty* misalnya berpendapat, dengan tetap setia pada pemikiran metafisis agama-agama akan terjerumus ke dalam *ghetto* dan cara berpikir kuno. Cara berpikir monolitik dan hegemonis abad pertengahan yang menihilkan pluralitas dan toleransi. Agama sebagaimana bangunan metafisis lainnya, demikian *Rorty* dalam konsepnya yang pragmatis tentang kebenaran, tak dapat menuntut validitas universal. Agama-agama adalah tafsiran privat tentang dunia.

Dalam filsafat politik, *Rorty* berargumentasi lebih jauh lagi. Atas dasar dikotomi antara *public sphere* dan ranah privat, seorang manusia kontemporer hanya mampu menganut posisi liberal. Inilah satu-satunya posisi yang masuk akal. Agama cenderung mengabaikan liberalisme dan pandangan liberal tentang solidaritas. Agama selalu memancarkan bahaya destruktif atas tatanan liberal. Hal ini muncul ketika agama mengarahkan corong tuntutan-tuntutan dari ranah privat ideologisnya ke ruang diskursus publik.

Persoalan seputar UU Pornografi di Indonesia merupakan salah satu contoh paling jelas aplikasi teori

liberal Rorty ini. Undang-undang ini coba mengangkat konsep tentang “tata susila” agama tertentu dan menjadikannya argumentasi di ruang publik. Hal ini membahayakan solidaritas sosial kerana ruang publik dibangun dari pluralitas pandangan hidup.

Rorty bersikap antiklerikal dalam hubungan dengan agama. Ia berpendapat, “institusi-institusi Gereja membahayakan kewajaran yang sehat masyarakat demokratis”.¹² Sebuah tatanan hidup bersama yang damai hanya mungkin kalau agama disingkirkan ke ruang privat dan tidak pernah boleh mengambil bagian dalam hidup publik.

Pada tingkat global terdapat kebhinekaan bentuk masyarakat. Maka secara sosiologis pemisahan tegas antara yang privat dan yang publik serta peminggiran agama ke ruang privat menyisakan banyak persoalan. Di banyak negara dan kebudayaan di dunia ini ruang privat dan publik lebih dipandang sebagai sebuah jaringan hubungan timbal balik. Dengan demikian hubungan dikotomis ala Rorty hanya berlaku secara terbatas. Dalam lingkup kebudayaan Barat sendiri konsep pemisahan liberal antara ruang publik dan privat ini dikritik secara tegas oleh kaum komunitarian seperti Michael Walzer misalnya.¹³ Jika pemisahan antara kedua bidang ini tidak bersifat dikotomis tapi cair, maka dalam diskursus publik kita juga dapat berdiskusi secara rasional tentang pandangan hidup.

¹² Rorty, Richard/Vatimo, Gianni, *Die Zukunft der Religion*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2006, hlm. 38.

¹³ Bdk. Walzer, Michael, *Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.

Tidak semua filsuf yang menganut aliran postmetafisis sependapat dengan Rorty ikhwal privatisasi radikal agama. Jürgen Habermas misalnya menganut pandangan lebih terbuka untuk berdialog dengan agama. Memang Habermas berpegang teguh pada prinsip-prinsip postmetafisika. Tapi dalam tilikan sosiologis ia yakin akan kemampuan dan menganjurkan kepada agama-agama untuk mengambil bagian dalam diskursus publik menyangkut persoalan-persoalan kemasyarakatan.

Kendatipun demikian agama untuk Habermas tetap menjadi bagian dari ruang privat. Hal ini berkaitan erat dengan distingsi yang dibuat Habermas antara norma dan nilai.¹⁴ Menurut Habermas, validitas lintas batas atau universal hanya mungkin dicapai di bidang moral. Di bidang ini juga sebuah konsensus rasional atas dasar prinsip-prinsip etika diskursus mungkin. Sementara itu refleksi etis-eksistensial akal budi praktis tentang nilai-nilai etis merupakan bagian dari konsep privat tentang tafsiran kita atas dunia. Hasil refleksi etis ini pun tak dapat diuniversalisasi. Agama adalah bagian dari ranah etis penataan hidup pribadi.

Habermas membuat suatu distingsi tegas antara moral dan etika. Agama adalah bagian dari etika. Konsep Habermas ini bermasalah. Coba kita lihat letak persoalannya. Dalam realitas sosial pandangan-pandangan etis dan diskursus normatif sudah saling membaur.¹⁵ Ada hubungan timbal-balik antarkeduanya. Bidang yang satu hidup dari bidang yang lain dan

¹⁴ Bdk. Habermas, Jürgen, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.

¹⁵ Reder, Michael, op. cit., hal. 58-59.

sebaliknya. Dalam dialog dan hubungan timbal balik ini ideologi, pandangan tentang dunia dan etika menuntut validitas rasional dan universal. Argumentasi dan pendasaran atas konsep “hidup baik” atau kebahagiaan dimengerti sebagai konsep universal dan rasional, bukan interpretasi privat tentang dunia. Diskursus tentang hidup baik mengandung rasionalitas dan melampaui batas-batas ranah privat.¹⁶

Satu hal lagi perlu dijelaskan di sini: Faktum bahwa pandangan-pandangan hidup seperti agama mengandung rasionalitas, tidak berarti, ada sebuah konsensus antara pandangan-pandangan itu. Ini tidak dimaksudkan kalau kita bicara tentang kemungkinan dialog antara ruang privat dan publik. Sebab konsensus seperti itu mengandaikan adanya dan pengakuan akan konsep rasionalitas substansial yang terarah pada kesatuan dan homogenitas. Dari perspektif teori pengetahuan dan konsep rasionalitas kita menolak konsep rasionalitas seperti itu. Kita mau membangun hubungan dialogis antara rasionalitas (publik) dan iman (privat) tanpa menciptakan hasil yang reduksionistis. Itu berarti juga, agama tak boleh ditafsirkan sebagai sebuah “*black box*” dan disingkirkan ke ruang privat. Agar kita dapat menjelaskan peran publik agama dewasa ini, perlu dikembangkan sebuah konsep tentang agama yang menjelaskan serta menunjukkan hubungan timbal-balik antara sekularisasi dan postsekularisasi, pengetahuan dan iman, dan bukannya dikotomi radikal antara ruang privat dan publik.

¹⁶ Bdk. Nussbaum, Martha, *Gerechtigkeit oder das gute Leben*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999.

Uraian kita di atas menunjukkan bahwa agama menurut Habermas tidak mengandung unsur rasionalitas. Agama berada pada ruang privat dan nilai-nilai agama selalu terperangkap dalam konteks budaya tertentu seperti nilai-nilai etis.

Jika rasionalitas agama ditolak, maka agama tidak mungkin dapat berkiprah secara wajar dalam diskursus di ruang publik seperti yang dituntut Habermas dari agama-agama. Untuk dapat menjalankan fungsi publiknya secara baik kita perlu mengakui adanya rasionalitas agama-agama. Cusanus dan Schleiermacher seperti akan diuraikan dalam bagian berikut lewat metode *negatif-dialektis* coba menunjukkan aspek rasional agama tersebut. Konsep agama *negatif-dialektis* adalah sebuah koreksi atas konsep rasionalitas Habermasian yang terlalu sempit.

2. Konsep Agama Negatif-dialektis

Di manakah kita temukan pemahaman tentang agama yang negatif-dialektis ini? Baiklah kita menjelajahi sebentar sejarah filsafat. Dalam sejarah filsafat kita mengenal Nicolaus Cusanus dan Friedrich Schleiermacher yang banyak berbicara tentang ini.¹⁷

Kita coba membaca Nicolaus Cusanus lebih sebagai seorang filsuf teori pengetahuan di ambang abad modern daripada seorang ahli metafisika. Dengan menggunakan metode teori pengetahuan, Cusanus ingin melampaui konsep rasionalitas yang sempit. Ia juga membongkar serta menunjukkan batas-batas kemampuan pengetahuan.

¹⁷ Bdk. Reeder, Michael, *op. cit.*, hal. 62-65.

Secara paradigmatis kemungkinan dan batas pengetahuan manusia ditunjukkan dalam pergulatan intelektualnya dengan persoalan seputar “yang absolut” (*das Absolute*). Yang absolut melampaui segala macam bentuk pertentangan (*contradictio oppositoris*) yang bersifat sementara. Akal budi hanya mampu mendekati yang absolut ini dengan cara berpikir tentang yang absolut itu sebagai perjumpaan dari pertentangan-pertentangan kontradiktoris. Metode pendekatan ilmiah atas agama ini disebut *docta ignorantia*. Dengan metode ini Cusanus mau mendekati secara rasional sesuatu yang sesungguhnya terletak di luar jangkauan akal budi. Ilmu pengetahuan tentang ketidaktahuan, itulah nama metode ilmiah Cusanus untuk membedah persoalan agama. Dengan metode ini Cusanus coba menghubungkan iman dan ilmu pengetahuan, transendensi dan imanensi. Sebuah pendekatan yang kita kenal dalam tradisi teologi negatif.

Tradisi teologi negatif ini diteruskan dalam filsafat modern oleh *Schleiermacher* dengan refleksinya tentang filsafat kesadaran.¹⁸ Pandangan *Schleiermacher* tidak lari jauh dari Cusanus. Menurut *Schleiermacher* manusia tak mungkin dapat membuat sebuah pendasaran diri yang refleksif. Pengalaman ini mengantar kita menuju *docta ignorantia* tentang kesadaran diri yang langsung. Dalam pengalaman akan kegagalan atau keterbatasan tentang pendasaran diri otonom ini muncul juga titik batas akal budi manusia. Pengalaman akan keterbatasan akal budi ini adalah *signum* atau tanda negatif kesadaran manusia.

¹⁸ Bdk. *Schleiermacher, Friedrich, Hermeneutik und Kritik* (diedit oleh M. Frank), Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977.

Kesadaran negatif ini mengantar kita kepada prinsip atau dasar transendental yang selalu menjadi prasyarat kesadaran manusia. Dengan menggunakan metode “pengetahuan akan ketidaktahuan” (*docta ignorantia*) prinsip transendental dapat ditafsirkan atau ditematisasi sebagai asal mula keberadaan manusia.

Dari perspektif religius, Schleiermacher menafsirkan kesadaran diri langsung sebagai perasaan ketergantungan absolut. Perasaan ketergantungan ini mengungkapkan kesadaran manusia akan Allah. Kita dapat menarik sebuah kesimpulan sementara: dalam refleksi tentang dasar-dasar subjek, kita tidak hanya menelanjangi batas-batas konsep akal budi yang terlalu sempit, tapi juga menunjukkan jembatan yang menghubungkan iman dan pengetahuan. Agama adalah ungkapan dari perasaan ketergantungan absolut. Ia bukan irasional, tapi dapat ditematisasi bersama akal budi yang sadar akan keterbatasannya, meskipun hal itu tentunya tidak pernah dilakukan secara sempurna. Sekali lagi, kita di sini berhadapan dengan pemahaman tentang agama secara *negatif-dialektis*.

Konsep agama yang hampir sama seperti Schleiermacher juga digunakan oleh Niklas Luhmann, sosiolog dari aliran teori sistem. Luhmann menganalisis konsep agama dari perspektif sosiologis dan hegelian. Refleksinya tentang agama dibangun atas pengertian agama yang negatif-dialektis. Ciri khas sistem agama ialah “mengamati apa yang tak dapat diamati” (*das Unbeobachtbare zu beobachten*).¹⁹ Itulah fungsi sosial

¹⁹ Bdk. Luhmann, Niklas, *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002.

agama menurut Luhmann. Komunikasi religius mengoperasionalisasi pandangan ini dalam sistemnya sendiri. Kodifikasi komunikasi religius terjadi lewat kode-kode internal sistem bernama “yang imanen” dan “yang transenden”.

Cusanus, Schleiermacher dan Luhmann memfokuskan pemahamannya tentang agama pada hubungan dialektis antara transendensi dan imanensi. Konsep agama dialektis ini harus diintegrasikan dalam diskursus filsafat politik tentang agama. Agama dipahami sebagai ungkapan linguistik dan simbolis hubungan dialektis antar transendensi dan imanensi.

3. Konsekuensi Logis untuk Diskursus tentang Agama Dewasa ini

3.1. Iman dan ilmu pengetahuan

Pertanyaan penting dalam diskursus kontemporer guna menentukan peran publik agama ialah pertanyaan seputar hubungan antara iman dan ilmu. Untuk menjelaskan konsekuensi dari konsep agama yang sudah kita bicarakan di atas, baiklah sebelumnya dibicarakan sekali lagi hubungan antara iman dan rasionalitas dalam terang pemikiran Jürgen Habermas.

Pandangan Habermas ini mengacu pada konsep Kant.²⁰ Menurut Habermas, konsep rasionalitas Immanuel Kant terlalu luas. Kant menempatkan garis demarkasi rasionalitas terlalu jauh. Akibatnya, Kant menyejajarkan pendasaran rasional moralitas dengan asumsi keberadaan Allah. Bahwa moralitas berlaku absolut, itu mengandaikan

²⁰ Bdk. Habermas, Jürgen, *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005, hlm. 216-257.

pengakuan akan postulat keberadaan Allah, demikian Kant. Habermas menolak tesis hubungan antara rasionalitas praktis dan eksistensi Allah dalam filsafat Kant ini.

Pemikiran postmetafisis harus bertolak dari pandangan bahwa agama dalam relasi dengan akal budi merupakan sesuatu yang aksidental. Agama tidak termasuk unsur substansial rasionalitas. Konsekuensi logisnya, filsafat tidak boleh terlalu angkuh untuk mengatakan bahwa ia tahu persis tentang persoalan seputar agama. Iman dan ilmu pengetahuan adalah dua wajah rasionalitas yang tak dapat dihubungkan satu sama lain.

Filsafat dapat merekonstruksi substansi agama ke dalam bahasa yang dapat diterima umum dan mengembangkan konsep-konsep normatif atau politisnya dalam rangka konsep negara liberal. Maka, pemisahan tegas antar iman dan pengetahuan bertujuan melindungi konsep iman dari bahaya perluasan yang mengaburkan iman sendiri. Agama ditematisasi sebagai sesuatu yang lain dari rasionalitas. Habermas ingin melindungi filsafat dari kolonisasi instansi luar “karena ketika batasan antara agama dan ilmu menjadi kabur, rasionalitas akan kehilangan pegangan dan terombang-ambing”.²¹

Dengan ini Habermas mau menunjukkan sebuah konsep rasionalitas yang kuat dan formal. Konsep seperti ini menekankan kesatuan akal budi berhadapan dengan iman. Wolfgang Welsch memberikan catatan kritis bahwa Habermas ingin “mengembalikan pluralitas kepada

²¹ *Ibid.*, hlm. 252.

kesatuan monistis, kendati ia tak dapat menunjukkan bagaimana kesatuan itu dapat dipikirkan".²²

Dengan bercermin pada pandangan agama Schleiermacher kita dapat mengkritisi konsep Habermas tentang pemisahan antara iman dan ilmu. Menurut Schleiermacher antara iman dan ilmu tak dapat ditarik garis demarkasi yang jelas. Ada sebuah hubungan *dialektis-negatif* antara keduanya. Rasionalitas yang merefleksikan batas-batasnya akan berjumpa dengan yang transenden. Rasionalitas mentematisasi yang transenden ini dalam pengertian *docta ignorantia (wissendes Nichtwissen – ketidaktahuan yang mengetahui)*. Dengan demikian iman selalu berkaitan dengan pengetahuan dan pengetahuan dengan iman.

Konsep agama seperti ini dan implikasi epistemologisnya memberikan pendasaran bagi hubungan dialektis antara iman dan ilmu pengetahuan. Hal ini menjadi pusat perhatian beberapa filsuf kontemporer. Derrida misalnya dalam paradigma dekonstruksi dan diferensiasi (*différance*) membuat refleksi filosofis tentang agama dalam garis tradisi Schleiermacher. Menurut Derrida, pembicaraan tentang kebangkitan kebalikan agama-agama hanya dapat dipahami kalau kita memperhatikan hubungan dialektis antara iman dan pengetahuan. Alasannya, secara sistematis dan historis hubungan antara agama dan akal budi sesungguhnya sangat erat. Pertentangan antara agama dan rasionalitas harus diatasi guna memahami relevansi sosial agama secara tepat. Kita

²² Wolfgang Iser, *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Frankfurt am Main 1996, hlm. 139.

perlu mencari sumber bersama agama dan rasionalitas yang melampaui pertentangan itu. Dengan demikian Derrida mau mendekonstruksi pertentangan antara iman dan rasionalitas.²³

Ketika pengetahuan hanya dipahami sebagai sesuatu yang sekular-objektif, menurut Derrida akan ada bahaya bahwa pengetahuan dimengerti sebagai sesuatu yang secara struktural terpisah dari iman, kepercayaan dan perilaku etis.²⁴ Akan tetapi pengetahuan sesungguhnya selalu mengandung aspek iman. Demikianpun agama senantiasa coba mentematisasi iman dengan menggunakan instrumen rasionalitas. Maka, iman dan pengetahuan selalu berada dalam hubungan dialektis.

Dari kaca mata filsafat politik, pemisahan tegas antara iman dan ilmu pengetahuan dapat mendatangkan efek negatif lanjutan. Jika hubungan timbal balik antara iman dan ilmu pengetahuan tidak direfleksikan secara mendalam, ada bahaya bahwa filsafat politik cenderung memandang agama semata-mata sebagai persoalan privat. Hal ini dapat memperkuat proses peminggiran agama dari ruang publik. Jika agama dianggap sebagai bagian dari ranah privat dan bersifat irasional, maka ia pun merumuskan diri di luar masyarakat atau lingkup sosial. Konsep agama seperti ini sangat tidak produktif dan menghalangi usaha dialog antaragama demi membangun perdamaian bersama. Peminggiran agama ke ruang privat melahirkan konsep agama yang tidak toleran, sektarian dan fundamentalis. Sebuah bahaya bagi kehidupan bersama.

²³ Bdk. Derrida, Jacques/ Vattimo, Gianni, *Die Religion*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001, hlm 49.

²⁴ Bdk. *Ibid.*, hlm. 53.

3.2 Agama, Moralitas dan Bahaya Reduksionisme

Seperti sudah dijelaskan, Immanuel Kant adalah rujukan utama dalam setiap diskursus filosofis tentang agama dalam filsafat kontemporer. Pemahaman Kant tentang peran dan arti agama selalu berkaitan dengan konsep rasionalitas praktis. Meskipun filsuf seperti Habermas dan Rorty coba mengambil jarak dari Kant, akan tetapi dalam diskursus tentang agama mereka cenderung menempatkan agama secara Kantian dalam konteks rasionalitas praktis. Dengan demikian reduksi agama menjadi fungsi moral merupakan sesuatu yang khas dalam filsafat politik kontemporer. Peran agama misalnya menjadi penting ketika masyarakat mengalami krisis. Seperti dalam pandangan Durkheim agama dimengerti sebagai sumber moralitas yang mampu menyelamatkan masyarakat dari bahaya kehancuran. Agama adalah instansi pemberi makna dan sumber air yang mampu menyapakan dahaga moral masyarakat modern.

Latar belakang tematisasi tentang agama dewasa ini adalah krisis masyarakat modern. Habermas melukiskan krisis tersebut sebagai sebuah "*Entgleisung der Moderne*" – proyek modernitas yang melenceng ke luar rel nilai-nilai kemanusiaan universal. Hal ini terungkap dalam pelbagai persoalan etis yang tidak mampu dijelaskan atas dasar argumentasi rasional-filosofis semata.

Secara filosofis di kalangan masyarakat sekular tak dapat dijelaskan mengapa manusia harus menaati nilai-nilai moral jika ketaatan itu harus dibayar dengan hidupnya sendiri. Untuk apa orang mengorbankan nyawa, misalnya, menentang sebuah rezim totaliter atau

represif demi memperjuangkan hak-hak sesamanya yang tertindas tidak dapat dijelaskan secara rasional semata. Dibutuhkan keteguhan iman akan sesuatu yang transenden, melampaui kefanaan dunia ini. Dan pijakan kokoh itu hanya ditemukan dalam agama-agama.

Krisis paradigma sekular menjadi jelas ketika harus berhadapan dengan persoalan-persoalan moral publik kontemporer, seperti eutanasia, aborsi, dan kloning manusia. Hanya berpijak pada pertimbangan rasional, moral sekular tidak dapat membendung maksud seorang pasien sakit parah yang mau mengakhiri hidup lebih awal lantaran penderitaan tak tertahankan lagi. Atau mengapa secara etis aborsi harus dilarang jika bayi di dalam kandungan merupakan buah dari pemerkosaan?

Solusi dari perspektif korban atas persoalan-persoalan ini tidak cukup berpijak pada pertimbangan rasional. Dibutuhkan iman kokoh akan sebuah kekuatan maha tinggi sebagai sumber mata air kehidupan. Demikian pun krisis ekologis, jurang antara negara kaya dan miskin, terorisme global, serta persoalan mondial lainnya hanya dapat diakhiri lewat revolusi cara hidup. Perubahan cara hidup menuntut orientasi etis kolektif.²⁵

Tantangan ini menjadi alasan mengapa filsafat dalam paradigma postmetafisik mulai berpaling kepada agama. Agama diharapkan dapat berperan sebagai ratu adil yang bisa menyelamatkan gerbong kereta api modernitas dari jurang kehancuran. Agama dipandang sebagai instansi moral yang mengandung kekuatan emansipatoris. Namun pemahaman tentang agama

²⁵ Bdk. Otto Gusti, *op. cit.*

seperti ini cenderung menjadikan agama sebagai alat. Agama diinstrumentalisasi ketika masyarakat berada dalam bahaya. Agama direduksi menjadi sebuah instansi moral semata.²⁶

Dalam kenyataan, agama sesungguhnya mengemban fungsi sosial yang jauh lebih kaya daripada sekadar sebagai sumber moralitas. Agama berperan untuk menata kehidupan kultural. Agama membantu manusia menyelesaikan situasi batas atau mengolah pengalamannya sebagai makhluk kontingens. Sosiolog Niklas Luhmann berpendapat, peran agama ialah mentematisasi hubungan antara yang imanen dan transenden. Maka, pertanyaan tentang moral hanyalah salah satu aspek dari fungsi sosial agama.

3.3 Agama dan Kebudayaan

Kebudayaan dipahami di sini dalam arti sangat luas. Ia bukan sesuatu yang hanya ada dalam kepala manusia, tapi mengungkapkan segala sesuatu yang diciptakan oleh manusia. Hubungan antara agama dan kebudayaan dapat ditelaah dalam terang pemahaman tentang agama seperti diuraikan di atas. Pembicaraan manusia tentang yang transenden selalu berbenturan dengan batas-batas tertentu. Dengan demikian pernyataan-pernyataan tentang hubungan antara yang transenden dan imanen senantiasa bersifat kontingen.

Ungkapan-ungkapan religius pun tidak pernah berlaku absolut, tapi senantiasa berkaitan dengan

²⁶ Danz, Christian, "Religion zwischen Aneignung und Kritik. Überlegungen zur Religionstheorie von Jürgen Habermas", dalam: Langthaler, Rudolf dan Nagl-Docekal, Herta (Ed.), *op. cit.*, hlm. 9-31.

bentuk-bentuk budaya yang plural. Atau dalam bahasa Schleiermacher, perasaan ketergantungan religius senantiasa bersifat individual dan terkondisi secara kultural. Demikian pun bentuk devosi sangat bergantung pada konteks budaya setempat. Maka untuk Schleiermacher tidak ada agama purba (*Urreligion*) di balik perasaan ketergantungan.

Demikian juga struktur dialektis negatif agama tidak dapat berproses menuju sintesis yang lebih tinggi. Secara sistematis agama dan budaya senantiasa berada dalam sebuah hubungan dialektis. Refleksi tentang agama selalu merupakan refleksi tentang pikiran dan perasaan manusia dalam konteks budaya tertentu. Maka refleksi agama sesungguhnya sebuah filsafat budaya. Bahkan Derrida menekankan, setiap permenungan filosofis tentang agama dewasa ini selalu berlangsung dalam konteks budaya tertentu. Dan konteks kita dewasa ini adalah globalisasi dan era media masa.²⁷

Pusaran arus globalisasi menempatkan agama-agama dalam sebuah ketegangan antara universalitas dan partikularitas budaya.²⁸ Di satu sisi agama-agama berusaha merumuskan klaim-klaim universal tentang hubungan yang transendental dan imanen, akan tetapi di sisi lain klaim-klaim tersebut senantiasa terperangkap dalam partikularitas budaya. Dalam agama Katolik misalnya terdapat diskursus teologis seputar inkulturasi pesan injil. Sejauh mana nilai-nilai biblis harus masuk ke

²⁷ Bdk. Derrida, Jacques dan Vattimo, Gianni, *op. cit.*

²⁸ Bdk. Reder, Michael, "Glaube und Wissen – Religion und Kultur. Spannungsfelder religionsphilosophischer Diskurse", dalam: Graf, Friedrich Wilhelm (Ed.), *Religionen und Globalisierung*, Stuttgart: Kohlhammer, 2007, hlm. 51-53.

dalam konteks budaya setempat tanpa harus menolak dimensi universalitasnya. Atau di kalangan Muslim terdapat diskusi, sejauh mana tatanan budaya Arab dalam Islam menjadi faktor penentu agama Islam dan sejauh mana agama Islam harus dan boleh menampilkan wajah Indonesia. Dalam menghadapi ketegangan ini agama-agama selalu bersifat ambivalen.²⁹

Di satu sisi agama-agama memiliki kemampuan untuk melihat ketegangan antara universalitas pewartaan dan pluralitas budaya secara terbuka. Sikap ini lahir dari pengetahuan agama-agama bahwa hubungan antara yang transenden dan imanen bersifat kontingen. Dengan demikian agama-agama mengenal makna kebhinekaan bahasa manusia. Vattimo bahkan bergerak lebih jauh ketika ia mengatakan bahwa sikap toleran terhadap ungkapan-ungkapan rasionalitas lain sesungguhnya lahir dari sebuah ide keagamaan. Dalam *kenosis* atau peristiwa penjelmaan “Sabda menjadi daging” Allah merendahkan diri-Nya demi menebus manusia. Konsep *kenosis* ini mendemitologisasi konsep rasionalitas filosofis yang kuat dan memberikan pandangan bagi pemikiran lemah yang menekankan pluralitas narasi.³⁰

Akan tetapi di sisi lain agama-agama juga bisa saja mengabaikan ketegangan tersebut dan menjadikan agamanya sebagai instansi satu-satunya yang mampu berbicara tentang “Yang Absolut”. Agama dan kebudayaan lain pun berubah menjadi lawan atau bahkan musuh yang

²⁹ Bdk. Mueller, Johannes, *Entwicklungspolitik als globale Herausforderung. Methodische und Ethische Grundlegung*, , Stuttgart: Kohlhammer, 1997.

³⁰ Bdk. Rorty, Richard dan Vattimo, Gianni, *Die Zukunft der Religion*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006.

harus diperangi. Jika perbedaan kultural agama-agama tidak diakui, mereka akan cenderung terperosok ke dalam bahaya mengabaikan batas-batas epistemologisnya dan menabur benih kekerasan.

Seperti sudah disinggung, Derrida menunjukkan peran budaya global dalam pembentukan agama lewat perubahan masif teknologi informasi dan komunikasi. Derrida di sini berbicara tentang agama dalam *Cyberspace*: budaya digital, internet dan televisi. Tak ada pewartaan agama tanpa media teknologi digital ini. Teks-teks agama dipublikasikan sekaligus sebagai teks, CD-Rom dan dalam internet. Media-media ini turut menentukan secara kultural dan mengubah agama. Kehidupan agama dalam masyarakat industri modern mulai jarang dijalankan di tempat-tempat tradisional seperti gereja, melainkan dalam forum-forum internet atau lewat ayat-ayat kitab suci yang dikirim per sms. Fakta ini menunjukkan secara spektakuler, “rasionalitas teknis ilmiah jarak jauh”³¹ (*fernwissenschaftstechnische Vernunft*) bertaut erat dengan agama.

Dalam agama juga kita menyaksikan reaksi kritis atau penolakan terhadap tendensi homogenisasi teknis budaya global. Tendensi ini dianggap menghancurkan yang sakral atau yang kudus dalam agama-agama. Pelbagai model fundamentalisme yang merebak akhir-akhir ini merupakan reaksi atas kecenderungan penyeragaman tersebut. Gerakan fundamentalisme menggunakan instrumen “rasionalitas teknis-ilmiah jarak jauh” guna melindungi yang sakral dan kudus dari kehancuran.

³¹ *Ibid.*, hlm. 71.

“Agama bermimpi tentang mimpi kembalinya tradisi-tradisi lokal serta mewartakan perang terhadap masyarakat global, namun di sisi lain tetap menggunakan metode-metode yang akan meluluhlantahkan mimpi tersebut.”³² Lewat fenomena imunitas otonom seperti ini agama menentukan perkembangan budaya. Agama tampil sebagai praksis budaya yang menggunakan model budaya postmodern guna melindungi yang sakral dari kehancuran. Inilah salah satu ciri khas penting agama dewasa ini dalam konstelasi global.

Selain itu menurut Derrida, fenomena kebangkitan agama-agama hanya dapat dipahami jika akar atau asal-usul kulturalnya turut ditematisasi. Kebangkitan agama-agama terjadi dalam proses globalisasi dan juga dalam paradigma berpikir Barat tentang agama. Di sini aspek multidimensional agama kurang tampak. Alasannya, refleksi tentang kebangkitan agama-agama dalam konteks globalisasi masih sangat ditentukan oleh konsep tentang agama yang sangat kuat dalam kekristenan. Pemahaman agama dalam kekristenan sering bersifat monistis dan karena itu menimbulkan persoalan dalam konteks pluralitas sosial dan agama dewasa ini. Dari perspektif liberal penting untuk diperhatikan agar penyempitan konseptual yang mempermiskin realitas plural tersebut dihindari.

Konsep Schleiermacher tentang agama kiranya membantu kita untuk menempatkan rasa ketergantungan pada yang transenden pada konteks multikultural serta

³² Johannes Hoff, *Spiritualität und Sprachverlust. Theologie nach Foucault und Derrida*, Paderborn 1999, hlm. 113.

lebih terbuka menerima pluralitas realitas keagamaan. “Karena itu agama hanya dapat hadir dalam kebhinekaan perspektif yang tiada batasnya di atas universum ini, jadi tidak lain dari kumpulan tak terhitung dari model-model yang berbeda.”³³

Dalam paradigma pemahaman tentang agama yang negatif-dialektis kita lebih mudah membangun dialog antaragama. Alasannya, agama-agama tidak memiliki tuntutan monopoli atas kebenaran. Tuntutan kebenaran agama-agama selalu dipandang dalam korelasi dengan konteks budaya tertentu.

Kebhinekaan merupakan ciri khas praktik budaya dan keagamaan. Namun diskusi dewasa ini seputar fundamentalisme sering mengabaikan aspek kebhinekaan kultural ini. Di kalangan masyarakat Eropa dengan pemahaman tentang Islam yang terbatas misalnya Islam sering diidentikkan dengan kekerasan. Sebuah pemahaman yang keliru karena mengabaikan aspek pluralitas yang ada dalam Islam.

4. Penutup: Filsafat yang Senantiasa Belajar

Keseluruhan uraian ini merupakan sebuah tinjauan filsafat politik dan filsafat agama. Salah satu kesimpulan mendasar dari refleksi tersebut adalah eratnya pertautan antara agama dan rasionalitas. Antara agama dan ilmu pengetahuan, iman dan akal budi tidak dapat ditarik sebuah garis demarkasi yang tegas sebab ada sebuah hubungan dialektis antarkeduanya. Dengan mengakui hubungan ini, argumentasi atau pertimbangan religius

³³ Friedo Ricken, *Religionsphilosophie*, Stuttgart: Kohlhammer 2003, hlm. 186.

dapat diterima secara luas di ruang publik atau dalam proses politik. Untuk itu dibutuhkan sebuah konsep tentang rasionalitas yang lebih luas. Konsep rasionalitas yang menyadari batas-batasnya dan mengakui dimensi rasional iman dalam arti *docta ignorantia*. Pluralitas masyarakat global dan pengakuan akan rasionalitas klaim-klaim religius harus lebih ditekankan dalam konteks masyarakat global demi membangun sebuah dialog atau diskursus interreligius. Hal ini merupakan sebuah sumbangan besar bagi pembentukan tatanan politik global.

Refleksi atas pemikiran Derrida memperluas wawasan dalam dialog antara iman dan akal budi. Derrida menunjukkan bahwa filsafat senantiasa berhubungan erat dengan agama dan refleksi atas agama membuka horison baru bagi setiap model filsafat. Akal budi, demikian Derrida, dapat belajar sesuatu dari iman tanpa harus direduksi kepada iman.

Hal ini nyata dalam perbandingan antara *dekonstruksi* dan *agama*. Dekonstruksi dalam filsafat Derrida selalu berkaitan dengan negasi atas bahaya objektivasi dari “yang ada” (*das Seiende*) serta penolakan proses fiksasi yang berpusat pada *logos*. Alur berpikir yang sama dapat kita temukan padanannya dalam agama. Agama dalam pluralitasnya selalu menekankan bahwa yang absolut itu (*das Absolute*) tak pernah dapat diobjektivasi dan dirumuskan secara tuntas.

Pandangan yang sama terdapat dalam tradisi “teologi negatif” seperti dikembangkan oleh Schleiermacher. Konsep teologi negatif mempengaruhi filsafat

dekonstruksi Derrida kendatipun ia menegaskan bahwa filsafatnya bukan teologi negatif.³⁴ Alasannya, teologi negatif menggunakan “negasi” hanya sebagai instrumen dari sebuah *hiperafirmasi*. Di sini negasi ditempatkan sebagai pelayan dari afirmasi atas “Ada” (*das Sein*) yang melampaui ada-ada yang lain. Dengan demikian negasi dalam teologi negatif tetap mempertahankan dualisme antara negasi dan afirmasi.³⁵ Di sisi lain Derrida tetap membiarkan penjelasannya terbuka dengan mengatakan bahwa ada kemiripan struktural antara negasi dan afirmasi. Kemiripan struktural ini tercatat dalam sikap skeptis terhadap yang positif dan afirmasi atas ungkapan-ungkapan linguistik. “Nama Allah sesungguhnya merupakan efek hiperbolis dari negativitas. Nama Allah sebenarnya mengungkapkan semua hal yang berkaitan dengan pendekatan dan penandaan secara tidak langsung dan secara negatif.”³⁶ Lewat konsep *différance* Derrida ingin menghindari proses transposisi negativitas menuju yang positif atau afirmasi.

Dalam konteks inilah artikel Derrida berjudul “Wie nicht sprechen” (Bagaimana caranya tidak berbicara) dimengerti. “Wie nicht sprechen” merupakan sebuah fragmen kalimat yang sudah selalu datang terlambat. Sebab dengan mengatakannya, fragmen ini telah mendahului dirinya sendiri. Judul artikel ini mengartikulasikan paradoksi permainan-permainan bahasa yang menegasi dirinya sendiri.

³⁴ Bdk. Jacques Derrida, *Wie nicht sprechen. Verneinungen*, Wien 1989, hlm. 13.

³⁵ Bdk. Michael Reder, *Religion als kulturelle Praxis*, *op. cit.*, hlm. 150.

³⁶ Jacques Derrida, *Wie nicht sprechen*, *op.cit.*, hlm. 14.

Dengan merujuk pada Heidegger, Derrida mengeritik pemikiran ontologis (*Seinsdenken*) filsafat modern. Diinspirasi oleh teologi negatif, Derrida menggarisbawahi pandangan bahwa “ada” (*das Sein*) sebagai teks tetap dapat dibaca, namun tak pernah dapat dilukiskan sebagai sebuah objek. Derrida menulis: “Kata *Sein* tidak dihindari, ia tetap dapat dibaca. Namun keterbacaan ini memproklamasikan bahwa kata hanya dapat dibaca; ia tidak dapat atau tidak boleh diungkapkan, digunakan secara normal.”³⁷

Di sini menjadi jelas untuk Derrida pengakuan akan pluralitas. Pluralitas bukan sebagai hiasan sekunder masyarakat liberal, tapi sebagai sebuah imperatif yang lahir dari keniscayaan peristiwa bahasa. Pandangan Derrida ini melahirkan interpretasi teologi negatif sebagai sebuah praksis bahasa kultural. Struktur bahasa plural, yang menegasi dirinya sendiri dan batas-batasnya serta dengan negasi tersebut melampaui batas-batas tersebut.

Teologi negatif menciptakan sebuah tantangan baru yang kreatif bagi filsafat. Sebab teologi negatif menjaga rasa dahaga dari ketidaktahuan yang mengetahui (*docta ignorantia*). Tentu dengan memperhatikan catatan kritis bahwa teologi negatif juga bisa terjebak dalam hiperesensialisme ketika menduga dapat mengafirmasi pertanyaan akan eksistensi Allah. Dalam diam atau penyebutan nama tanpa nama terkonsentrasilah seluruh energi religius. Energi ini bukan satu bentuk berbahasa tertentu, melainkan ungkapan transendentalitas teks atau bahasa.

³⁷ *Ibid.*, hlm. 99.

Dengan demikian kebangkitan kembali agama-agama merupakan pratanda bahwa manusia tidak dapat mengungkapkan atau memberi tanda kepada semua hal. Derrida menggunakan konsep *adieu* untuk mengungkapkan struktur aporetis agama ini. Kata *adieu* di satu sisi menunjukkan gerakan menuju Allah ('*a-dieu*). Di sisi lain kata ini mengungkapkan perpisahan dari yang sudah dikenal, dari konsep Allah (*adieu*) yang antropomorfis, yang positif, metafisis dan ontologis. Cara berpikir seperti ini merupakan sumbangan agama-agama bagi cara berpikir filsafat. ■

Daftar Rujukan

- Danz, Christian. "Religion zwischen Aneignung und Kritik. Ueberlegungen zur Religionstheorie von Juergen Habermas", dalam: Langthaler, Rudolf dan Nagl-Docekal, Herta (Ed.). *Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas*, Wien 2007
- Derrida, Jacques. *Wie nicht sprechen. Verneinungen*. Wien 1989
- Derrida, Jacques/ Vattimo, Gianni. *Die Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001
- Graf, Friedrich Wilhelm. *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*. München: Piper Verlag, 2004
- Habermas, Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns I*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983 (1981)

- Habermas, Jürgen. *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991
- Habermas, Juergen. "Glauben und Wissen. Friedenspreisrede 2001", dalam ebd., *Zeitdiagnosen. Zwölf Essays*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003
- Habermas, Jürgen. *Zwischen Naturalismus und Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005
- Hoff, Johannes. *Spiritualitaet und Sprachverlust. Theologie nach Foucault und Derrida*. Paderborn 1999
- Kleden, Ignas. *Masyarakat Pos-Sekular: Relasi Akal dan Iman serta Tuntutan Penyesuaian Baru* (Ms), Makalah Studium Generale Fakultas Teologi Universitas Sanata Dharma, Yogyakarta, 16 Agustus 2010
- Kueng, Hans "Leitlinien zum Weiterdenken", dalam: Hans-Martin Schoenherr-Mann, *Miteinander Leben Lernen*, Muenchen: Piper Verlag 2008
- Luhmann, Niklas, *Die Religion der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002
- Madung, Otto Gusti "Etos Global dan Dialog Peradaban", dalam *Kompas* 27 Februari 2010
- Nussbaum, Martha. *Gerechtigkeit oder das gute Leben*, Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1999
- Mueller, Johannes. *Entwicklungspolitik als globale Herausforderung. Methodische und Ethische Grundlegung*. Stuttgart: Kohlhammer, 1997
- Reder, Michael, "Glaube und Wissen – Religion und Kultur. Spannungsfelder religionsphilosophischer

Diskurse”, dalam: Graf, Friedrich Wilhelm (Ed.). *Religionen und Globalisierung*. Stuttgart: Kohlhammer, 2007

Reder, Michael, “Wie weit können Glaube und Vernunft unterschieden werden?”, dalam: Reder, Michael dan Schmidt, Josef, *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008

Reder, Michael. “Religion als kulturelle Praxis an der Grenze zwischen Glauben und Wissen”, dalam Knut Wenzel/Thomas M. Schmidt (Ed.), *Moderne Religion? Theologische und religionsphilosophische Reaktionan auf Juergen Habermas*. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder GmbH, 2009

Ricken, Friedo. *Religionsphilosophie*. Stuttgart: Kohlhammer 2003

Rorty, Richard/Vatimo, Gianni. *Die Zukunft der Religion*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2006

Schmidt, Thomas. “Religiöser Diskurs und diskursive Religion in einer postsäkularen Gesellschaft”, dalam: Langthaler, Rudolf dan Nagl-Docekal, Hertha (Ed.), *Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas*, Wien 2007

Schleiermacher, Friedrich. *Hermeneutik und Kritik* (diedit oleh M. Frank). Frankfut am Main: Suhrkamp 1977

Walzer, Michael. *Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992

Welsch, Wolfgang. *Vernunft. Die zeitgenoessische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft.*
Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996

VI

TEROR, PLURALISME DAN KONSEP HIDUP BERSAMA

Pendahuluan

Kita patut memberikan apresiasi atas prestasi pemerintah Indonesia dan kinerja Polri dalam membongkar jaringan terorisme di tanah air. Sebab, aksi teror di Hotel *JW Marriot* dan *Ritz-Carlton* beberapa waktu lalu sungguh telah mencoreng wajah bangsa Indonesia. Seolah-olah bangsa ini sudah terlalu akrab dengan kekerasan dan barbarisme.

Untuk memperbaiki citra bangsa yang sudah terpuruk, ancaman terorisme harus dikikis sampai tuntas. Kita setuju dengan tesis Presiden SBY seperti dikutip harian *Kompas*: “Terorisme bertentangan dengan ajaran agama, nilai-nilai luhur bangsa Indonesia yang moderat, santun, toleran, cinta perdamaian dan kemanusiaan” (*Kompas*, 22/07/2009).

Pernyataan ini tentu butuh pembuktian konkret. Untuk itu politik atau pendekatan keamanan saja belum cukup. Kita butuh upaya preventif holistik mengatasi terorisme di Indonesia. Menangkap para pelaku teror belum berarti kita sudah bebas dari bahaya terorisme. Sebab aksi kekerasan para pelaku bom bunuh diri hanyalah puncak sebuah gunung es.

Perlawanan terhadap terorisme harus mampu menyentuh persoalan lebih mendasar yakni ideologi teror. Hannah Arendt (1906-1975), seorang filsuf Yahudi dan pernah menjadi korban teror regim Nazi Jerman, berpendapat, akar terorisme adalah *Gefühl der Verlassenheit* – perasaan ditinggalkan.¹ Perasaan ditinggalkan muncul ketika manusia tidak mampu lagi beradaptasi dengan gaya hidup modern. Manusia merasa ditinggalkan karena peradaban modern telah menghancurkan cara-cara hidup tradisional, adat-istiadat, kebiasaan dan institusi yang diwariskan turun-temurun. Modernitas telah mengosongkan agama-agama dan tatanan hidup tradisional dari substansinya.

Perang melawan terorisme harus bersifat radikal. Ia harus mampu menyentuh akar ideologis teror itu sendiri. Tulisan ini coba menelisik aspek ideologis teror dari kaca mata salah seorang filsuf politik terbesar abad ke-20.

¹ Hannah Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, Piper Verlag, Muenchen 1996, hlm. 729.

1. Pluralisme sebagai Produk Perbedaan Antarmanusia

Hannah Arendt berpendapat, masyarakat modern terdiri dari individu-individu. Setiap individu bersifat khas dan unik. Kekhasan tersebut menjadi elemen dan dasar bangunan pluralisme sosial dan politis. Keunikan dan perbedaan antarindividu menelurkan pertanyaan mendasar: Bagaimana sebuah kehidupan bersama yang damai dan adil menjadi mungkin tanpa menenggelamkan keunikan individu tersebut dalam lautan penyeragaman?

Arendt menjawab pertanyaan di atas dengan menguraikan konsep pluralisme. Ia tidak memandang pluralisme sebagai sebuah kecelakaan masyarakat modern ketika nilai-nilai kolektif hancur lebur dan tidak dapat diyakini lagi sebagai sebuah tatanan hidup bersama. Arendt juga tidak sependapat dengan para teoretisi sekular yang berpandangan bahwa pluralisme merupakan produk masyarakat sekular yang dibangun di atas pilar ilmu pengetahuan dan teknik, sementara agama kian terdesak ke ruang privat.

Pluralisme, demikian Arendt, lahir dari kodrat manusia. Secara kodrati setiap manusia adalah pribadi (*persona*). Ia bersifat unik. Kekhasan itulah yang membedakannya dari pribadi lainnya. Keunikan dan perbedaan kodrati tersebut menciptakan distansi atau jarak antara manusia. Jarak yang memisahkan. Setiap pribadi tampil beda dan hanya identis dengan dirinya sendiri. Tak ada homogenitas alamiah atau kodrati antarmanusia. Yang ada hanyalah inhomogenitas.

Dari premis-premis di atas Arendt tidak menarik sebuah konklusi antropologi liberal yang menjelaskan manusia sebagai makhluk unik, sepi, egoistis dan hanya mengejar interese-interese pribadinya (*Thomas Hobbes*). Arendt tergolong pemikir abad ke-20 yang coba menjembatani dikotomi antara antropologi *egoistis* dan *altruistis*. Manusia itu unik, demikian Arendt, akan tetapi ia tetap membutuhkan yang lain.

Ketergantungan manusia pada yang lain tidak bersifat aksidental, tapi substansial. Manusia hanya menjadi manusia sepenuhnya dalam relasi dengan yang lain. Kendati harus ditambahkan, relasi dengan yang lain tak pernah boleh melenyapkan keunikan, individualitas setiap pribadi. Penekanan pada atau lebih tepat ketegangan antara aspek individualitas dan sosialitas ini merujuk pada pengaruh antropologi Aristotelian bagi pemikiran Hannah Arendt.

Dalam karyanya *Was ist Politik*, Arendt menulis: “Sang Manusia itu apolitis. Politik berlangsung di antara manusia-manusia, maka politik berada di luar manusia. Karena itu tidak ada substansi politis”.² Menurut Arendt, *der Mensch* atau Sang Manusia bukan manusia konkret yang memiliki sejarah dan biografi. Ia lebih merupakan hasil abstraksi dan konstruksi teoretis. Dalam kenyataan empiris hanya ada manusia-manusia; manusia dalam plural. Hal ini menunjukkan bahwa manusia hanya mungkin menghayati kepenuhan dirinya dalam relasi

² Hannah Arendt, *Was ist Politik?*, Piper Verlag, München 1993, hlm. 11. Saya mengikuti terjemahan saudara F. Budi Hardiman, *Memahami Negativitas. Diskursus tentang Massa, Teror dan Trauma*, Penerbit Buku Kompas, Jakarta 2005, hlm. 21.

atau komunikasi dengan manusia-manusia lain. Akan tetapi Arendt tidak menutup mata terhadap kenyataan-kenyataan di mana komunikasi autentik antarmanusia dinegasi ketika semuanya berada di bawah garis komando Sang Manusia atau *der Mensch*. Negasi atas “manusia-manusia dalam plural” kita temukan dalam rezim totaliter misalnya di mana “kuasa dusta” menentukan arah politik serta kejujuran sebagai keutamaan politis dipandang sebagai sebuah ilusi.³ Tujuan semuanya ini ialah melenyapkan pluralitas dan menciptakan keseragaman di bawah komando Sang Manusia.

Keseragaman hanya mungkin dilenyapkan jika kekhasan setiap manusia diakui. Kekhasan yang menciptakan jurang antarmanusia. Gap inilah yang mengharuskan mereka untuk berbicara atau berkomunikasi satu sama lain. Karena ada jarak maka manusia harus menjelaskan posisi dan interesenya kepada yang lain. Hal ini tidak hanya terjadi karena adanya kehidupan bersama antarmanusia. Komunikasi antarmanusia lebih menjembatani jarak yang tercipta akibat perbedaan sehingga lahirlah ruang-antara (*Zwischenraum*) antarmanusia berupa bahasa, perbincangan dan komunikasi. Andaikata semua manusia itu sama, maka tak akan pernah ada komunikasi. Sebuah komunikasi yang menciptakan dunia.

2. Totalitarisme dan Teror

Berdasarkan konsep antropologis yang memandang manusia sebagai *persona*, Arendt coba membedah persoalan

³ Bdk. F. Budi Hardiman, “Dusta dalam Politik”, *Kompas*, 12 Februari 2010, hlm. 6.

seputar teror dan totalitarisme. Jika setiap manusia itu unik, bagaimana sebuah komunikasi mungkin? Bukankah homogenitas merupakan *conditio sine qua non* bagi sebuah hidup bersama? Bukankah sebuah kehidupan bersama menjadi tidak mungkin ketika setiap orang menekankan individualitasnya?

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

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

Hannah Arendt menulis pada tahun 1951:

Apa yang mempermudah manusia modern terpukau pada kecenderungan-kecenderungan totaliter serta bahkan mempersiapkan mereka untuk sebuah kekuasaan totaliter adalah “perasaan ditinggalkan” (*Gefühl der Verlassenheit*) yang kian menguat. Hal ini terungkap dalam pengalaman bahwa segala sesuatu yang mempersatukan manusia terjungkal seketika. Akibatnya, setiap orang merasa ditinggalkan oleh yang lain dan tidak ada lagi sesuatu yang bisa dijadikan tumpuan.⁴

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

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

⁴ *Ibid.*, hlm. 729.

dengan *Seinsvergessenheit* (kelupaan-akan-Ada).⁵ Murid Heidegger, Hannah Arendt, kemudian mentransformasi konsep gurunya menjadi *soziale Seinsvergessenheit* (kelupaan-akan-Ada-Sosial). *Soziale Seinsvergessenheit* ini ditandai dengan dominasi *modus* mengada *polis* oleh *modus* mengada *oikos*. Politik sebagai komunikasi di ruang publik berubah menjadi pertarungan kekuasaan guna merealisasikan interese-interese privat.

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

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

Arendt menegasi kritikan ini. Alasannya, totalitarisme menghilangkan perbedaan antarmanusia, menyamaratakan semua manusia dan melenyapkan individualitas manusia.

⁵ Bdk. F. Budi Hardiman, *Memahami Negativitas*, *op.cit.*, hlm. 39.

Totalitarisme adalah penghancuran segala bentuk pluralisme. Ia tidak membiarkan munculnya ruang-ruang antara (*Zwischenräume*) antar-manusia yang memungkinkan adanya komunikasi. Kekuasaan totaliter membungkam segala kritik dan perlawanan. Dengan demikian harapan masyarakat atas komunitas atau pimpinan tidak dapat direalisasikan dengan mudah. Lain halnya dalam sebuah masyarakat demokratis, setiap pembawa harapan dan pembaruan diberi tempat, sehingga dapat membuka kedok dan kebohongan sebuah kekuasaan yang totaliter.

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

Hannah Arendt melukiskan fenomena ini sebagai berikut: “Ikatan teror yang sangat kuat yang digunakan birokrasi kekuasaan untuk mengatur massa menjadi sebuah gerakan tak terkendalikan, dengan demikian menampilkan diri sebagai pegangan terakhir.”⁶ Massa itu berharap, mereka akan mampu mengatasi perasaan ditinggalkan, perasaan sepi jika mereka mampu membawa korban yang sama. Bila perlu korban hidup atau kesehatan mereka. Hanya lewat pengorbanan tanpa pamrih dan kepatuhan buta mereka temukan komunitas dan pegangan hidup.

⁶ *Ibid.*

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

Ikatan teror yang kuat mengkonstruksikan tubuh politis totaliter. Sang Teror berhasil mengorganisasi manusia atau lebih tepat massa sekian, sehingga terkesan tak ada lagi manusia-manusia dalam plural. Hanya ada sang Manusia di bumi ini yang gerakannya ibarat perjalanan sebuah proses sejarah dan alam yang berlangsung otomatis dan seharusnya. Jalannya proses tersebut bersifat pasti dan dapat dikalkulasi. Secara praktis itu berarti, teror dan hukuman mati yang terungkap sebagai sebuah proses alamiah atas ras-ras rendah, individu-individu yang tidak mampu atau atas sejarah klas yang telah musnah dan bangsa-bangsa yang primitif, dijalankan tanpa harus menunggu proses pemusnahan yang lamban dan tak pasti oleh alam atau sejarah.⁷

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

⁷ *Ibid.*, hlm. 714.

3. Komunikasi di Ruang Publik Plural dan Konsep Hidup Bersama

Bagaimanakah sebuah kehidupan bersama itu mungkin dalam sebuah masyarakat plural? Bukankah kehidupan bersama dewasa ini hanya ditandai pembagian kerja yang efisien sehingga memungkinkan adanya kemakmuran dan kemajuan secara ekonomis? Apakah pluralisme masih dapat dipertahankan ketika efisiensi ekonomis menjadi imperatif satu-satunya dalam masyarakat modern? Bukankah setiap komunikasi hanya bertujuan untuk menyelesaikan persoalan ekonomi?

Politik memang sering dianggap sebagai sebuah proses yang tidak efisien. Dalam sebuah masyarakat yang didominasi oleh imperatif pasar politik dituntut untuk menghasilkan sesuatu yang bermanfaat untuk masyarakat dan tidak hanya puas dengan diri sendiri. Hannah Arendt pada tahun 1958 menulis dalam bukunya *Vita activa oder vom tätigen Leben* demikian: "Kita sering berhadapan dengan kecenderungan khas untuk manusia-manusia apolitis, yang mengakui keberadaan urusan publik hanya sejauh ia melayani kepentingan utilitaristik dan mendukung tujuan-tujuan yang lebih tinggi."⁸

Di satu sisi politik pertama-tama berorientasi pada kepentingan ekonomi. Namun di sisi lain hal tersebut menyebabkan terperosoknya politik ke dalam apa yang dinamakan teknik kekuasaan dengan tujuan dan hasil konkret seperti penetapan undang-undang dan organisasi birokrasi yang efisien. Misalnya, sebuah undang-undang

⁸ Hannah Arendt, *Vita activa oder vom Taetigen Leben* (1958), Piper Verlag, Muenchen 1999, hlm. 264.

dibuat untuk mengatasi masalah pengangguran dengan anggaran yang minim. Jika tujuan ini tidak tercapai, itu berarti politik dianggap gagal dan tak punya gigi. Politik tanpa efisiensi dianggap omongan kosong belaka.

Namun untuk Hannah Arendt, tindakan politis atau politik tidak berurusan dengan sebuah produk. Jika sebuah undang-undang telah disahkan, maka proses politik yang sesungguhnya telah berakhir. Sebuah proses yang pada prinsipnya berlangsung dalam komunikasi publik yang plural. Tindakan politis bukan baru muncul ketika parlemen membuat keputusan, tapi ketika terjadi perdebatan panjang yang mendahului pembuatan voting dan pada suatu saat tertentu tiba-tiba lahirlah produk undang-undang.⁹

Politik mewujudkan diri dalam diskusi dan perbincangan di mana “ruang antara” (*Zwischenräume*) antarmanusia terbuka dan sebuah dunia bersama terbentuk. Ruang antara adalah pers yang bebas, lembaga-lembaga agama, LSM-LSM, serikat buruh serta media pertemuan warga lainnya. Itulah ruang di mana individu terlindung dari intervensi negara serta kelompok sosial lainnya, tapi juga benteng agar persoalan *oikos* seperti imperium bisnis keluarga tidak mendominasi politik.¹⁰ Dalam politik, dunia bersama dibangun atas dasar komunikasi. Keputusan politis, demikian Arendt, tidak semata diambil atas dasar suara terbanyak, tapi harus lahir dari sebuah proses diskursus. Diskursus menciptakan dunia bersama yang memungkinkan sebuah hidup bersama.

⁹ Bdk. Hans-Martin Schoenherr-Mann, Hannah Arendt: Wahrheit, Macht, Moral, Verlag C. H. Beck, Muenchen 2007, hlm. 117dst.

¹⁰ Bdk. F. Budi Hardiman, Memahami Negativitas, op. cit., hlm. 31.

Dengan demikian politik tak dapat direduksi kepada produksi dan kerja atau menciptakan undang-undang. Politik adalah wicara di ruang publik. Pengertian politik seperti ini menciptakan kebersamaan dan makna kolektif (*Gemeinsinn*). Pancasila misalnya hanya menjadi orientasi politik bersama kalau ia selalu ditematisasi di ruang publik. Tematisasi tersebut memungkinkan terciptanya dunia bersama.

Komunikasi menciptakan dunia bersama sebagai yang politis dan makhluk sosial. “Ketika kita berurusan dengan relevansi bahasa, di sana pasti ada politik; karena manusia hanya dijuluki makhluk berpolitik sejauh ia makhluk berbahasa.”¹¹ Manusia berbeda dapat hidup bersama di ruang publik hanya atas dasar komunikasi yang diharuskan oleh faktum pluralisme. Dibandingkan dengan pembuatan undang-undang (produksi), komunikasi dianggap sebagai prioritas dan memiliki tujuan dalam dirinya. Hanya manusia yang berbicara satu sama lain juga dapat hidup bersama. Tentu tidak dalam sebuah sistem totaliter di mana keberbedaan antarmanusia diseragamkan, tapi di mana perbedaan dan *ruang-antara* dibiarkan yang harus dijembatani dengan komunikasi.

Berbicara satu sama lain dan bertindak bersama, misalnya untuk menciptakan kesadaran bersama sebagai bangsa Indonesia, memberikan arti atau makna kepada dunia yang tidak direduksi menjadi sekadar tatanan ekonomis, tapi dapat bertumbuh menjadi Indonesia sebagai sebuah identitas kolektif. Tindakan politis lahir dari pluralitas dan kebhinekaan manusia dan jejaringan hubungannya yang menyebabkan dunia menjadi

¹¹ Hannah Arendt, *Vita activa oder vom taetigen Leben*, *op.cit.*, hlm. 11.

kompleks dan tak dapat diprediksi. Prakondisi ini lenyap ketika politik dipahami sebagai kerja dan produksi. Politik harus memperhatikan kompleksitas dan esensinya dan tak pernah boleh direduksi menjadi efisiensi ekonomis.

Tindakan membutuhkan pluralitas, di mana semua sama yakni manusia, namun atas cara masing-masing manusia-manusia tersebut tidak persis sama satu sama lain, baik yang pernah hidup dan masih hidup maupun yang akan hidup.¹²

Dalam pandangan Arendt sebuah hidup bersama hanya mungkin kalau manusia menjalin komunikasi bersama. Komunikasi tentang persoalan-persoalan politis misalnya yang mungkin bermuara pada tindakan-tindakan tertentu.

Tindakan politis hidup dari komunikasi antarwarga yang lahir dari perbedaan, dan bukan persamaan. Politik mewahyukan diri ketika manusia berbicara secara bebas dan di ruang publik tentang persoalan bersama. Sebaliknya politik menemukan ajalnya ketika masyarakat terjepit di bawah ketiak sebuah kekuasaan totaliter otokratis yang memperlakukan warga masyarakat bukan sebagai individu tapi massa yang seragam. Jika para ideolog totaliter mengeritik demokrasi sebagai sebuah sistem yang tidak mampu bertindak dan mengambil keputusan dan karena itu merindukan orang kuat yang dapat menyelesaikan segala persoalan, maka totalitarianisme justru menghancurkan politik itu sendiri atau dalam bahasa Arendt, merupakan suatu bentuk antipolitik.¹³

¹² Hannah Arendt, *Ibid.*, hlm. 17.

¹³ Hans-Martin Schoenherr-Mann, *op.cit.*, hlm. 136.

4. Catatan Akhir

Para teroris hidup dalam ketaatan buta dan tanpa pamrih pada sang *Führer*. Dewasa ini sang *Führer* itu mewahyukan dirinya lewat konsep-konsep absolutistis dalam agama, ideologi, politik atau ekonomi. Absolutisme adalah lahan subur tempat bersemainya benih-benih terorisme.

Absolutisme tidak pernah membuka ruang komunikasi. Ruang publik diwarnai paksaan, teror dan intoleransi. Sebaliknya toleransi mengandaikan pengakuan akan pluralitas sebagai *conditio humana*. Itu berarti, pluralitas bukan sesuatu yang aksidental, tapi lahir dari kodrat manusia sebagai makhluk bebas.

Sebagai sebuah totalitarisme gaya baru terorisme merupakan pengingkaran *conditio humana*. Totalitarisme menghilangkan perbedaan antarmanusia, menyamaratakan semua manusia dan melenyapkan individualitas. Totalitarisme adalah penghancuran segala bentuk pluralisme. Atau dalam bahasa Arendt, totalitarisme tidak membiarkan munculnya *Zwischenräume* - "ruang-ruang antara" antarmanusia yang memungkinkan adanya komunikasi. Kekuasaan totaliter membungkam segala kritik dan perlawanan.

Politik massa adalah politik kekerasan karena ia hanya dapat dibangun atas dasar penghancuran individu. Maka "*Gefühl der Verlassenheit* - perasaan ditinggalkan" sebagai akar terorisme tak dapat diselesaikan dengan politik massa, tapi dengan perluasan ruang solidaritas sebagai syarat hidup bersama. Pembangunan harus mampu memperluas ruang solidaritas dan meminimalisasi tingkat

kemiskinan dan penderitaan. Dalam ruang solidaritas itu manusia dapat menegaskan dan menentukan dirinya tidak dengan membunuh, tapi “lewat pengakuan atas kehadiran manusia lain”¹⁴

Pernyataan Presiden SBY bahwa bangsa Indonesia adalah bangsa yang toleran dan cinta damai tentu bukan sekadar seruan moral tapi harus diterjemahkan ke dalam sebuah tatanan negara hukum yang demokratis dan menghargai prinsip-prinsip hak-hak asasi manusia. Negara harus mampu bertindak tegas terhadap kelompok-kelompok sektarian dan fundamentalistis yang cenderung memaksakan keyakinannya kepada pihak lain. Demikianpun produk undang-undang yang intoleran dan cenderung totaliter karena mengatur moralitas pribadi warga sudah saatnya untuk ditinjau kembali secara kritis demi terciptanya bangsa Indonesia yang “moderat, santun, toleran, cinta perdamaian dan kemanusiaan”. ■

Daftar Rujukan

- Arendt, Hannah. *Elemente und Urspruenge totaler Herrschaft*. Muenchen: Piper Verlag, 1996
- Arendt, Hannah. *Was ist Politik?* Muenchen: Piper Verlag, 1993,
- Arendt, Hannah. *Vita activa oder vom Taetigen Leben* (1958), Piper Verlag, Muenchen 1999
- Budi Hardiman, F. *Memahami Negativitas. Diskursus tentang Massa, Teror dan Trauma*, Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2005

¹⁴ F. Budi Hardiman, *Memahami Negativitas*, *op. cit.*, hlm. 57.

Budi Hardiman, F. "Dusta dalam Politik", Kompas, 12
Februari 2010,

Schoenherr-Mann, Hans-Martin. Hannah Arendt: Wahrheit,
Macht, Moral, Muenchen: Verlag C. H. Beck,
2007

BAGIAN

II

VII

ETOS GLOBAL DAN DIALOG PERADABAN

“Kendatipun manusia mewajibkan dirinya untuk taat pada norma-norma moral, satu hal tetap tak dapat dilakukan manusia tanpa agama: memberikan pendasaran atas keniscayaan dan universalitas kewajiban-kewajiban moral”.¹ Awasan Hans Küng, salah seorang teolog Katolik Jerman terbesar abad ini, dialamatkan kepada masyarakat dan negara sekuler yang beranggapan agama tak punya peran lagi sebagai basis dan orientasi moral publik. Rambu-rambu kritis atas tendensi pendewaan akal budi manusia dalam masyarakat sekuler yang mencapai puncaknya dalam kredo Nietzschean: *Gott ist tot* (Allah sudah mati).

Para pemikir sekuler beranggapan argumentasi dan interpretasi moral religius harus diganti dengan diskursus

¹ Hans Kueng, “Leitlinien zum Weiterdenken”, dalam: Hans-Martin Schoenherr-Mann, *Miteinander Leben Lernen*, Muenchen: Piper Verlag 2008, hlm. 347.

rasional atau “paksaan tanpa paksaan dari argumentasi terbaik” (Jürgen Habermas). Namun, realitas hidup konkret, seperti rendahnya taraf pendidikan sebagian besar warga negara miskin di seantero jagat, menunjukkan betapa sulitnya menjelaskan serta menerapkan secara global etos yang mewajibkan dan berlaku universal dengan bantuan diskursus rasional abstrak semata.

Filsafat dapat saja menggunakan instrumen argumentatif dan atas dasar pertimbangan rasional menganjurkan untuk menaati norma-norma moral universal. Namun, filsafat tidak mampu memberikan pendasaran terakhir tak tergoyahkan tentang keharusan dan universalitas nilai-nilai moral.

Krisis paradigma sekuler

Di kalangan masyarakat sekuler sendiri, secara filosofis tak dapat dijelaskan mengapa manusia harus menaati nilai-nilai moral jika ketaatan itu harus dibayar dengan hidupnya sendiri. Untuk apa orang mengorbankan nyawa, misalnya, menentang sebuah rezim totaliter atau represif demi memperjuangkan hak-hak sesamanya yang tertindas tidak dapat dijelaskan secara rasional semata. Dibutuhkan keteguhan iman akan sesuatu yang transenden, melampaui kefanaan dunia ini.

Krisis paradigma sekuler menjadi jelas ketika harus berhadapan dengan persoalan-persoalan moral publik kontemporer, seperti eutanasia, aborsi, dan kloning manusia.

Hanya berpijak pada pertimbangan rasional, moral sekuler tidak dapat membendung maksud seorang pasien sakit parah yang mau mengakhiri hidup lebih awal

lantaran penderitaan tak tertahankan lagi. Atau mengapa secara etis aborsi harus dilarang jika bayi di dalam kandungan merupakan buah dari pemerkosaan?

Solusi dari perspektif korban atas persoalan-persoalan ini tidak cukup berpijak pada pertimbangan rasional. Dibutuhkan iman kokoh akan sebuah kekuatan maha tinggi sebagai sumber mata air kehidupan.

Demikian pun krisis ekologis, jurang antara negara kaya dan miskin, terorisme global, serta persoalan mondial lainnya hanya dapat diakhiri lewat revolusi cara hidup. Perubahan cara hidup menuntut orientasi etis kolektif. Masyarakat dunia membutuhkan panduan bersama berupa etos yang berlaku mutlak dan universal.

Etos global

Etos bukan suatu teori atau doktrin filosofis serta teologis tentang moral. Etos adalah kesadaran, keyakinan dasar moral dari dalam diri manusia yang mewajibkannya untuk taat pada nilai-nilai kolektif. Etos adalah kebajikan (*virtus*) moral.

Kesadaran ini tidak dipaksakan dari luar lewat hukum positif. Ketika mengikuti tuntutan etos, manusia tidak lagi bergerak pada tataran norma eksternal, tetapi sudah masuk ke ranah hati sebagai kompas moral yang memberi arah bagi keputusan dan tindakannya.

Sebagai kesadaran moral, etos global lahir dari persoalan-persoalan yang muncul dalam semua kebudayaan sepanjang zaman. Masalah seputar perlindungan atas hak hidup, hak milik, martabat manusia, dan gender ditemukan di hampir semua kebudayaan.

Persoalan-persoalan ini telah menelorkan norma-norma umum. Betul bahwa kejujuran dan keadilan dihayati secara lain di Cina atau India dibandingkan dengan Eropa atau Amerika Serikat. Namun, di mana-mana, pembunuhan, pencurian, dusta, serta pemerkosaan yang melecehkan hak hidup, hak milik, martabat, dan gender dianggap sebagai kejahatan.

Nilai-nilai etos global tampil bervariasi dalam setiap kebudayaan berbeda, tetapi selalu mengungkapkan substansi yang sama. Etos hanya menjadi sumbangan konkret bagi perdamaian global jika setiap kebudayaan dan agama-agama giat mengkomunikasikan nilai-nilai yang dihayatinya dalam sebuah dialog peradaban.

Dialog peradaban

Persoalan-persoalan global, baik bersifat individual, sosial, politis, maupun ekologis, menjadi semakin kompleks seiring dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi industri modern.

Kompleksitas ini menuntut kerja sama semua komponen sosial, agama dan non-agama. Untuk itu, dibutuhkan etos bersama. Perdamaian dunia menuntut kesadaran kolektif untuk menyelesaikan tanpa kekerasan konflik antarbangsa, antaretnis, dan antaragama.

Agama-agama dan kelompok budaya sekuler butuh etos bersama sebagai basis sebuah dialog peradaban. Itulah budaya tanpa kekerasan dan penghargaan terhadap hak-hak hidup, budaya solidaritas dan tatanan ekonomi dunia yang adil.

Agama-agama dapat memainkan peran sentral dalam membangun etos global. Sebab, di tengah krisis moral

rasionalitas modern, agama tetap mampu memberikan pendasaran atas keniscayaan dan universalitas moral. Namun, kedekatan pada yang niscaya dan absolut dapat dengan mudah menggiring agama ke dalam bahaya fundamentalisme dan intoleransi. Maka, di tengah pluralitas, agama-agama harus terus mempromosikan budaya toleransi, kejujuran, egaliterisme, serta kesejajaran antara pria dan wanita. ■

VIII

PAHLAWAN DAN VISI KEMANUSIAAN

“*Weh dem Land, das Helden nötig hat*” – “Kasihlah bangsa yang membutuhkan para pahlawan.”
(Bertolt Brecht)

Peringatan sastrawan Jerman ini merupakan awasan kritis bagi bangsa Indonesia di tengah euforia diskursus seputar kriteria penetapan pahlawan nasional pascakematian mantan Presiden KH Abdurrahman Wahid atau Gus Dur. Pertanyaan yang perlu direfleksikan secara mendalam, siapa membutuhkan para pahlawan dan mengapa.

Setelah beberapa partai politik dan organisasi kemasyarakatan menganjurkan agar Gus Dur lekas dinobatkan menjadi pahlawan nasional, muncul wacana lanjutan supaya mantan Presiden Soeharto pun diberi gelar pahlawan nasional (Lukman Hakim Saifuddin, *Kompas*, 13/01/2010, hlm. 6).

Rekonsiliasi

Saifuddin menyetujui usulan pengangkatan Soeharto menjadi pahlawan nasional atas pertimbangan yuridis formal dan rekonsiliasi terhadap persoalan masa lalu. Secara yuridis, Gus Dur memiliki cacat karena pernah diberhentikan dari jabatan presiden berdasarkan Ketetapan (TAP) MPR NO II/MPR/2001. Dalihnya, Gus Dur yang memiliki beban hukum masa lalu saja layak menjadi pahlawan nasional, tentu Soeharto dalam posisi bebas dari segala cacat hukum tak memiliki ganjalan apa pun untuk memperoleh gelar kehormatan tersebut.

Selain alasan yuridis formal, rekonsiliasi bangsa dipandang sebagai argumentasi fundamental penetapan Soeharto sebagai pahlawan nasional. Bangsa yang besar adalah bangsa yang tahu menghormati perjuangan para pahlawannya. Namun, karakter bangsa besar juga perlu dibangun atas dasar kejujuran dan nilai-nilai kemanusiaan universal. Karena itu, tidak kuat dalih Saifuddin, “terhadap tokoh-tokoh yang sudah meninggal itu, kita cukup mengingat jasa-jasanya sebagai sumber inspirasi ke depan”, dan tidak mempersoalkan “khilaf yang sempat mereka lakukan”.

Khilaf yang sempat dilakukan oleh Soeharto bukan sekadar dosa pribadi, tetapi sebuah kejahatan sistematis negara atas warganya. Untuk itu, pengungkapan kejahatan kemanusiaan masa lalu yang melibatkan orang nomor satu Orde Baru ini perlu dilakukan secara fair dan terbuka sebelum dinobatkan menjadi pahlawan nasional. Bangsa Indonesia secara moral juga bertanggung jawab menegakkan keadilan bagi para korban kekerasan

terhadap kemanusiaan, seperti dalam peristiwa G30S/PKI, pendudukan Timor Timur, peristiwa Tanjung Priok, hingga pembantaian dan pemerkosaan warga Indonesia keturunan Tionghoa pada Oktober 1998.

Bangsa Indonesia dapat menjadi bangsa besar yang belajar dari kekhilafan masa silamnya jika berani membongkar kekelaman masa lalu itu dan menemukan kebenaran historis di dalamnya. Rekonsiliasi hanya mungkin kalau kebenaran sejarah terkuak dan keadilan bagi para korban kejahatan kemanusiaan ditegakkan.

Untuk mengetahui apakah mantan Presiden Soeharto memang secara yuridis formal sungguh tanpa cacat, itu perlu diuji pada produk hukum yang tidak bertentangan dengan nilai-nilai kemanusiaan universal. Hukum dengan roh Orde Baru tidak dapat dijadikan patokan karena rezim Orba dibangun atas kekuasaan represif dan doktrin Hobbesian, yaitu *auctoritas non veritas facit legem* (kekuasaanlah, bukan kebenaran, menciptakan hukum).

Visi Brecht

Awasan Bertolt Brecht tersebut adalah catatan kritis bagi bangsa Indonesia dalam membaca konsep kepahlawanan dan segala bentuk heroisme. Brecht hidup ketika Jerman berada di bawah cengkeraman rezim totalitarian Nazi pimpinan Adolf Hitler. Brecht menyaksikan bagaimana setiap warga Jerman diwajibkan membela dan mempertahankan kebesaran negaranya. Banyak anak muda lantaran keluguan dan kepolosan dengan suka rela ikut berperang mempertahankan kebesaran negaranya.

Pada tataran etis terjadi apa yang oleh filsuf Friedrich Nietzsche disebutkan sebagai “penjungkirbalikan nilai-nilai” (*Umwertung aller Werte*). Bagi kebanyakan orang, perbedaan antara kebaikan dan kejahatan menjadi kabur. Orang tidak sanggup merasa prihatin atau bahkan tidak merasa aneh sedikit pun jika tetangganya yang hanya karena keturunan Yahudi dikejar, ditahan, disiksa sebelum akhirnya dibinasakan di kamp konsentrasi. Dalam sistem politik totalitarian Nazi, seorang Eichman tidak dapat dikatakan penjahat perang, tetapi pahlawan bangsa.

Usulan menjadikan Soeharto sebagai pahlawan nasional tidak dapat diajukan hanya atas dasar pertimbangan nasionalisme dan heroisme sempit. Validitasnya perlu diuji di hadapan nilai-nilai kemanusiaan universal. Jika tidak, kasihan bangsa Indonesia yang membutuhkan para pahlawan yang selalu mengorbankan anak bangsanya sendiri! ■

IX

KARTEL POLITIK DAN GERAKAN PERLAWANAN

Ciri khas lanskap perpolitikan Indonesia pasca tumbangannya rezim Orde Baru adalah stabilitas hubungan antarelite politik. Para elite dan partai politik boleh bertarung dan saling menyerang sebelum pemilihan umum, namun setelah Pemilu berakhir mereka berembuk dan membangun koalisi besar. Hampir tidak pernah terjadi konflik dan pertarungan antarelite partai yang bermuara pada perebutan kekuasaan. Sistem oposisi pun mandul. Garis batas antara partai pemerintah dan partai oposisi kabur kalau bukan hilang sama sekali.

Indonesia dipandang relatif stabil dibandingkan dengan negara-negara lain yang sedang mengalami transisi menuju demokrasi. Di Filipina misalnya pasca turunnya Presiden Marcos, Presiden Aquino mengalami sekurang-kurangnya tujuh kali percobaan kudeta.

Mengapa Indonesia sepi dari kudeta? Apakah kita sudah sungguh matang dalam berdemokrasi?

Fenomena “kartel politik” merupakan salah satu teori yang dapat menjelaskan stabilitas hubungan antarelite atau antarpolitik di Indonesia. Kartel adalah sebuah term dalam ilmu ekonomi. Kartel mengkoordinasi hubungan antara beberapa perusahaan dengan tujuan meminimalisasi persaingan, mengontrol harga dan menggenjot keuntungan bisnis para anggota kartel (Bdk. Antonius Made Tony Supriatma, *Prisma* 28 Oktober 2009).

Pengaruh sistem kartel politik tampak dalam monopoli kekuasaan berupa koalisi besar yang mengeliminasi kemungkinan terbentuknya oposisi. Para lawan politik dirangkul. Partai-partai oposisi berkepentingan untuk masuk dalam partai penguasa demi meminimalisasi kerugian yang diakibatkan oleh kekalahan.

Dalam sistem ini partai paling religius sekalipun rela membangun koalisi dengan partai sekuler. Sebab kartel politik mengharamkan diskursus seputar ideologi dan program partai. Semuanya seragam dan bekerja sama dalam suasana saling pengertian. Tidak ada persaingan antarpolitik, kejahatan berupa korupsi dan kolusi ditolerir lantaran semua partai politik berada di haluan yang sama dengan pemerintah.

Kartel politik akhirnya bermuara pada hancurnya fungsi institusi-institusi demokratis. Institusi-institusi demokratis tetap dipelihara sebatas simbol tanpa substansi. Pemilu tetap dijalankan secara regular, namun tidak membawa perubahan konkret bagi hidup rakyat kebanyakan. Itulah sebabnya, kendati institusi-institusi

demokratis tampaknya bekerja, namun persoalan-persoalan menyangkut hidup rakyat kebanyakan seperti penegakan hak-hak asasi manusia, pemberantasan korupsi dan peradilan yang bersih tetap tak tersentuh kerja institusi-institusi tersebut. Ingar-bingar kompetisi antarpartai dalam pemilu akan berubah menjadi kolusi antarelite segera setelah pemilu berakhir. Demokrasi tak lebih dari ritus prosedural minus isi.

Dalam sistem pasar, konsumen dirugikan oleh kartel karena harus membeli barang dengan harga yang ditentukan secara sepihak oleh pemain pasar. Politik kartel mengorbankan massa-rakyat karena penyelenggaraan negara semata-mata dibuat untuk kepentingan elite politik. Terdapat toleransi dan saling pengertian luar biasa di kalangan politisi. Kekuasaan tidak lagi membutuhkan pertanggungjawaban. Aspirasi rakyat tidak lagi masuk dalam kalkulasi penyelenggaraan negara.

Untuk massa-rakyat kartel politik membuahakan kemalangan yang sama seperti yang ditimbulkan oleh sebuah rezim otoritarian yakni penyingkiran dari seluruh proses dan hasil pembangunan. Jika rezim totalitarian Orde Baru misalnya memakai metode “penyingkiran” terhadap para lawan politiknya, kartel politik dewasa ini merangkul semua elite dari latar belakang ideologis berbeda. Namun untuk rakyat biasa hasilnya tetap sama, kemiskinan dan kemelaratan.

Politik kartel menghasilkan massa rakyat yang relatif jinak ibarat massa mengambang di era Orde Baru. Bedanya, jika rezim Orde Baru membutuhkan represi untuk membungkam massa kritis, politik kartel cukup

menerapkan metode manipulasi dan persuasi lewat pengelembungan citra dan semboyan “politik santun” di media massa. Hasilnya adalah massa rakyat yang jinak yang tidak mampu melakukan perlawanan terhadap sistem politik yang menindas. Dari sudut pandang “penjinakan massa” dapat dipahami mengapa misalnya para aktivis kritis korban penculikan rela meninggalkan idealismenya dan melacurkan diri dengan menjadi agen dari para penculiknya.

Apakah masih ada secuil harapan untuk dapat keluar dari dominasi total “penjinknakan massal” dan patologi sosial kartel politik ini? Masih. Dari partai-partai politik tentu kita tidak dapat berharap banyak karena mereka sudah membangun “koalisi besar” untuk mengamankan diri. Harapan satu-satunya adalah masyarakat sipil yang punya idealisme untuk memperjuangkan hak-hak dasar warga negara.

Kasus Prita dan inisiatif Posko Koin Peduli Prita adalah simbol perjuangan masyarakat sipil yang tertindas melawan arogansi kekuasaan modal dan kebobrokan lembaga peradilan kita. Demikianpun kampanye para aktivis “Kami Cicak, Berani Lawan Buaya” adalah setetes embun harapan di tengah sulitnya menghilangkan tumor ganas korupsi di negeri ini. Juga masih segar kiranya dalam ingatan kita ketika Maret tahun 2010 masyarakat Lembata memaksa Jusuf Merukh dan Bupati Lembata untuk menandatangani surat pernyataan ‘tidak menambang’ di wilayah Lembata.

Elemen-elemen perlawanan ini tentu perlu diorganisir secara baik agar menjadi sebuah sistem perlawanan.

Tanpa organisasi sebuah perlawanan cenderung musiman dan tidak bertahan lama. Masyarakat sipil yang kritis dan giat dalam deliberasi publik sulit “dijinakkan” dan akan dijauhkan dari segala bentuk manipulasi massa kartel politik. ■

X

AGAMA DAN RUANG PUBLIK

Seorang rekan di Bristol, Inggris, menulis email dan bercerita tentang debat publik pada tanggal 22 Oktober 2009 lalu di Inggris yang melibatkan para pemikir papan atas dunia yakni *Jürgen Habermas*, *Charles Taylor*, *Judith Butler* dan *Cornel West*. Diskusi tersebut diberi judul “*Rethinking Secularism: The Power of Religion in the Public Sphere*” – Memikirkan Kembali Sekularisme: Kekuasaan Agama di Ruang Publik”. Menurut rekan tadi, diskusi keempat cendekiawan kelas dunia ini akan turut menentukan dan bahkan menggiring wacana “Agama dan Ruang Publik” beberapa tahun ke depan.

Memang sekurang-kurangnya sejak peristiwa 11 September 2001 diskursus seputar agama pada umumnya dan secara khusus peran agama di ruang publik kembali menjadi titik perhatian masyarakat sekuler. Bahkan pemikir seperti *Jürgen Habermas* yang menyebut dirinya

“buta secara religius” sejak awal tahun 2001 menjadikan tema agama sebagai fokus penelitian filosofisnya.

Habermas bahkan tak sungkan bertemu dengan para pemikir dan teolog yang secara ideologis sesungguhnya berseberangan dengannya. Tahun 2004 misalnya ia bertemu dan berdebat dengan Kardinal Josef Ratzinger (sekarang Paus Benediktus XVI) tentang syarat-syarat etis konsep negara hukum. Kemudian tahun 2007 ia kembali berdiskusi tentang agama dengan para profesor Yesuit di *Hochschule für Philosophie München*, Jerman.

Maraknya kekerasan atas nama agama seperti aksi terorisme dan gerakan fundamentalisme agama memaksa para ilmuwan dan pemikir untuk meninjau kembali peran dan posisi agama dalam masyarakat modern. Sekularisme telah meminggirkan agama ke ruang privat. Hal ini menimbulkan reaksi keras dari pihak agama yang menganggap haknya untuk berkiprah di ruang publik telah dipangkas oleh ideologi *Laicité*. Bahkan reaksi muncul dalam pelbagai fenomena kekerasan seperti tindakan *martirium* bom bunuh diri.

Untuk konteks kita di Indonesia hubungan antara agama dan ruang publik tampil dalam wajah ekstrem yang lain. Bukan peminggiran agama ke ruang privat seperti dalam masyarakat sekuler yang terjadi, melainkan surplus agama di *public space*. Pengamatan rekan dan konfrater saya, Emanuel Embu, tepat sekali ketika mengeritik praktik devosi perarakan patung Kristus Raja (dalam kenyataannya adalah Patung Hati Kudus) baru-baru ini di Keuskupan Maumere yang dalam jangka waktu tertentu telah menutupi ruas jalan umum lintas

Flores (*Pos Kupang*, Rabu, 25/11/09). Akibatnya kendaraan umum dan pribadi yang menggunakan jalan umum harus menunggu berjam-jam. Kita bisa bayangkan apa yang terjadi seandainya waktu itu sebuah mobil ambulans harus mengantar pasien sakit berat ke rumah sakit dan harus antri berjam-jam karena jalan ditutup oleh umat yang sedang beribadah. Pengalaman rekan Eman ini mengingatkan saya akan pengalaman pada awal tahun 2001 di Jakarta ketika anggota pasukan FPI (Front Pembela Islam) dan beberapa kelompok ekstrem lainnya menutupi jalan-jalan umum ibu kota untuk kepentingan kegiatan keagamaannya.

Baik fenomena peminggiran agama ke ruang privat seperti yang terjadi dalam masyarakat sekuler maupun gejala inflasi agama di ruang publik seperti sering tampak di tanah air kita perlu direfleksikan secara serius. Jika tidak disikapi secara rasional kedua fenomena ini akan menciptakan ketidakadilan dan intoleransi bagi kelompok lain serta akhirnya memicu konflik atau kekerasan sosial.

Benar bahwa kebebasan beragama merupakan salah satu butir penting faham hak-hak asasi manusia. Bahkan di Indonesia kebebasan beragama dan beribadah menurut agamanya mendapat perlindungan dan jaminan konstitusional. Namun kebebasan individual dan kelompok bukan tak terbatas. Kebebasan absolut atau kesewenang-wenangan akan menciptakan apa yang oleh filsuf Jerman, *Immanuel Kant* (1724-1804), disebut sebagai kondisi *prejuridical society* atau masyarakat tanpa hukum.

Dalam masyarakat tanpa hukum yang berlaku adalah hukum rimba. Di sini hak dan kebebasan mereka yang

lemah selalu terancam untuk dirampas oleh mereka yang kuat. Di bawah hukum rimba kaum minoritas tak pernah merasa aman dari ancaman hegemoni kaum mayoritas. Ibarat domba dan serigala yang dibiarkan bebas tanpa aturan, serigala sudah pasti akan memangsa domba tanpa ampun.

Untuk itu diperlukan hukum yang mengatur agar kebebasan seseorang atau kelompok orang tidak menjadi ancaman bagi kebebasan orang lain. Setiap umat beragama bebas dan berhak mempraktikkan ritus dan devosinya tanpa harus mendapat ancaman dari golongan lain. Namun kebebasan beragama tak pernah boleh menjadi faktor pembenar untuk melecehkan kebebasan dan hak orang lain untuk menggunakan jalan umum misalnya. Kualitas kehidupan religius kita sangat ditentukan oleh kadar toleransi dan sejauh mana kita mampu melindungi kelompok paling lemah atau terpinggirkan. “Sesungguhnya segala sesuatu yang kamu lakukan untuk salah seorang dari saudara-Ku yang paling hina ini, kamu telah melakukannya untuk Aku” (Mat 25:40). Kesadaran bahwa jalan umum adalah *public space* yang boleh digunakan baik oleh orang saleh maupun para ateis merupakan kualitas kemanusiaan yang sudah seharusnya mendapat perhatian kaum religius.

Kehidupan bersama membutuhkan aturan main agar kebebasan dan hak setiap individu dan kelompok masyarakat dilindungi. Hukum yang rasional adalah hukum yang mampu melindungi dan mengatur kebebasan warga negara agar tidak menjadi ancaman bagi hak-hak orang lain. Tepat sekali jika Immanuel Kant

mendefinisikan hukum sebagai “rangkaiian syarat-syarat, di dalamnya kesewenang-wenangan (*Willkür*) seseorang dipertemukan dengan kesewenang-wenangan orang lain atas dasar undang-undang kebebasan yang berlaku umum” (Kant, 1965). Kebebasan saya menemukan batasnya ketika praktik kebebasan itu menjadi ancaman untuk kebebasan orang lain. Batasannya adalah hukum yang berlaku umum.

Motif utama pembentukan hukum dan negara ialah untuk memberikan perlindungan atas kebebasan individu. Hukum tersebut harus ditaati oleh semua. Dengan itu situasi hukum rimba dapat diakhiri dan umat manusia dapat memasuki wilayah *juridical society*, suatu masyarakat di mana keadilan dan hukum berdaulat. Hukum yang dikendalikan oleh rasio praktis manusia.

Juridical society hanya bisa dibangun jika agama-agama juga dapat mendefinisikan dan menempatkan diri secara tepat di tengah konteks sosial yang plural. Ruang publik selalu ditempati oleh macam-macam agama dan pandangan hidup. Konflik sosial akan muncul jika sebuah agama atau ideologi tertentu berambisi memonopoli seluruh *public space* yang plural tersebut. Sikap semacam itu hanya bisa diwujudkan dengan membatasi ruang gerak bebas individu atau kelompok masyarakat lain. Agama-agama boleh saja berkiprah di ruang publik, namun ungkapan hak dan kebebasannya tak pernah boleh melanggar kebebasan asasi orang lain. ■

XI.

HAM DAN TEORI DISKURSUS

“*Der Stärkste ist nie stark genug, um immerdar Herr zu bleiben, wenn er seine Stärke nicht in Recht und den Gehorsam nicht in Pflicht verwandelt*” – “Yang paling kuat sekalipun tak pernah cukup kuat untuk tetap jadi tuan jika ia tak berhasil menerjemahkan kekuatan itu ke dalam hukum dan ketaatan menjadi kewajiban”.¹

Demikian J.J. Rousseau, filsuf politik abad ke-18 asal Perancis dalam *Du Contract Social*. Rousseau mau mengatakan: tanpa kepastian hukum dan norma yang berlaku umum, kehidupan bersama akan berubah jadi keadaan darurat yang konstan. Meminjam adagium filsuf Thomas Hobbes, manusia akan hidup dalam kondisi perang semua melawan semua. Para penguasa bertindak sewenang-wenang. Warga kehilangan rasa percaya pada

¹ J.J. Rousseau, *Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts*, Stuttgart: Reclam Verlag 2003, hlm. 9 (1,3).

pemimpinnya. Hukum tak punya arti dan taring sebab dapat ditafsirkan sesuka hati seturut arah gerak bandul kuasa dan uang.

Ini mengantar negara ke jurang kehancuran. Kesadaran ini meyakinkan para pemimpin negara dunia di paruh pertama abad ke-20 mendeklarasikan paham universal hak asasi manusia. Mereka sadar betul: kehidupan masyarakat global tak dapat dibangun atas dasar kekuatan fisik belaka. Paradigma lama “jika mau berdamai, bersiap-siaplah berperang” tak lagi dapat diterapkan. Perang Dunia I berakhir dengan 10 juta jiwa terbunuh, Perang Dunia II 50 juta jiwa, jutaan pengungsi meninggalkan tanah airnya.

Deklarasi Universal HAM lahir ibarat burung garuda harapan di tengah puing kehancuran nasionalisme dan totalitarianisme abad ke-20, berpuncak pada pembantaian massal di Auschwitz. Atas dasar pengalaman historis penderitaan umat manusia abad ke-20, para pemimpin negara mendefinisikan HAM sebagai hak universal, egaliter, individual, dan kategoris. Itu hak yang dimiliki manusia karena kemanusiaannya. Namun, validitas HAM masih saja dipersoalkan. Dalam diskursus paham HAM global, terdapat tiga model pendasaran HAM: paradigma absolut, relatif, dan relasional.

Tipologi pendasaran HAM

Paradigma absolut dianut dalam tradisi hukum kodrat. Model ini menempatkan rasionalitas HAM atas dasar prinsip transendental. Kelemahan model absolut muncul karena membutuhkan pengandaian metafisik dan tak sesuai lagi dengan kondisi masyarakat modern

yang pluralistik dan hidup dalam kondisi pascametafisik. Paradigma relatif dapat ditemukan dalam pandangan relativisme budaya. Di sini HAM hanya berlaku dalam hubungan dengan sistem nilai budaya tertentu. Namun, tuntutan validitas kategoris HAM tak dapat bertumpu pada sesuatu yang partikular dan kontingen. Validitas universal, egaliter, dan kategoris hanya dapat dibangun di atas prinsip yang universal, egaliter, dan kategoris pula.

Model pendasaran HAM ketiga bersifat relasional. Model ini coba membangun korelasi antara validitas universal dan basis kultural-politis HAM terbatas. Model ini coba menunjukkan tuntutan objektivitas dan universalitas HAM lewat korelasi HAM dan konsep kedaulatan rakyat.

Model relasional yang dikembangkan teori diskursus ini coba menjembatani ketegangan antara kaum liberal dan republikan. Teori diskursus menganjurkan kesamaan asal-usul antara konsep HAM dan kedaulatan rakyat. Liberalisme menjadikan interese subjektif “prapolitis” sebagai syarat normatif pertimbangan demokrasi. Hak subjek berfungsi melindungi warga dari intervensi negara dan jadi sumber legitimasi. Tapi, penekanan berlebihan pada hak subjek cenderung menciptakan kesenjangan sosial.

Sebaliknya, konsep republikan tentang demokrasi melihat kehendak kolektif atau kedaulatan rakyat sebagai sumber legitimasi. Sebuah masyarakat atau bangsa secara otonom menciptakan aturan dan UUnya sendiri yang hendak ia taati. Konsep otonomi ini menginterpretasi proses penetapan UU yang otonom

secara demokratis sebagai proyek bersama aktualisasi diri kolektif. Penekanan berlebihan pada hak kolektif dapat menghalangi inisiatif warga dan bersifat otoriter.

Lewat akal budi komunikatif, teori diskursus mempertemukan prinsip liberal hak subjek dan prinsip demokratis penetapan UU secara otonom. Dalam arti ini, kedaulatan rakyat sebagai penetapan hukum secara otonom dilihat sebagai sebuah prosedur diskursus. Proses ini tentu saja hanya bersifat diskursif jika memenuhi semua syarat diskursus yang fair: kondisi bebas represi, egalitarian, inklusif, serta tiadanya pemaksaan. Pemenuhan syarat ini serta sikap tunduk pada aturan diskursus dalam ranah politik dijamin lewat konstitusi.

Diskursus dan agama

HAM adalah ungkapan dari prinsip martabat manusia. Martabat manusia merupakan prinsip etis yang memiliki validitas transhistoris serta kriteria yang melampaui segala model masyarakat. Pandangan tentang martabat manusia sering ditafsirkan secara religius. Dari kacamata agama, konsep martabat manusia merupakan transformasi kreatif dari pandangan tentang manusia sebagai *imago dei*. Sebesar apa pun dosa seorang manusia, statusnya sebagai citra Allah tak pernah hilang sehingga ia boleh berharap akan pengampunan dosa. Jadi, ia tak boleh diperlakukan tak semena-mena dan tetap punya hak diproses secara hukum.

Makna dan sifat kategoris paham HAM tak cukup hanya dijelaskan lewat pendekatan prosedural teori diskursus, tetapi butuh basis substansial agama. Sebuah negara hukum demokratis yang taat pada prinsip HAM

bergantung pada agama sebagai sumber dan pijakan prapolitis prinsip hukum. Agama bertugas menciptakan basis nilai bagi sebuah demokrasi yang efektif serta taat pada prinsip HAM.

Namun, agama dan HAM tak dapat disamakan begitu saja. Agama pada prinsipnya bertugas menyempurnakan manusia secara moral dan berusaha menjauhkan manusia dari kejahatan. Peran ini tak dapat dijalankan negara atau HAM. Mengutip Ignas Kleden: paham HAM bertujuan dan mengatur sekian sehingga manusia dalam kerapuhannya tak merugikan orang lain. ■

XII.

AGAMA, AKAL BUDI DAN MODERNITAS

“*Deutschland ist das Land der Dichter und Denker*”
– “Jerman adalah tanah air para sastrawan dan pemikir”. Itulah ungkapan paling tepat untuk melukiskan kebesaran sekaligus kebanggaan masa lalu negara Jerman. Dari negeri ini telah lahir banyak sastrawan dan pemikir besar kelas wahid. Johann Wolfgang Goethe, Berthold Brecht, Friedrich Schiller adalah beberapa contoh nama besar yang turut menentukan perkembangan dunia sastra. Gaungnya tidak hanya sebatas Eropa, tapi menembus hingga ke seantero jagad. Dari ranah filsafat kita mengenal nama-nama seperti Immanuel Kant, G.W.F. Hegel, Martin Heidegger, Ernst Tugendhat, Theodor W. Adorno, dan sederetan nama besar lainnya.

Kebesaran Jerman bukan cuma milik tradisi masa silam. Dua pemikir besar yang sudah lanjut usia tapi masih produktif seperti Josef Ratzinger dan Jürgen

Habermas berasal dari negeri ini. Josef Ratzinger atau lebih dikenal dengan Paus Benediktus XVI adalah pemegang pimpinan tertinggi Gereja Katolik Roma sekaligus salah seorang teolog Katolik besar abad ini. Jürgen Habermas merupakan seorang filsuf besar dengan tatapan mata terbuka ke persoalan-persoalan sosial seperti terorisme global, fundamentalisme agama, kemiskinan global dan dampak ekologis dari gaya hidup masyarakat modern. Karyanya paling banyak diminati dan dibaca oleh para penggemar filsafat. Berbeda dengan Josef Ratzinger sebagai penjaga kebenaran iman Katolik, Habermas menyebut dirinya “*religiös unmusikalis*” – “tak berbakat secara religius” dan filsuf postmetafisis.

Karena berasal dari latar belakang tradisi intelektual berbeda, debat publik kedua antipode ini menjadi menarik. Pertemuan historis tersebut berlangsung pada hari Senin, 19 Januari 2004 atas inisiatif “*Katholische Akademie*” di Bayern, Jerman. Seminar utama Habermas dan Ratzinger yang dibawakan dalam diskusi tersebut dipublikasikan oleh Penerbit Herder, Jerman dengan judul “*Dialektik der Säkularisierung*”. Moderator diskusi sekaligus editor buku, Florian Schuller, menyebut karya ini sebagai “*Das Dokument einer zukunftsweisenden Begegnung zur geistigen Situation unserer Zeit*” – “Sebuah dokumen dengan perspektif masa depan tentang kondisi intelektual zaman ini”.¹

¹ Kutipan ini diambil dari cover belakang buku: Juergen Habermas dan Joseph Ratzinger, *Dialektik der Saekularisierung. Ueber Vernunft und Religion*, Freiburg-Basel-Wien: Herder Verlag, 2005.

Wacana Komunikatif

Kehadirannya dalam edisi bahasa Indonesia di bawah judul *Dialektika Sekularisasi* yang diterjemahkan oleh Paul Budi Kleden patut disambut gembira. Pembaca akan dibantu karena edisi Indonesia dilengkapi dengan biografi intelektual dan komentar tentang pemikiran Jürgen Habermas oleh A. Sunarko (hlm. 57dst.) dan Josef Ratzinger oleh Paul Budi Kleden (hlm. 129dst.).²

Apakah mungkin terdapat titik pijak bersama untuk membangun dialog antara seorang filsuf pencerahan dan teolog penjaga kebenaran dogma iman? Bukankah filsafat pencerahan ditandai dengan sikap kritis dan skeptis terhadap peran publik agama-agama, sementara kebenaran dogma cenderung menganggap rasionalitas sebagai musuh dan penghancur moralitas agama?

Tesis teologis awal Josef Ratzinger mengungkapkan dengan jelas bahwa filsafat pencerahan tak lebih dari sebuah ajaran sesat. Rasionalitas pencerahan bertanggung jawab atas putusnya pertautan erat antara iman dan akal budi, agama dan ilmu pengetahuan seperti tampak di Abad Pertengahan. Modernitas telah mendepak agama ke ruang gelap irasionalitas. Akal budi modern bersifat buta terhadap kebenaran prapolitis agama yang melampaui dirinya.

Akan tetapi dua posisi filosofis yang berseberangan ini tidak menghalangi Jürgen Habermas dan Josef Ratzinger untuk bertemu dan berdebat mencari kebenaran.

² Halaman pada teks yang tercantum dalam kurung selalu merujuk pada edisi Indonesia: Paul Budi Kleden dan Adrianus Sunarko (Ed.), *Dialektika Sekularisasi. Diskusi Habermas–Ratzinger dan Tanggapan*, Penerbit Ledalero: Maumere dan Penerbit Lamalera: Yogyakarta 2010.

Kebenaran tak pernah dapat digenggam erat, tapi selalu hadir dalam proses pencarian di tengah sebuah masyarakat komunikatif. Kebenaran absolut yang digenggam erat hanya akan menjerumuskan manusia ke dalam bahaya fundamentalisme, intoleransi dan terorisme.

Josef Ratzinger dan Jürgen Habermas coba menemukan “prinsip-prinsip dasar sebuah tatanan masyarakat yang bebas dan damai”. Untuk itu agama dan rasionalitas sekuler perlu membangun kerja sama.

Pertanyaan muncul, apakah agama boleh memberikan rambu-rambu batasan bagi ruang gerak akal budi? Ataukah agama yang harus dibatasi oleh rasionalitas sekuler agar dijauhkan dari patologi fundamentalisme dan terorisme? Habermas dalam salah satu karyanya terbaru “*Zwischen Naturalismus und Religion*” – “Antara Naturalisme dan Agama” (2005) menunjukkan bahwa bahaya fanatisme bukan cuma milik agama, tapi juga dapat menggerogoti akal budi sekuler dan ilmu pengetahuan modern. Ideologi naturalistik yang terungkap dalam kemajuan biogenetik, penelitian otak dan robotik telah melampaui kompetensinya dan berambisi menawarkan gambaran tentang pribadi manusia secara holistik.

Perbenturan antara naturalisme ilmiah dan fundamentalisme agama menuntut keterbukaan agama dan ilmu pengetahuan, iman dan rasionalitas sekuler untuk terus membangun dialog. Dan wacana komunikatif antara agama dan ilmu pengetahuan ini telah dimulai dan dikembangkan oleh Josef Ratzinger dan Jürgen Habermas.

Dalam dialog tersebut Josef Ratzinger berbicara tentang “Dasar-dasar Moral Prapolitis Sebuah Negara

Liberal". Bahaya nuklir, *cloning* manusia, kehancuran ekologis merupakan dampak teknologi modern dan produk akal budi manusia. Ini menuntut peran etis agama, demikian Ratzinger, untuk mengawal kerja rasionalitas. Agama dalam kaca mata Ratzinger berperan sebagai instansi moral tertinggi guna mengawasi agar proses modernisasi tidak tergelincir ke luar rel nilai-nilai kemanusiaan universal.

Peran Agama

Peran agama sebagai "organ kontrol" tertinggi dalam masyarakat liberal jelas tidak dapat diterima dalam kerangka berpikir postmetafisis Habermas. Alasannya, prosedur demokratis tidak dibangun di ruang kosong, tapi sudah mengandung muatan normatif. Karena itu dalam masyarakat demokratis tak ada lubang yang masih harus diisi dengan "substansi moral prapolitis" seperti dianjurkan Ratzinger (hlm. 8). Negara hukum demokratis, demikian Habermas, mendapat sumber legitimasi dari setiap proses diskursus bebas represi yang dibangun di ruang publik. Diskursus tersebut bisa, tapi tidak harus dibangun di atas tradisi agama-agama.

Namun Habermas juga tidak setuju apabila negara dibentuk dari "komunitas para setan" (*Gesellschaft von Teufeln*). Negara demokratis tetap membutuhkan nilai-nilai, motivasi dan kebajikan etis yang terpancar dari mata air tradisi agama-agama. Minat Habermas untuk berdialog dengan agama-agama ditunjukkan secara sistematis oleh Sunarko dalam artikelnya berjudul "Dialog Teologis dengan Jürgen Habermas" (hlm. 57-128).

Keterbukaan terhadap agama ditanggapi oleh Ratzinger sebagai pengakuan Habermas akan makna dan peran penting agama dalam masyarakat sekuler. Modernitas dan filsafat postmetafisik kehabisan bahasa untuk mengungkapkan pengalaman manusia akan penderitaan, keselamatan dan hidup setelah kematian. Modernitas harus menyadari peran penting agama dan tak boleh secara apriori mendepaknya ke ruang irasionalitas. Habermas dan Ratzinger mengharapkan agar terjadi “proses belajar ganda dan komplementer” antara agama dan akal budi (hlm.28). Akal budi, demikian Habermas, adalah logos dari bahasa. Maka baginya adalah lebih gampang untuk beriman pada Roh Kudus.

Pertanyaan, mengapa Habermas masih menyebut diri sebagai filsuf postmetafisik jika akhirnya setuju dengan peran agama yang dianjurkan oleh Josef Ratzinger. Editor edisi Indonesia, Paul Budi Kleden, berkomentar bahwa apa yang dicapai kedua pemikir tersebut bukan konsensus sungguhan, melainkan *quasi* konsensus (hlm. 130 dst.). Habermas dan Ratzinger sama-sama melihat pentingnya agama berkiprah di ruang publik. Namun kiprah agama menurut Habermas terjadi dalam kerangka postmetafisik dengan penghargaan atas pluralitas rasio. Sementara Ratzinger melihat pluralitas rasio sebagai bencana dan mengimpikan keutuhan dunia di bawah payung kerangka metafisis. ■

XIII.

REZIM KEBENARAN TEOLOGIS

Akhirnya pada pertengahan April 2010 lalu, Mahkamah Konstitusi (MK) menolak gugatan membatalkan Undang-Undang (UU) No. 1/1965 tentang Pencegahan Penyalahgunaan dan/atau Penodaan Agama. Gugatan diajukan oleh Aliansi sejumlah Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM) seperti Demos, Imparsial, Setara Institute dan juga beberapa tokoh nasional seperti Siti Musdah Mulia dan almarhum KH. Abdurrahman Wahid (Gus Dur).

Salah satu alasan mendasar penolakan gugatan tersebut oleh MK adalah otoritas negara “untuk mengatur masyarakat sehingga tidak ada konflik. Negara tidak memaksa tetapi mengatur ketertiban masyarakat. Jika UU dicabut, tentu negara tak punya landasan hukum dan akan terjadi anarki di masyarakat” (Bdk. *Pos Kota*, 19 April 2010).

Kontroversi

Seperti sudah diduga sebelumnya, keputusan apa saja yang akan dijatuhkan MK menyangkut undang-undang ini pasti menuai kontroversi. Pada hari pengumuman keputusan MK, persidangan dikawal oleh 400-an petugas keamanan karena ketegangan dua kelompok yang pro dan kontra. Sejumlah kalangan tetap melihat pentingnya undang-undang ini. Karena itu, beberapa organisasi masyarakat seperti Hizbut Tahir Indonesia misalnya menolak keras uji materi undang-undang ini.

Salah seorang Hakim Konstitusi, Achmad Sodiki, melihat pembatalan UU No. 1/1965 berpotensi menimbulkan konflik sosial andaikata keputusan tersebut tidak disetujui oleh agama-agama besar. Sementara itu Ketua Umum Pusat Muhammadiyah Din Syamsudin tetap melihat urgensi Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1965 untuk mencegah konflik antarumat beragama.

Di kubu lain, para penggugat seperti Siti Musdah Mulia dan almarhum KH. Abdurrahman Wahid (Gus Dur) berpandangan bahwa pembatalan undang-undang oleh MK memiliki peran sentral dalam menciptakan iklim masa depan kebebasan beragama di tanah air. Undang-Undang No. 1/1965 dinilai diskriminatif lantaran memberikan peran terlalu besar kepada negara untuk menentukan kebenaran doktriner teologis sebuah agama yang seharusnya menjadi persoalan internal agama bersangkutan.

Menurut temuan Setara Institute, tahun 2009 saja telah terjadi 291 pelanggaran terhadap kebebasan beragama dan berkeyakinan di Indonesia. 152 kali dilakukan oleh warga

negara, 139 aktornya adalah negara (*Kompas*, 28/01/2010). Salah satu sebab tingginya angka pelanggaran oleh negara adalah maraknya produk hukum yang cenderung menjajah ranah privat warga negara, termasuk kebebasan beragama.

Rezim Kebenaran

Diskursus seputar UU Penistaan Agama merupakan momen penting untuk merumuskan kembali hubungan antara agama dan negara di Indonesia. Apakah negara punya wewenang mendefinisikan kebenaran teologis sebuah agama?

Doktrin modern tentang pemisahan antara agama dan politik seperti dianut di hampir semua negara Barat dewasa ini tidak turun dari langit. Pemisahan antara agama dan politik merupakan hasil perjuangan historis cukup panjang, bahkan disertai pertumpahan darah.

Dalam sejarah pemikiran politik modern pemisahan antara agama dan politik diawali dengan penandatanganan "*Westfällisches Friedensabkommen*" – "Perjanjian Perdamaian Westfahlen" di *Münster* dan *Osnabrück*, Jerman, pada tahun 1648. Perjanjian perdamaian ini telah mengakhiri konflik berdarah selama 30 tahun antara kelompok Katolik dan Protestan di seluruh Eropa daratan.

Di ranah politik, Perjanjian *Westfahlen* telah mempersempit kekuasaan Paus hanya sebatas wilayah kekaisaran Katolik. Sementara raja beragama Protestan boleh berkuasa tanpa harus tunduk di bawah otoritas Vatikan.

Dalam perkembangan selanjutnya, doktrin pemisahan antara agama dan politik telah mengakhiri teokrasi

Abad Pertengahan di Eropa. Negara Abad Pertengahan tidak membatasi diri pada urusan *bonum commune* serta hubungan eksternal antarwarga.

Negara juga bertanggung jawab menangani kesempurnaan moral pribadi warganya. Negara teokratis tidak bersikap indifferen terhadap konsep hidup baik, pandangan tentang makna dan kebahagiaan hidup warganya. Negara berwenang memutuskan apakah warga negara menganut agama yang benar serta doktrin teologis yang dapat mengantarkan jiwanya menuju keselamatan kekal di akhirat.

Teokrasi Abad Pertengahan adalah rezim kebenaran teologis yang berakhir pada pembakaran hidup-hidup para dukun santet serta para penyebar ajaran sesat. Seorang dukun santet atau bidah tidak hanya diekskomunikasi dari komunitas agamanya, tapi juga dihukum bakar oleh negara. Ia ibarat *homo sacer* dalam terminologi filsuf Italia, Giorgio Agamben. *Homo sacer* adalah makhluk tak bertuan yang seluruh hak asasinya ditanggalkan kecuali tubuhnya lantaran sudah dieksklusi baik dari *ius divinum* (hukum agama) maupun *ius civilis* (hukum sipil). Akibatnya, siapa saja boleh membunuhnya.

Faktum Pluralisme

Teokrasi bersifat antidemokratis dan tidak dapat diterapkan dalam masyarakat modern yang plural seperti Indonesia. Di sebuah masyarakat dengan macam-macam agama sulit ditentukan agama mana yang menjadi landasan politik. Jika doktrin salah satu agama saja yang dipakai, maka terjadi diskriminasi untuk agama-agama lain dan kelompok tak beragama.

Immanuel Kant (1724-1804) membuat distingsi antara prinsip legalitas dan moralitas yang menjadi landasan filosofis bangunan negara liberal modern. Prinsip legalitas mengatur hubungan manusia dengan aturan-aturan eksternal guna mengakhiri kondisi *prejuridical society* atau masyarakat tanpa hukum. Untuk Kant, negara hanya boleh bergerak pada ranah legalitas.

Hukum yang dimaksudkan Kant adalah “rangkaian syarat-syarat, di dalamnya kesewenang-wenangan (*Willkür*) seseorang dipertemukan dengan kesewenang-wenangan orang lain atas dasar undang-undang kebebasan yang berlaku umum” (Kant, 1965). Kebebasan saya menemukan batasnya ketika praktik kebebasan itu menjadi ancaman untuk kebebasan orang lain. Batasannya adalah hukum yang berlaku umum.

Sedangkan prinsip moralitas, termasuk agama, mengatur kesesuaian perilaku manusia dengan hukum-hukum internal atau suara hati. Validitasnya tak dapat dipaksakan dari luar. Dalam katalog hak-hak asasi manusia ini digolongkan dalam kelompok hak-hak negatif. Itulah hak-hak kebebasan individu untuk tidak diintervensi oleh negara atau kelompok-kelompok sosial lainnya.

Pemaksaan eksternal berupa hukum positif atas aspek moralitas dan kehidupan beragama hanya menumbuhkan budaya munafik serta selalu berdampak kontraproduktif. Negara tidak dapat mengintervensi kehidupan warga dengan tujuan penyempurnaan moral. Jika negara tetap melakukan, maka terjadi pemasungan atas kebebasan asasi manusia dan negara terjebak dalam bahaya totalitarisme yang mau mengontrol semuanya.

Pelaksanaan UU Penistaan Agama merupakan negasi atas faktum pluralisme serta bahaya bagi kelanjutan proses demokratisasi dan penegakan hak-hak asasi manusia di Indonesia.

Penolakan atas UU Penistaan Agama bukan berarti negara tidak peduli lagi dengan persoalan agama dan bangsa kita akan terperosok ke dalam budaya sekularisme ateistis. Justru sebaliknya, agama dan persoalan moralitas terlampau penting untuk dijadikan urusan politik kekuasaan negara. ■

Epilog

F. BUDI HARDIMAN

Setelah membaca ketiga belas tulisan yang dikumpulkan di dalam buku ini, kita boleh menagih jawaban kepada penulis buku ini, saudara Otto Gusti. Judul buku ini bukan hanya menghadap-hadapkan dua kategori besar dalam etika politik kontemporer, melainkan juga diakhiri dengan sebuah tanda tanya. *Politik Diferensiasi versus Politik Martabat Manusia?* – demikian bunyi judulnya. Bila sebuah pertarungan besar digelar di sini, tentu besarlah rasa ingin tahu kita akan siapa yang menang dan siapa yang kalah. Kita menagih jawaban atas tanda tanya itu, tetapi saudara Gusti tidak memberikannya. Mengapa? Pertama, karena pertarungan itu masih berlangsung dan kemungkinan besar – seperti dalam pertarungan epistemis antara kebenaran universal versus kebenaran kontekstual – akan tetap berlangsung. Kedua, karena tanda tanya itu mungkin tidak memerlukan

jawaban. Saudara Gusti membubuhkan tanda tanya itu justru untuk menegaskan bahwa oposisi itu problematis.

Buku ini hendaknya tidak dilihat sebagai upaya untuk menjawab sesuatu, melainkan sebaiknya dilihat sebagai penyingkap duduk perkara dalam masyarakat kontemporer. Meski sebagian besar mengacu pada persoalan masyarakat-masyarakat liberal Barat di Utara Atlantik, persoalan-persoalan yang dibahas dalam buku ini sebenarnya juga memenuhi udara politis di Indonesia dan gigih diperjuangkan di daratannya. Di sana ada pertarungan pemikiran antara politik diferensiasi dan politik martabat manusia; di sini ada pengejaran terhadap kelompok-kelompok minoritas agama dan pembakaran tempat-tempat ibadah. Ke manakah dunia sebenarnya akan berubah?

Dalam mengembangkan topik-topik yang dibahas di sini, saudara Otto menghadirkan problem perdebatan klasik di tahun 80-an antara liberalisme dan komunitarianisme yang masih hangat dibahas dalam berbagai literatur filsafat politik sampai hari ini. Sebagaimana dapat kita baca dalam tulisan pertama, "politik diferensiasi" dimengerti sebagai gerakan-gerakan atau kebijakan-kebijakan politis yang "menuntut kita untuk mengakui dan menghormati takaran individual masing-masing atau keunikan spesifik dari yang lain" (hlm. 13). Suatu kelompok dengan orientasi nilai religius, kultural atau seksual tertentu menuntut pengakuan atas hak-hak kolektif dan identitas sosialnya. Dalam filsafat politik kontemporer politik diferensiasi juga dikenal dengan nama lain, politik pengakuan (*politics*

of recognition). Dua tren teori yang dapat kita cakupan di bawah istilah itu adalah komunitarianisme dan multikulturalisme. Sementara itu, Otto mengambil istilah “politik martabat” manusia untuk kebijakan dan pandangan tentang “penghargaan yang sama terhadap semua manusia menuntut prinsip *netralitas* politis dan juridis negara terhadap semua konsep hidup baik atau ideologi” (hlm. 14). Kita tahu bahwa yang diacu di sini tidak lain daripada liberalisme.

Dulu kita mengenal konflik di antara dua ideologi besar, yaitu komunisme dan kapitalisme/liberalisme. Basis sosiologis keduanya adalah tegangan yang sudah lama usianya antara kolektivisme dan individualisme. Di dalam suatu dunia yang ditandai dengan konflik ideologis seperti itu, pandangan dunia politis yang satu berbenturan dengan pandangan dunia politis yang lain, dan tenaga konflik itu dipasok oleh antinomi kawan dan lawan. Sejak kebangkrutan komunisme Soviet, konflik pandangan-pandangan dunia politis tersebut dianggap berakhir. Tidak ada pilihan lagi antara komunisme dan kapitalisme/liberalisme, karena yang tersisa adalah kapitalisme/liberalisme yang dewasa ini berjalan seiring dengan demokrasi. Ekonomi pasar bebas plus demokratisasi politis telah menjadi rumus sukses yang baru untuk masyarakat-masyarakat pasca Perang Dingin. Rumus sukses tersebut berangkat dari pengandaian bahwa perdagangan bebas dan politik yang demokratis akan mendorong perubahan-perubahan sosial yang mengarah pada sebuah “standard” global masyarakat beradab. Seperti yang sudah-sudah, yang lupa dikalkulasi dalam

rumus sukses yang baru itu adalah faktor kebudayaan dan agama.

Tegangan antara politik diferensiasi dan politik martabat manusia bukan merupakan konflik pandangan-pandangan dunia politis seperti yang terjadi di dalam Perang Dingin, melainkan model-model yang berbeda untuk memperhitungkan faktor kebudayaan dan agama di dalam demokrasi. Bukan baru-baru saja, melainkan sejak awal modernitas, kebudayaan dan agama adalah faktor-faktor yang menghasilkan kompleksitas. Seandainya demokrasi hanya melibatkan pertukaran kuasa, dan pasar hanya melibatkan pertukaran uang belaka, tentu demokrasi dan ekonomi pasar jauh lebih sederhana daripada yang terjadi sekarang. Demokrasi dan pasar melibatkan juga pertukaran nilai-nilai kultural dan religius. Dari situlah kompleksitas berasal. Dalam filsafat politik kontemporer, liberalisme, komunitarianisme dan multikulturalisme merupakan tiga model atau strategi untuk menghadapi kompleksitas tersebut.¹

Ketiga strategi menghadapi kompleksitas itu dapat diringkas sebagai berikut. Pertama, liberalisme atau apa yang di dalam buku ini disebut politik martabat manusia menetralisasi pengambilan kebijakan publik dari nilai-nilai religius dan kultural kelompok-kelompok sosial yang bersifat partikular sedemikian rupa sehingga pemerintahan hanya berurusan dengan persoalan-persoalan keadilan dan hukum yang mengatur semua pihak. Strategi netralitas ini menuntut suatu pemisahan yang ketat antara ruang publik

¹ Lih. Honeth, Axel (ed.), *Kommunitarianismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaft*, Campus Verlag, Frankfurt/New York, 1994, hlm. 7-17.

(*public sphere*) dan ruang privat (*private sphere*). Dengan cara ini, kompleksitas nilai yang dihasilkan oleh agama dan kebudayaan dapat direduksi dalam demokrasi dengan menempatkannya ke dalam ruang privat. Pemikiran tokoh-tokoh yang telah dibahas di dalam buku ini, seperti Immanuel Kant, John Rawls dan – dalam arti tertentu juga –Jürgen Habermas, mewakili model liberal tersebut. Namun model liberal itu, sebagaimana diulas di dalam buku ini, tidak dapat sama sekali menyingkirkan faktor kebudayaan dan agama dalam demokrasi.

Jika mencermati perkembangan dalam filsafat politik dewasa ini, kita akan menemukan bagaimana para pemikir liberal melonggarkan asas netralitas dan mengakomodasi kebudayaan dan agama sebagai faktor penting demokrasi dalam masyarakat plural. Perkembangan baru dalam tradisi liberal ini disambut baik oleh saudara Otto. Di samping menunjukkan pemikiran Habermas tua yang terbuka terhadap peranan agama dalam ruang publik (hlm. 126), dia juga menunjukkan kontribusi Rawls dengan konsepnya tentang *overlapping consensus* untuk menengahi pertentangan antara universalisme Barat yang sebenarnya juga partikular dan tradisi-tradisi religio-kultural non-Barat. Dengan ungkapan lain, meski dapat diletakkan pada kutub politik matabat manusia karena penekanannya pada asas netralitas dari persoalan hidup yang baik, liberalisme Rawlsian menurut Otto juga mampu menjadi model yang dapat mengapresiasi faktor kebudayaan dan agama dalam demokrasi (hlm.85). Tentu saja semua apresiasi itu di sana-sini disertai catatan-catatan kritis yang sangat bermanfaat.

Strategi kedua, komunitarianisme, termasuk dalam politik diferensiasi karena menekankan otentisitas nilai-nilai komunitas yang pra-politis dan mau mengangkatnya ke ranah politis dalam bentuk kebijakan-kebijakan yang melindungi identitas religio-kultural, khususnya identitas religio-kultural kelompok mayoritas dalam masyarakat majemuk. Komunitarianisme tidak setuju dengan asas netralitas liberalisme. Baginya semua nilai, termasuk klaim universalitas persoalan keadilan yang diusung oleh liberalisme, merupakan bagian dari nilai-nilai sebuah komunitas juga yang lalu menjadi hegemonial. Otto menjelaskannya demikian: "Konsep netralitas negara dan katalog hak-hak individual universal merupakan produk khas budaya Kekristenan. Sebab budaya ini berpijak pada pemisahan antara *yang privat* dan *yang publik*, agama dan negara". Liberalisme dengan prioritasnya atas masalah keadilan bukanlah sebuah aspirasi yang dapat diterima secara universal, melainkan hanyalah salah satu dari banyak cara hidup komunitas, yakni cara hidup kaum liberal. Klaim netralitasnya lalu juga tidak sungguh-sungguh netral karena merupakan bagian dari cara hidup partikular kaum liberal sendiri.

Pada prinsipnya komunitarianisme tidak jauh berbeda dari multikulturalisme, maka Otto memasukkan strategi ketiga ini ke dalam politik diferensiasi. Meski demikian, perbedaannya tidak boleh diabaikan. Jika suatu cara hidup di dalam masyarakat majemuk, yaitu cara hidup kelompok mayoritas, dapat menuntut pengakuan untuk menjadi nilai-nilai bersama, mengapa tidak setiap cara hidup khusus di dalam masyarakat itu saja

mendapatkan pengakuannya? Multikulturalisme maju lebih jauh lagi dengan menjamin hak-hak kolektif tidak hanya untuk kelompok dominan, melainkan juga untuk kelompok-kelompok lain di dalam masyarakat majemuk itu.² Tegangan antara hak-hak individual dan hak-hak kolektif yang sudah senantiasa ada dalam masyarakat majemuk diselesaikan oleh multikulturalisme dengan pembelaannya pada hak-hak kolektif.

Liberalisme tampaknya berhasil mereduksi kompleksitas dengan memasukkan agama dan kebudayaan ke dalam ruang privat, tetapi reduksi itu disertai penindasan terhadap aspirasi-aspirasi religius dan kultural dalam masyarakat majemuk. Strategi yang ditawarkan oleh komunitarianisme dan multikulturalisme tidak mereduksi kompleksitas, melainkan justru membiarkan kompleksitas itu dengan mengangkat orientasi-orientasi nilai religio-kultural yang pra-politis ke ranah politis sebagai sistem hak-hak, yaitu hak-hak kolektif. Komunitarianisme dan multikulturalisme juga tidak tanpa penindasan. Jika kedua strategi ini dipraktikkan secara eksekusif, konflik dalam masyarakat majemuk tidak diatasi, melainkan justru ditingkatkan. Otto menginsyafi persoalan ini (hlm. 27-28). Kegelisahannya dapat dilukiskan begini: Jika negara diletakkan di atas orientasi nilai religio-kultural dominan, aspirasi-aspirasi religius dan kultural memang dapat diakomodasi dalam sistem politik, namun minoritas religius atau kultural dapat ditindas. Kelompok mayoritas dengan klaim

² Lih. Kymlicka, Will, *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*, Clarendon Press, Oxford, 1996.

atas eksklusivitas, originalitas dan otentisitas identitas kolektifnya dapat mengancam kelompok-kelompok yang lebih lemah baik dari segi jumlah maupun identitas. Tindak kekerasan atas warga Ahmadiyah, sebagaimana terjadi di dusun Cikeusik Banten baru-baru ini, dan pembakaran gereja yang terjadi di Temanggung juga baru-baru ini, tidak hanya disebabkan oleh kelemahan pemerintah dalam menindak intoleransi, melainkan juga oleh psikologi massa yang dipicu oleh klaim eksklusivitas, originalitas dan otentisitas doktrin suatu kelompok.

Asyik mengulas kritik-kritik atas netralitas dan hak-hak asasi manusia yang dianggap menyembunyikan “metafisika kekerasan” (hlm. 53 dst.), Otto mengabaikan suatu kebijaksanaan penting, yaitu bahwa dalam situasi konflik netralitas negara dapat banyak membantu. Asas netralitas dari liberalisme merupakan prestasi peradaban yang sukses mengatasi konflik-konflik agama. Karena itu strategi liberal tidak dapat seluruhnya ditinggalkan. Diskusi filosofis, entah itu dari komunitarianisme, multikulturalisme ataupun feminisme, yang rajin menguak berbagai asumsi tersembunyi dari asas netralitas kerap melupakan keadaan nyata di lapangan, seperti masyarakat kita, yang membutuhkan netralitas negara dalam mengatasi konflik-konflik nilai. Di dalam situasi konflik sosial, seperti yang terjadi di Indonesia dengan masalah penodaan agama dan perusakan rumah-rumah ibadah, diperlukan suatu sistem politik yang kokoh dan tegas yang berdiri di atas semua golongan. Dengan kata lain, dalam situasi konflik, para pihak dan terutama pemerintah harus mengupayakan suatu sudut

pandangan yang netral dari berbagai orientasi nilai yang bertentangan itu. Benar bahwa netralitas itu sendiri adalah sebuah nilai dan bahkan juga mewarnai cara hidup partikular kaum liberal, namun nilai itu bermanfaat untuk mengatasi konflik nilai-nilai. Sikap Habermas dalam mempertahankan asas netralitas, sambil mengizinkan kelompok-kelompok religius untuk menyampaikan aspirasi-aspirasi mereka di dalam ruang publik cukup beralasan.

Karena itu, politik diferensiasi agaknya tidak dapat dilepaskan dari tegangannya dengan politik martabat manusia, karena hak-hak asasi manusia bagaimanapun harus dijamin untuk memungkinkan 'diferensiasi' itu pada ranah kehidupan bersama. Karena itu, kritik-kritik atas liberalisme juga tidak dapat sama sekali meninggalkan asas netralitas untuk menjamin kebebasan berpendapat. Orang dapat tergelincir ke dalam sebuah bahaya triumphalisme orientasi nilai milik sendiri, jika politik diferensiasi dipraktikkan tanpa hukum demokratis sebagai sabuk yang mengamankan kemajemukan, yakni jika terjadi pembiaran terhadap penindasan yang dilakukan oleh kelompok agama mayoritas terhadap kelompok minoritas. Apa yang semula dimaksudkan untuk melindungi minoritas dapat kontra-produktif dan dipakai untuk pembenaran penindasan yang dilakukan oleh kelompok dominan yang eksklusivistis.

Konflik-konflik doktrin religius dan cara-cara hidup yang terdapat dalam masyarakat majemuk seperti masyarakat kita tidak cukup diselesaikan hanya dengan hak untuk berbeda, melainkan juga dengan peran

aktif sistem politik, yaitu pemerintah, untuk menjamin pelaksanaan hak untuk berbeda itu. Karena itu diskusi-diskusi filosofis yang subtil seperti tertuang dalam buku ini pada gilirannya harus bermuara pada kebutuhan konkret bahwa jaminan atas pelaksanaan hak untuk berbeda itu memerlukan polisi dan aparat negara yang menindak tegas setiap upaya pemakaian kekerasan oleh kelompok warga atas kelompok warga lain, karena hanya di dalam negara yang tegas menindak segala praktik diskriminasi dan intoleransi-lah hak untuk berbeda dapat dilaksanakan tanpa ekse menjadi eksklusivisme. Mengapa? Karena toleransi terhadap intoleransi adalah sebuah kejahatan, dan negara yang beradab harus mencegah dirinya terlibat dalam kejahatan itu.

Akhirnya saya merasa perlu untuk melampaui intensi saudara Otto sendiri yang membiarkan pertanyaan pada judulnya tetap terbuka. Tanda tanya di akhir judul buku ini perlu dijawab: Ya, politik diferensiasi bertegangan dengan politik martabat manusia, dan kita tidak perlu memilih salah satu dari kedua kutub itu. Kita menerima politik diferensiasi, namun sebagian saja, yaitu hanya dengan syarat bahwa negara dan para pihak mampu dan harus mengupayakan netralitas dan secara pro-aktif menjamin hak-hak asasi manusia. Kita menerima politik martabat manusia, namun juga sebagian saja, yaitu hanya dengan syarat bahwa asas netralitas dan hak-hak asasi manusia itu tidak berubah menjadi prosedur kaku dan hegemonial yang menindas aspirasi-aspirasi kelompok konkret dalam masyarakat majemuk yang ingin berperan dalam demokrasi. Dengan modus fragmentasi ini, yaitu

menyelamatkan bagian-bagian yang berguna, model-model dalam filsafat politik menjadi lebih sesuai dengan realitas kita, dan filsafat sendiri menjadi lebih simpatik.

RIWAYAT TEKS

1. *Politik Diferensiasi. Memahami Konsep Multikulturalisme Charles Taylor*: Naskah ini pernah dipresentasikan sebagai bahan seminar untuk mengenang jasa almarhum Gus Dur dan kemudian diterbitkan dalam Jurnal Ledalero Vol. 9 No. 1, Juni 2010.
2. *Politik Diferensiasi Iris Marion Young, Keadilan Gender dan Hak-hak Asasi Manusia*: Naskah ini pernah dipresentasikan pada seminar bertemakan “Hukum dan Penghukuman” yang diselenggarakan oleh Pusat Kajian Gender Program Pasca Sarjana Universitas Indonesia dan Komnas Perempuan pada tanggal 28 November – 1 Desember 2010 di Universitas Indonesia, Kampus Depok
3. *Membaca John Rawls dalam Terang Dialog Antarperadaban*: Naskah ini pernah dipublikasikan

dalam *DISKURSUS. Jurnal Filsafat dan Teologi*, Vol. 9, No. 1, April 2010

4. *Konsep Demokrasi Deliberatif Juergen Habermas*: Naskah ini pernah dipublikasikan dalam *AEQUITAS IURIS. Jurnal Fakultas Hukum Universitas Katolik Widya Mandira Kupang*, Vol. 4 No. 1, Juni 2010
5. *Hubungan Antara Iman dan Akal Budi dalam Masyarakat Postsektuler menurut Juergen Habermas*: Naskah ini pernah diterbitkan dalam *Millah. Jurnal Studi Agama*, Vol. 11 No. 1, Februari 2011
6. *Hannah Arendt: Teror, Pluralisme dan Konsep Hidup Bersama*: Naskah ini pernah dipublikasikan dalam *Jurnal Ledalero*, Vol. 8 No. 2, Desember 2009
7. *Etos Global dan Dialog Peradaban*: diterbitkan di *Harian Kompas*, 27 Februari 2010
8. *Pahlawan dan Visi Kemanusiaan*: diterbitkan di *Harian Kompas*, 18 Januari 2010
9. *Kartel Politik dan Membangun Gerakan Perlawanan*: diterbitkan di *Harian Pos Kupang*, 15 Desember 2009
10. *HAM dan Teori Diskursus*: diterbitkan di *Harian Kompas*, 10 Desember 2010
11. *Agama dan Ruang Publik*: diterbitkan di *Harian Pos Kupang*, 30 November 2009
12. *Rezim Kebenaran Teologis*: diterbitkan di *Harian Pos Kupang*, 12 Mei 2010

13. Agama, Akal Budi dan Modernitas: diterbitkan di
Harian Kompas, 30 Juli 2010

