

Yosef Keladu Koten

ETIKA KEDUNIAWIAN

Karakter Etis Pemikiran Politik Hannah Arendt

Prolog: Dr. Otto Gusti Madung



PENERBIT LEDALERO

2018

ETIKA KEDUNIAWIAN:

Karakter Etis Pemikiran Politik Hannah Arendt

Penulis : Yosef Keladu Koten

Lay Out & Sampul : Moya Zam Zam

Hak cipta dilindungi oleh undang undang.

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

Cetakan 1, Agustus 2018

Penerbit Ledalero

Anggota IKAPI

Seminari Tinggi Santo Paulus Ledalero

Maumere 86152, Flores-NTT

Telp./Fax (0382) 242 6535

e-mail : ledaleropublisher@yahoo.com

www.ledalero-publisher.com

Yosef Keladu Koten

ETIKA KEDUNIAWIAN:

Karakter Etis Pemikiran Politik Hannah Arendt

Cet. 1 – Maumere : Penerbit Ledalero , 2018, xxxviii + 192 hlm,

140 x 210 mm

ISBN: *****

1. Etika Keduniawian

I. Judul

II. Yosef Keladu Koten

Dicetak oleh:

Moya Zam Zam

Jl. Bugisan Selatan No. 15 Yogyakarta

Telp/Fax : (0274)367302;

e-mail : zamzam_moya@yahoo.com/kenangaemiel@yahoo.co.id

Pengantar

Frase etika keduniawian yang dipakai sebagai judul buku ini sesungguhnya identik dengan etika politik, prinsip-prinsip teoretis etis yang mendasari praktik politik atau standar-standar etis dalam menilai legitimasi politik dan sekaligus mengelolah secara bertanggung jawab kehidupan politik praktis. Hanya saja, dalam tulisan ini penulis memilih menggunakan frase etika keduniawian ketimbang etika politik karena frase ini lebih tepat mengungkapkan apa yang ada dalam pemikiran Arendt, sebagaimana terungkap dalam tulisan-tulisan politiknya.

Ada dua alasan penggunaan etika keduniawian dalam tulisan ini, antara lain: *pertama*, dalam karya-karyanya, Arendt menggunakan secara bergantian istilah politik dan dunia karena dia mendefinisikan politik sebagai realitas sosial atau dunia yang diciptakan oleh manusia ketika mereka berinteraksi satu sama lain dalam tindakan dan pembicaraan. Ketika manusia bertindak dan berbicara terciptalah sebuah realitas sosial di antara mereka dan realitas sosial itu adalah dunia bersama mereka. Dunia itu terletak di antara manusia atau lebih dikenal dengan ‘ruang-antara’ (*in-between*) manusia. Itulah dunia, yang tercipta oleh manusia

ketika mereka berada bersama dan berkomunikasi satu sama lain dalam semangat kesetaraan dan tanpa paksaan. Arendt mengidentikkan ‘ruang-antara’ atau dunia ini dengan politik karena politik juga berlangsung di antara manusia. Politik selalu mengandaikan pluralitas orang yang bertindak dan berbicara bersama. Sekalipun term dunia dan politik digunakan dalam pengertian yang sama, tetapi Arendt lebih sering menggunakan term dunia karena perhatiannya yang besar terhadap apa yang terjadi dalam dunia. Sebagian besar buku dan artikel yang ditulisnya merefleksikan peristiwa-peristiwa politik yang terjadi pada masanya dalam dunia, khususnya dunia Eropa.

Kedua, etika keduniawian Arendt terungkap secara nyata dalam aktivitas berpikir tentang dan menilai segala sesuatu yang terjadi dalam dunia. Atau, karakteristik etis muncul ketika kita secara serius memikirkan dunia, yang kita ciptakan sendiri lewat tindakan dan pembicaraan. Aktivitas berpikir mengungkapkan keprihatinan, kepedulian dan tanggung jawab kita terhadap dunia. Di samping itu, prinsip-prinsip etis juga muncul ketika kita menilai secara representatif segala sesuatu yang terjadi dalam dunia. Bagi Arendt, standar penilaian harus bertolak dari dan terarah kepada dunia itu sendiri.

Apa artinya berpikir tentang dunia dan menilai segala sesuatu yang terjadi dalam dunia? Contoh kasus berikut ini

bisa memberikan jawaban atas pertanyaan ini. Pada awal masa pemerintahannya atau ketika terpilih sebagai Presiden Republik Indonesia tahun 2014, Presiden terpilih Joko Widodo, atau terkenal dengan panggilan Jokowi, dihadapkan dengan sebuah situasi dilematis yang disebabkan oleh adanya konflik antara institusi Komisi Pemberantasan Korupsi (KPK) dan Kepolisian Republik Indonesia (Polri). Konflik yang dikenal dengan sebutan ‘Cicak vs Buaya jilid III’ ini berawal ketika Presiden Jokowi mengajukan Budi Gunawan (BG) sebagai calon tunggal Kapolri. Sebelum mengikuti uji kelayakan di Dewan Perwakilan Rakyat, BG lebih dahulu ditetapkan sebagai tersangka atas dugaan korupsi. Tetapi, status tersangka ini kemudian dibatalkan oleh proses praperadilan yang dimenangkan oleh kubu BG. Akibatnya, presiden Jokowi dihadapkan dengan pilihan dilematis, antara tetap mengusulkan BG sebagai calon Kapolri atau harus mengusulkan calon lain. Sesudah melewati proses yang panjang dan lama, Jokowi lalu mengusulkan nama lain yaitu Badrodi Haiti sebagai calon tunggal pengganti BG.

Banyak pihak yang menyangkan ‘kelambanan’ Jokowi dalam bersikap dan mereka menilai bahwa karena kelambanan dan ketidaktegasannya, terjadilah kriminalisasi terhadap lembaga KPK. Andai saja, pengeritik beragumen, presiden bersikap lebih cepat, tidak mungkin terjadi kriminalisasi terhadap lembaga yang sangat penting dalam pemberantasan korupsi tersebut. Memang benar harus diakui bahwa

Presiden Jokowi adalah tipe orang yang sangat berhati-hati dalam mengambil sikap ketika berhadapan dengan sebuah persoalan dilematis yang berkaitan dengan nasib bangsa secara keseluruhan. Dia bahkan tidak terpengaruh dengan desakan orang-orang tertentu atau massa untuk bersikap cepat dan terburu-buru. Kehati-hatian dalam bertindak merupakan ciri khas Presiden Jokowi. Tetapi, apakah cukup adil dan beralasan kalau orang kemudian menudingnya sebagai orang yang lamban dan tidak tegas? Apakah lamban secara otomatis berarti tidak tegas?

Dalam seluruh tulisan ini penulis mau menunjukkan bahwa tuduhan seperti di atas berlebihan, tidak adil, dan tidak beralasan. Menurut hemat penulis, kelambanan tidak selalu berarti tidak tegas; dan ketegasan tidak identik dengan pengambilan sikap yang cepat dan tergesa-gesa. Sebaliknya, kelambanan bisa berujung pada sebuah ketegasan sikap karena adanya proses pemikiran dan penilaian yang membutuhkan waktu yang agak lama. Justru inilah yang dipertontonkan oleh Jokowi.

Sebelum mengambilsikap, Presiden Jokowi selalu berpikir tentang dunia bersama yang disebut dengan Indonesia ini: apa yang terbaik untuk Indonesia secara keseluruhan? Apa dampak positif atau negatif dari keputusan atau sikapnya terhadap Indonesia? Secara sepintas semua orang mengakui bahwa Presiden Jokowi memilih untuk berpikir secara serius

dan mendalam persoalan yang sedang terjadi dan berusaha untuk menilainya dari berbagai perspektif demi kebaikan semua pihak, terutama kepentingan negara ini secara keseluruhan.

Tampaknya, tujuan yang diinginkan tercapai karena sejauh ini, tidak ada konflik, entah vertikal ataupun horizontal yang terjadi sesudah pengambilan sikap yang tegas dari Jokowi, yaitu membatalkan pencalonan BG dan mengusulkan calon lain. Ini hanyalah salah satu contoh, tetapi secara umum dapat dikatakan bahwa Jokowi adalah tipe pemimpin yang berhati-hati karena berpikir secara mendalam dan menilai secara representatif sebelum mengambil sebuah sikap yang tegas.

Bertolak dari kenyataan tersebut di atas, penulis beragumen bahwa apa yang dipertontonkan oleh Jokowi pada awal masa pemerintahannya adalah contoh sebuah bentuk etika politik yang benar, seperti yang diidealkan oleh Hannah Arendt. Sesungguhnya, Arendt sendiri tidak secara eksplisit mengemukakan atau mendaftarkan prinsip-prinsip etis yang harus diterapkan dalam kehidupan berpolitik. Bahkan, dia sendiri tidak pernah menulis sebuah artikel atau buku khusus tentang prinsip-prinsip etis dalam berpolitik.

Prinsip-prinsip etis tercecer atau terimplisit dalam karya-karyanya ketika dia mendiskusikan berbagai realitas politik atau peristiwa aktual yang terjadi dalam dunia,

termasuk kejahatan politik. Bahkan, untuk mendeskripsikan politik, Arendt menganalisis kekuatan-kekuatan sosial dan historis yang mengancam eksistensi sfer politik atau dunia bersama. Hal ini sangat jelas terlihat dalam salah satu karya monumentalnya, *The Origins of Totalitarianism*, dalamnya dia menginvestigasi tiga peristiwa historis besar pada awal dan pertengahan abad ke-20, yaitu anti-Semitisme, imperialisme dan totalitarianisme.

Dari perspektif Arendt, ketiga peristiwa historis ini menyebabkan kejahatan melawan kemanusiaan dalam tragedi *holocaust* atau pembantaian ribuan orang Yahudi pada pertengahan abad 20. Mengutip Kant, Arendt menyebut kejahatan rezim Hitler itu dengan kejahatan radikal (*radical evil*) karena kodrat kejahatan tersebut tidak diketahui oleh masyarakat umum tetapi menghancurkan segala sesuatu yang ada dalam dunia, termasuk manusia. Kehancuran dunia inilah yang disebut Arendt dengan *worldlessness*, sebuah kondisi di mana dunia kehilangan maknanya sebagai sebuah ruang publik penampakan individu-individu yang distingtif dan bebas. Dalam merefleksikan dunia yang tidak manusiawi inilah, karakteristik etis pemikiran politik Arendt, yang disebut dengan etika keduniawian, muncul.

Buku ini merupakan pengerjaan kembali berbagai artikel yang telah dimuat dalam beberapa jurnal ilmiah. Artikel-artikel tersebut antara lain: "*Hannah Arendt on Worldlessness*,"

dalam *Jurnal Ledalero* (edisi Juni 2015); “Banalitas Kejahatan Korupsi dan Aktivitas Berpikir,” dalam *Jurnal Ledalero* (edisi Juni 2016); “Hannah Arendt dan Etika Keduniawian,” dalam *Diskursus* (edisi Oktober 2016).

Buku ini rampung dan ada di hadapan pembaca sekalian berkat bantuan dan uluran tangan dari berbagai pihak. Karena itu penulis menyampaikan limpah terima kasih kepada Penerbit Ledalero yang bersedia membaca, mengedit dan menerbitkan buku ini. Penulis juga menyampaikan terima kasih khusus kepada Dr. Otto Gusti Madung yang menulis sebuah prolog bernas, yang membuka cakrawala baru bagi penulis dan pembaca sekalian untuk berpikir dan mendiskusikan terus menerus persoalan etis yang dihadapi negara pada zaman kontemporer ini.

Di samping mengajak pembaca untuk memahami karakteristik etis yang terimplisit dalam pemikiran politik Hannah Arendt, filsuf perempuan keturunan Jerman-Yahudi dan sekaligus salah seorang filsuf politik terkenal abad ke-20, buku ini juga mendorong pembaca untuk menemukan prinsip-prinsip etis yang mendasari praktik politik. Semoga bermanfaat!

Yosef Keladu Koten

Prolog

Modernitas dan Kekerasan

Peran prolog sebuah buku ialah membuka cakrawala berpikir sidang pembaca agar lebih mudah dan juga merasa tertarik membaca buku yang diulas dalam prolog tersebut. Persis di sini letak persoalannya. Beberapa waktu lalu saya diminta oleh seorang rekan dosen di STFK Ledalero, Yosef Keladu Koten, untuk menulis prolog bukunya tentang Hannah Arendt. Yosef menyelesaikan tesis doktoralnya beberapa tahun silam di bidang filsafat politik dengan menulis topik tentang teori politik Hannah Arendt. Jadi sudah hampir pasti beliau adalah ahlinya dan rujukan utama dalam setiap diskursus seputar konsep politik Hannah Arendt. Lalu, apa pentingnya sebuah prolog?

Ketika sebuah karya ditulis dan dilemparkan ke ruang publik, dia menjadi konsumsi masyarakat luas termasuk masyarakat awam. Tafsiran dan tanggapan atasnya bisa saja melenceng dari intensi awal penulis buku. Hal ini dapat memicu perdebatan intelektual yang pada gilirannya akan mendorong terbentuknya “*academic community*”. Prolog ini ditulis dengan didorong oleh idealisme untuk mengambil

bagian dalam perdebatan interpretasi tersebut dengan menggunakan kaca mata seseorang yang tidak pernah menekuni Arendt secara profesional.

Modernitas

Abad modern biasa juga disebut dengan Zaman Baru (*Neuzeit*). Term ini pertama kali muncul pada abad ke-19. Zaman baru seperti nama sebuah zaman pada umumnya mengungkapkan banyak hal. Titik start zaman baru atau abad modern ada macam-macam. Ada yang berpendapat, awal abad modern adalah reformasi, penemuan Amerika dan keruntuhan Konstantinopel. Pandangan lain melihat Kopernikus sebagai tokoh yang meletakkan dasar abad modern dan pandangan dunia baru. Juga Francis Bacon merupakan tokoh awal abad modern yang menggantikan teori klasik dengan teori instrumentalistis. Hobbes juga disebut-sebut sebagai pemikir penting yang membidani lahirnya pemikiran modern lewat teori politiknya yang berorientasi pada ilmu alam dan teknik.¹

Ada banyak unsur baru di abad modern. Konsep negara, misalnya, lahir dari puing-puing kehancuran perang antaragama. Juga masyarakat sipil yang menggantikan sistem masyarakat feodal. Pandangan tentang dunia di abad

1 Bdk. Peter Imbusch, *Moderne und Gewalt. Zivilisationstheoretische Perspektiven auf das 20. Jahrhundert*, Wiesbaden: Verlag fuer Sozialwissenschaften, 2005, hlm. 11

modern merupakan sesuatu yang baru di mana dunia tidak lagi menjadi pusat universum.

Modernitas merupakan sesuatu yang baru. Karena itu ia dikejar dan dipandang sebagai tujuan segala perkembangan. Itulah patos kebaruan atau patos modernitas. Karena modernitas baru maka ia dipandang lebih baik dari yang lama. Maka pada zaman Revolusi Prancis terjadi pemisahan antara konservatisme dan progresifisme. Dalam kenyataan sejarah konservatisme sesungguhnya lahir sebagai reaksi atas progresifisme. Jadi konservatisme juga merupakan fenomena modern yang tak pernah dikenal sebelumnya.²

Patos kebaruan adalah ciri khas zaman baru atau abad modern. Patos ini ditandai dengan pelbagai macam krisis. Sudah sejak sebelum Revolusi Prancis janji-janji modernitas dipersoalkan. Rousseau mendiagnosa krisis awal modernitas ketika janji-janjinya mulai diragukan. Konservatisme yang merupakan jawaban atas progresifisme mengungkapkan krisis tahap kedua. *Friedrich Nietzsche* menandai tahap puncak krisis tersebut ketika membangun refleksi atas nihilisme. Nietzsche tidak percaya lagi akan doktrin kemajuan dan janji-janji modernitas.

Sejarah abad modern sering dikisahkan sebagai sejarah kekuasaan yang terus bertambah. Dengan kemajuan

2 Bdk. *Ibid.*, hlm. 15

ilmu pengetahuan dan teknologi kekuasaan subyek kian bertambah. Namun kenyataan ini hanyalah salah satu sisi dari mata uang logam. Bertambahnya kekuasaan subyek diiringi dengan pengalaman ketakberdayaan. Pengalaman kegagalan sudah muncul sejak awal zaman *Renaissance* ketika manusia memperoleh kepercayaan atas kekuatan ciptaan dan mengalami dirinya sebagai bola permainan di tangan *fortuna*. Dalam perjalanan sejarah modern pengalaman ketakberdayaan ini berkembang menjadi “dialektika pencerahan” (Horkheimer/Adorno), sebuah dominasi rasionalitas instrumental (Max Weber), kemenangan metafisika kekuasaan (*Verfuegungsmetaphysik*-Heidegger), matinya *vita activa* (Hannah Arendt) dan proses menjadi antiquariat manusia (Guenther Anders) yang tampil dalam ketakberdayaannya berhadapan dengan ciptaannya sendiri.³

Abad modern bukan sebuah *creatio ex nihilo*. Juga bukan semacam pemberontakan anak terhadap ayahnya. *Hans Blumenberg* berpandangan bahwa modernitas memiliki legitimasi dalam dirinya dan tak membutuhkan legitimasi dari luar. Karena itu modernitas tak dapat dikaitkan dengan abad pertengahan atau zaman Yunani Antik. Salah satu kekhasan abad modern adalah “curiositas” atau rasa ingin tahu yang dipandang sebagai keutamaan dan bukan lagi dosa seperti pada abad pertengahan.

3 Bdk. *Ibid.*, hlm. 464

Sebelum abad modern manusia beranggapan bahwa di balik setiap kekuasaan terdapat sebuah substansi transendental seperti kosmos, Allah transendental, tradisi dan institusi yang tak dapat diperbaharui setiap hari. Manusia modern menolak kekuasaan mutlak substansi-substansi ini. Menurutnya, manusia dapat begitu saja menguasai alam semesta, menciptakan hukum dan membuat sejarahnya sendiri. Jika keyakinan seperti ini menjadi dominan, maka hidup tak memiliki batasannya lagi. Batasan-batasan hanya dapat dikonstruksikan, bukan sesuatu yang alamiah. Konstitusi misalnya dapat dirancang guna mengatur kehidupan bersama serta membatasi sekaligus melindungi kebebasan manusia.

Ambivalensi Modernitas

Untuk setiap teori tentang modernitas totalitarianisme merupakan sebuah tantangan. Barangsiapa menganggap modernitas sebagai sebuah kemajuan yang harus dikejar, ia harus melihat bahaya totalitarian abad ke-20 sebagai sebuah kecelakaan. Sebuah peristiwa *kontingen* yang tak ada kaitannya dengan tendensi dasar modernitas. Apakah betul, totalitarianisme merupakan bentuk kejatuhan ke abad pramodern atau sebaliknya anak kandung modernitas itu sendiri? Apakah totalitarianisme tidak berhubungan dengan demoralisasi dan otonomisasi politik yang mulai bertumbuh

sejak Machiavelli? Bukankah totalitarianisme merupakan konsekuensi dari pemusatan kekuasaan dan organisasi masyarakat yang semakin sempurna? Apakah ada kaitannya dengan sekularisasi dan lahirnya *quasi*-agama modern? Bukankah totalitarisme berhubungan dengan pemikiran instrumentalistis abad modern yang awalnya menguasai alam, lalu disusul dengan penguasaan terhadap manusia?

Dapat dipahami mengapa setelah pengalaman totalitarianisme, modernitas mendapat kritikan tajam dan ditolak sebagai paradigma. Leo Strauss menganggap modernitas sebagai abad penghancuran terhadap hukum kodrat. Menurut Strauss modernitas berakhir dengan krisis pemikiran berupa historisisme dan relativisme nilai yang mendahului krisis politik. *Eric Voegelin* mengkritik modernitas sebagai abad keangkuhan gnostis manusia. Pemakluman “kematian Allah” diikuti dengan pembunuhan terhadap manusia. Pembantaian terhadap jutaan manusia oleh regim-regim totalitarian menurut Voegelin merupakan konsekuensi logis pembunuhan akan Allah.

Akan tetapi diagnosa Strauss dan Voegelin tentang modernitas terlalu sempit. Keduanya mengacaukan beberapa kecenderungan abad modern dengan modernitas secara keseluruhan. Strauss menulis tentang sejarah kehancuran hukum kodrat tanpa mengarahkan tatapannya kepada Kant, Hegel atau Tocqueville. Voegelin membuat penelitian tentang

gnosis dan menjadikannya sebagai persoalan modernitas secara keseluruhan.

Tak mungkin dibangun sebuah *grand narrative* berdimensi tunggal tentang modernitas. Jika modernitas hanya dipandang sebagai sejarah kemajuan, maka kekerasan totalitarianisme akan luput dari perhatian. Demikianpun jika modernitas dikisahkan sebagai sejarah kehancuran, kita akan menutup mata terhadap prestasi-prestasi modernitas seperti: kemajuan menuju pengakuan hak-hak asasi manusia, perjuangan menegakkan kebebasan dan pengakuan pluralitas hidup baik yang masih dianggap asing sebelum abad modern. Tak ada penilaian final tentang modernitas karena kita masih berdiri di tengah-tengahnya. Wolfgang Iser menulis sebuah buku menarik berjudul “Unsere postmoderne Moderne” – Modernitas yang postmodern.

Asumsi bahwa modernitas berarti atau kemajuan atau kemunduran mengabaikan ambivalensi dan kontradiksi modernitas. Zaman modern adalah era universalisme. Ini nampak dalam hukum para bangsa, praktik hak-hak asasi manusia, moralitas universal dan refleksif atau fenomena globalisasi. Namun di sisi lain universalisme belum diwujudkan dalam tatanan politik dunia universal yang dapat disejajarkan dengan negara bangsa. Universalisme moral yang abstrak sering bertentangan dengan adat istiadat yang konkret. Persoalan ini sudah dihadapi J.J.Rousseau

ketika ia mengajukan pertanyaan bagaimana orang dapat tampil sebagai manusia dan warga negara sekaligus. Nasib masa depan globalisasi juga masih terbuka: entah akan lahir sebuah tatanan global atau terjadi pemberontakan pluralitas berhadapan dengan yang satu.

Hannah Arendt dan Ambivalensi Modernitas

Salah seorang filsuf dan pemikir politik yang paling serius berbicara tentang potensi barbarisme di tengah idealisme humanitarian dan universalisme moral modernitas adalah Hannah Arendt (1906-1975). Hal ini secara kasat mata diuraikan oleh penulis dalam bab kedua buku ini yang diberi judul *Modernitas: Nihilistik dan Alienatif*. Arendt mengartikan filsafat sebagai ikhtiar manusia untuk merasa kerasan (*at home*) di *dunia* ini lewat proses pemahaman atasnya. Karena itu pilihan judul *Etika Keduniawian* yang disematkan pada buku ini sungguh mengungkapkan esensi pemikiran Hannah Arendt.

Pemahaman meruntuhkan tembok pemisah dengan yang asing, yang absurd dan yang berseberangan dengan kita. Demikian kira-kira filsafat tradisional mengartikan proses pemahaman. Apakah proses pemahaman seperti ini masih mungkin di abad ke-20, adalah sebuah pertanyaan filosofis terpenting yang digeluti filsafat Hannah Arendt. Dapatkah

kita mamahami sebuah *camp* konsentrasi misalnya?⁴ Jika pemahaman mengandaikan simpati atau bahkan cinta, maka apa yang harus dipahami dari abad ke-20 yang ditandai dengan dominasi sistem totalitarisme?⁵

Arendt menolak untuk diberi julukan filsuf politik.⁶ Sebab menurutnya terbentang jarak yang sangat jauh dan penuh ketegangan antara filsafat dan politik. Ketegangan itu ditimbulkan oleh jarak yang tercipta antara manusia yang berpikir dan insan yang bertindak. Hannah Arendt berikhtiar untuk mengatasi ketegangan tersebut.⁷ Ia ingin menatap politik tanpa menggunakan kaca mata filsafat yang buram.⁸ Namun Arendt gagal menjalankan projek tersebut. Alasannya sederhana saja. Tidak semua mazhab filsafat bersikap anti politik. Dan lebih dari itu, apa yang Arendt tulis dan refleksikan adalah sebuah model filsafat politik.

Sebagai seorang Jerman keturunan Yahudi, Arendt harus mengungsi ke Prancis dan Amerika Serikat. Ia selalu menyebut filsafat dan sastra Jerman sebagai “tanah air” intelektualnya. Dan kedua bidang ilmu pengetahuan ini

4 Bdk. Geisel/Bittermann 1989, hlm. 7-30

5 Bdk. Henning Ottman, *Geschichte des politischen Denkens. Das 20. Jahrhundert – Der Totalitarismus und seine Überwindung*, Stuttgart: Verlag J.B. Metzler, 2010, hlm. 409

6 Bdk. *Ibid.*, hlm. 410

7 Bdk. *Ibid.*

8 Bdk. *Ibid.*, hlm. 411

tetap tinggal sebagai tanah airnya. Apakah Hannah Arendt juga pernah menemukan sebuah tanah air politik, masih tetap menjadi pertanyaan terbuka. Bukunya tentang Rahel Vernhagen⁹ berkisah bahwa pada tahun 30-an Arendt tidak yakin lagi dengan kemungkinan asimilasi orang-orang Yahudi. Demikianpun Zionisme ataupun pembentukan *nationstate* tidak dilihatnya sebagai sebuah alternatif politik yang mungkin. Lewat praktik diskriminasi terhadap kelompok minoritas dan praktik imperialisme, demikian Arendt, pembentukan negara bangsa menjadi cikal bakal lahirnya totalitarisme. Hal ini coba dijelaskannya dalam karyanya berjudul *The Origin of Totalitarianism*.

Bagaimana totalitarisme dan terorisme itu mungkin pada abad ke-20 yang ditandai dengan bertumbuhnya rasionalisme dalam segala segi kehidupan dan berkembangnya universalisme moral? Seperti diuraikan dalam bab pertama buku ini, pada awal abad 20 Arendt mendiagnosa adanya patologi masyarakat modern. Patologi itu oleh penulis buku ini disebut alienasi atau dalam ungkapan Arendt sendiri *Gefühl der Verlassenheit* (perasaan ditinggalkan). 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

9 Bdk. *Ibid.*

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 *kelas, ras* atau *bangsa*. Dalam *opus magnum*-nya berjudul “Unsur-Unsur dan Asal-Usul Kekuasaan Totaliter” 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 seolah-olah segala sesuatu yang mempersatukan manusia terjungkal seketika. Akibatnya, setiap orang merasa ditinggalkan oleh yang lain dan tidak ada lagi sesuatu yang bisa dijadikan tumpuan.¹⁰

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.

10 Hannah Arendt, *Elemente und Urspruenge totaler Herrschaft* (1951), München: Piper Verlag: 1996, hlm. 729

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

Arendt menegasi kritikan ini. Alasannya, totalitarisme menghilangkan perbedaan antarmanusia, menyamaratakan semua manusia dan melenyapkan individualitas manusia. Totalitarisme adalah penghancuran segala bentuk pluralisme. Ia tidak membiarkan munculnya ruang-ruang antara (*Zwischenräume*) antarmanusia yang memungkinkan adanya komunikasi. Kekuasaan totaliter membungkam segala kritik

dan perlawanan. Dengan demikian harapan masyarakat atas komunitas atau pimpinan tidak gampang berubah menjadi sebuah kekecewaan. Lain halnya dalam sebuah masyarakat demokratis, setiap pembawa harapan dan pembaharuan 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 ketakpastian dalam hidup. 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.”¹¹ Massa itu berharap, mereka akan mampu mengatasi perasaan ditinggalkan, perasaan sepi jika mereka mampu membawa korban yang sama. Bila perlu korban hidup atau kesehatan mereka. Hanya lewat pengorbanan tanpa pamrih dan kepatuhan buta mereka temukan komunitas dan pegangan hidup.

Totalitarisme mendasarkan diri pada ilmu pengetahuan modern seperti sejarah, ekonomi dan ajaran tentang ras.

11 *bid.*, hlm. 729

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 kelas yang telah musnah dan bangsa-bangsa yang primitif, dijalankan tanpa harus menunggu proses pemusnahan yang lamban dan tak pasti oleh alam atau sejarah.¹²

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 kebhinnekaan. Totalitarisme

12 *Ibid.*, hlm. 714

menghancurkan pluralitas kultural dan sosial hingga ke akar-akarnya, serta ketersalingan antarmanusia.

Ruang Publik Plural dan Komunikasi

Bagaimanakah sebuah kehidupan bersama itu mungkin dalam sebuah masyarakat modern? 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 moderen? Bukankah setiap komunikasi hanya bertujuan untuk menyelesaikan persoalan ekonomi? Untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan ini, penulis buku ini menganjurkan dalam terang pemikiran Hannah Arendt tentang pentingnya berpikir kembali tentang realitas duniawi sebagaimana realitas itu menampakkan dirinya kepada kita (bab 3).

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 taetigen Leben* demikian: "Kita sering berhadapan dengan kecenderungan khas untuk manusia-manusia

apolitis, yang mengakui keberadaan urusan publik hanya sejauh ia melayani kepentingan utilitaristis dan mendukung tujuan-tujuan yang lebih tinggi.”¹³

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 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. Politik mewujudkan diri dalam diskusi dan perbincangan di mana

13 Hannah Arendt, *Vita activa oder vom taetigen Leben* (1958), München: Piper Verlag, 1999, hlm. 264

“ruang antara” (*Zwischenräume*) antarmanusia terbuka dan sebuah dunia bersama terbentuk. 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.

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.”¹⁴ 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

14 *Ibid.*, hlm. 11

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 sekedar 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 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.¹⁵

Dalam pandangan Hannah Arendt sebuah hidup bersama hanya mungkin kalau manusia menjalin komunikasi bersama. Komunikasi tentang persoalan-persoalan politis

15 *Ibid.*, hlm. 17

misalnya yang mungkin bermuara pada tindakan-tindakan tertentu.

Kekerasan

Kita dapat mengajukan beberapa pertanyaan kritis kepada Hannah Arendt. Bukankah sejarah totalitarisme seperti *Holocaust* misalnya menunjukkan secara kasat mata bahwa politik tidak berpijak pada pluralitas dan komunikasi, tapi dibangun atas dasar kekuasaan dan kekerasan? Komunikasi macam mana dapat membantu para korban *holocaust*? Tidak ada! Kekuasaan apa yang dapat membantu para korban *holocaust* yang masih hidup? Kekuasaan militer tentara sekutu!

Namun dalam kaca mata Arendt jawaban seperti ini hanya mereduksi kompleksitas hubungan antara komunikasi dan kekuasaan. Atas dasar pengalaman perang Vietnam dan demonstrasi mahasiswa, dalam karyanya berjudul “*Macht und Gewalt* – Kekuasaan dan Kekerasan” (1970) Arendt coba memisahkan dua konsep yang berkaitan erat satu sama lain ini. Alasannya, teori politik cenderung memadukan keduanya, bahkan kekerasan hanya dipahami sebagai manifestasi paling ekstrem dari kekuasaan.

Carl Schmitt (1888-1985) mendefinisikan politik sebagai kemampuan menggunakan kekerasan untuk melawan warganya. Penggunaan kekerasan tak membutuhkan legitimasi. Schmitt

menulis: “Pemegang kedaulatan adalah dia yang memutuskan keadaan darurat.”¹⁶ Penggunaan kekerasan melegitimasi kekuasaan ataupun undang-undang yang dikeluarkan negara karena ia menerapkannya dengan kekerasan. Tanpa kekerasan tak ada undang-undang. Sebab undang-undang tak pernah dapat merujuk pada kebenaran atau keadilan. Dengan penuh keyakinan Schmitt membenarkan adagium Hobbesian ini: “*Auctoritas, non veritas facit legem.*”¹⁷

Sebaliknya untuk Hannah Arendt, kekerasan hanyalah ungkapan kekuatan atau daya fisik. Setiap orang yang lebih kuat dapat memaksakan kehendaknya secara semena-mena kepada yang lemah. Dan semua orang tahu, hal seperti itu tak pernah mendapat legitimasi dan dianggap tidak adil. Benar bahwa kekerasan dapat melayani kekuasaan politis dan memaksa penerapannya. Namun kekerasan tak pernah mampu menciptakan atau bahkan melegitimasi kekuasaan. Arendt mendefinisikan kekerasan sebagai berikut: “Kekerasan pada akhirnya dibentuk oleh karakter instrumentalnya. Ia mendekati fenomena kekuatan karena setiap sarana kekerasan sebagaimana setiap alat berfungsi untuk meningkatkan kekuatan manusia.”¹⁸

16 Carl Schmitt, *Politische Theologi. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (1922), Berlin 1979, hlm. 11

17 Ibid., hlm. 54

18 Hannah Arendt, *Macht und Gewalt*, München: Piper Verlag, 2003 (1970), hlm. 47

Konsep kekerasan di atas mempengaruhi hubungan antara kekuasaan dan komunikasi. Setiap orang yang berpolitik dengan kekerasan seperti totalitarisme yang menghancurkan segala bentuk pluralitas, tak membutuhkan komunikasi. Kekerasan memungkinkan totalitarisme memusnahkan komunikasi antarmanusia. Bukankah kekerasan juga menciptakan ruang bagi kekuasaan untuk bersikap masa bodoh? Bukankah kekuasaan selalu berada dalam godaan menggunakan kekerasan untuk menghancurkan pluralitas dan keanekaragaman manusia dengan menutup keran komunikasi antarmanusia?

Arendt berpandangan, kekuasaan punya asal muasal yang lain. Kekuasaan lahir dalam arti otoritas ketika seorang taat pada perintah tanpa harus ditodong pistol. Banyak orang menginginkan kekuasaan. Artinya mereka mau ditaati. Yang lain lagi mengalami ketaatan sebagai beban dan berusaha menghindarinya. Siapa yang berkuasa, melihat ketaatan sebagai sebuah kebajikan, biasanya sudah belajar taat sebelum ia meraih sebuah posisi kekuasaan. Sebaliknya yang tidak mau taat, juga tak mau memerintah.

Namun kapan orang taat pada aturan tanpa harus diancam? Jika ia mengakui kekuasaan dan menganggapnya legitim. Arendt menulis:

Kekuasaan tidak saja selaras dengan kemampuan manusia untuk bertindak, tapi lebih dari itu

untuk hidup bersama dan berdasarkan konsensus atau kesepakatan bersama bertindak. Tak pernah seorang berkuasa seorang diri; hanya sebuah kelompok dapat berkuasa, dan kekuasaan itu eksis sejauh kelompok itu ada. Jika dikatakan, seseorang memiliki kuasa, dalam kenyataannya sekelompok orang membuatnya berkuasa untuk bertindak atas nama mereka.¹⁹

Jadi pada prinsipnya kekuasaan berpijak pada dan mengandaikan faktum pluralitas. Maka, sesungguhnya tak seorang pun memiliki kuasa, juga yang paling kuat sekalipun. Sebagai individu seseorang bisa menjadi kuat dan bertindak brutal serta menggunakan kekerasan. Namun untuk berkuasa ia butuh kehadiran dan pengakuan orang lain. Hanya kelompok mampu membangun kekuasaan. Atau lebih tepat, hanya masyarakat plural dalam wujud sebuah negara, di mana kekuasaan itu mendapat pengakuan, ditaati tanpa ancaman kekerasan. Kekuasaan yang selalu membutuhkan moncong senjata sesungguhnya tidak punya kuasa lagi.

Lalu bagaimana dengan kekuasaan totaliter. Bukankah itu satu bentuk kekuasaan yang dibangun di atas ancaman teror dan pembasmian pluralitas? Totalitarisme tidak punya kuasa. Ia mendasarkan diri pada kekerasan dan tak

19 *Ibid.*, hlm. 45

mampu membangun konstelasi kekuasaan yang mendapat legitimasi dari warga. Totalitarisme bukan saja jauh dari pancaran cahaya rasionalitas publik yang plural, tapi lebih lagi mengabaikan faktum kebenaran: “Sistem kekerasan merancang dan mencapai kehancuran sistem kekuasaan masyarakat hingga ia tak mampu lagi membangun sebuah oposisi; dan inilah momen kelahiran teror. Ketakberdayaan yang memungkinkan kekuasaan totaliter menciptakan para tyran.”²⁰

Dalam pandangan Hannah Arendt, totalitarisme bersifat antisosial dan apolitis. Alasannya, ia mengabaikan kompleksitas hubungan antara masyarakat dan politik. Totalitarisme mengabaikan komunikasi di ruang publik sebab andalan satu-satunya sebagai titik pijak stabilitas adalah teror dan kekerasan. Sebaliknya stabilitas sebuah kekuasaan harus bersandar pada pengakuan, ketaatan dan kepercayaan warga warga. Ketaatan yang lahir dari penghargaan akan faktum pluralisme dan kebebasan.

Kekuasaan sebagai Komunikasi

Antara kuasa dan kekerasan terdapat hubungan *contradictio oppositoris*. Tak ada jalan, bahkan lorong sekalipun yang menjembatani keduanya. Andaikata undang-

20 *Ibid.*, hlm. 56

undang dan institusi mendapat pengakuan dari warga, maka pengakuan tersebut bukan lahir dari ancaman kekerasan moncong senjata, tapi ungkapan konsensus rasional seluruh warga. Hanya dukungan dan pengakuan warga mampu memberikan kuasa legitim kepada sebuah negara. Untuk itu dibutuhkan sebuah prinsip kepublikan (*Publizität – Öffentlichkeit*). Dalam terang prinsip kepublikan, rasionalitas undang-undang dan institusi diuji kelayakannya dan dikontrol. Rasionalitas publik lahir dari interaksi demokratis para warga yang menjalin komunikasi di ruang publik. Komunikasi yang demokratis memungkinkan warga belajar hidup bersama kendatipun mereka berbeda-beda.

Juga sebuah tatanan monarkis tidak tertutup kemungkinan untuk mendapat pengakuan dan legitimasi warganya jika ia tidak memerintah atas dasar teror dan ancaman. Dengan demikian konsep pluralisme Arendt terbuka untuk diskursus etika global, kendati titik tolaknya adalah masyarakat barat liberal. Demikianpun sebaliknya, ada juga teror yang demokratis, yakni ketika mayoritas menindas tanpa ampun kelompok minoritas dalam sebuah demokrasi massa.

Politik sebagai komunikasi menciptakan makna bersama. Hal ini ditunjukkan dan diuraikan secara sistematis dan komprehensif oleh Yosef Keladu dalam bab empat buku ini dengan judul *Menilai Tindakan Politik dan*

Pencarian Makna. Ini memberikan arti kepada dunia yang dapat dipahami oleh semua sebagai basis sebuah kehidupan bersama. Dari situ terbentuk kekuasaan. Kekuasaan lahir dari komunikasi yang hidup antarwarga. Komunikasi melahirkan dinamika tertentu dan mengungkapkan substansi politik secara tepat. Tentu Hannah Arendt tidak menutup mata terhadap faktum distorsi di ruang publik ketika komunikasi tidak lagi mengungkapkan pluralitas tapi keseragaman dan budaya massa seperti ditayangkan dalam televisi. Patologi politik pencitraan dan seragamisasi lewat media televisi sudah dideteksi Hannah Arendt pada tahun 50-an: "Mekar dan hancurnya kebudayaan-kebudayaan bergantung pada kepemilikan ranah publik yang hidup dari komunikasi dan tindakan bersama warga, sehingga ruang publik itu tidak kehilangan karakter potensialnya di tengah konstelasi sosial yang nampaknya stabil."²¹ Maka, kekuasaan menurut Arendt selalu berpijak pada komunikasi publik yang plural dan urusan-urusan politis bersama. Komunikasi mengajarkan orang untuk belajar hidup bersama.

Kooperasi kultural, politis dan sosial selalu berlangsung dalam ruang publik yang plural. 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

21 Hannah Arendt, *Vita Activa, op.cit.*, hlm. 251

bersama. Iklim sosial seperti ini mendorong terbentuknya *citizens* yang kritis dan menjaga jarak terhadap segala bentuk kejahatan. Hal ini ditunjukkan secara baik dan konkret oleh penulis ketika ia pada akhir tulisan menguraikan *Banalitas Kejahatan Korupsi dan Akitivitas Berpikir*. Menurut penulis buku ini, “orang yang berpikir kritis dan representatif adalah orang yang mampu mengambil jarak dari orang-orang jahat atau koruptor, dari sistem yang tidak sehat dan dari setiap peristiwa yang dialami dan bertentangan dengan hatinuraninya, serta orang yang mampu menempatkan dirinya pada posisi orang lain yang dilayani atau diwakili.”

Sebaliknya politik akan menemukan ajalnya ketika warga tidak mampu lagi berpikir kritis dan 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, totalitarisme menghancurkan politik atau dalam bahasa Arendt, suatu bentuk antipolitik.

Pandangan Hannah Arendt seperti diuraikan dalam buku ini terutama yang berhubungan dengan konsep hidup bersama dan kritik atas totalitarisme masih relevan untuk politik dewasa ini. Totalitarisme teologis yang dipraktikkan

di sejumlah negara Timu Tengah dan tengah meleberkan sayapnya ke Indonesia adalah ancaman bagi hidup bersama karena ia menegasi adanya komunikasi bebas di ruang publik. Para diktatur totaliter abad 20 juga telah menunjukkan bahwa mereka tidak mampu menyelesaikan persoalan politik yang menyangkut hidup semua orang. Ini suatu bukti kuat bahwa pemerintahan otokratis global tak dapat dijadikan landasan dalam membangun dialog antarbudaya. Tatanan hidup bersama yang damai dan interkultural hanya mungkin dibangun atas dasar pengakuan akan faktum pluralitas dan kebebasan. Dan buku ini memberikan landasan teoretis brilian untuk itu.

Ledalero, Awal Juli 2018

Otto Gusti Madung

Daftar Isi

Pengantar.....	iii
Prolog — Modernitas dan Kekerasan	x
Bab I : Catatan Pendahuluan:	
Metode Pendekatan dan Pengertian	
Etika Keduniawian	1
Bab II : Modernitas: Nihilistik dan Alienatif ..	
Apa itu <i>Worldlessness</i> ?	22
Nihilisme dan <i>Worldlessness</i>	29
Alienasi Dunia dan <i>Worldlessness</i>	37
<i>Worldlessness</i> dan Kejahatan Melawan Kemanusiaan	47
Bab III : Berpikir tentang Dunia dan	
Tanggung Jawab	69
Berpikir tentang Dunia.....	71
Dunia sebagai Ciptaan Manusia	78
Tanggung Jawab terhadap Dunia.....	91
Bab IV : Menilai Tindakan Politik dan	
Pencapaian Makna.....	109
Tindakan Politik	110
Menilai Tindakan Politik	125

Karakter Etis dari Penilaian Reflektif dan Pencapaian Makna.....	149
Bab V : Penutup: Banalitas Kejahatan	
Korupsi dan Aktivitas Berpikir.....	154
Korupsi: Banalitas Kejahatan	157
Aktivitas Berpikir dan Upaya Pemberantasan Korupsi	170
Daftar Kepustakaan.....	187

Bab I

Catatan Pendahuluan: Metode Pendekatan dan Pengertian Etika Keduniawian

Judul buku ini adalah etika keduniawian, sebuah frase yang mengungkapkan karakteristik etis terimplisit dalam pemikiran politik Hannah Arendt, filsuf perempuan keturunan Jerman-Yahudi dan sekaligus salah seorang filsuf politik terkenal abad ke-20. Tetapi, bagaimana kita memahami frase etika keduniawian dari perspektif Hannah Arendt? Harus diakui bahwa pemahaman tentang pemikiran seorang filsuf tidak terlepas dari pemahaman tentang metode pendekatan yang digunakannya. Atas dasar ini, penulis ingin memulai uraian tentang makna etika keduniawian dengan metode pendekatan yang digunakan Arendt dalam karya-karya politiknya.

Dalam berbagai macam kesempatan dan dalam tulisan-tulisannya, Arendt selalu mengklaim diri sebagai seorang ilmuwan politik dan secara terang-terangan menolak untuk disebut sebagai seorang filsuf politik. Salah satu contohnya adalah ketika dia diberi label 'filsuf politik perempuan pertama' oleh Günther Gauss, dalam sebuah wawancara

eksklusif. Dalam nada tidak puas Arendt menanggapi sebutan tersebut dan dengan tegas mengklaim bahwa dirinya tidak termasuk dalam lingkaran para filsuf. Menurutnya, kalau ada sesuatu yang disebut dengan profesi, maka profesi yang tepat untuk menggambarkan apa yang dilakukannya adalah ilmuwan politik dan bukannya filsuf politik.¹

Tentu saja, penolakan ini bukanlah tanpa alasan. Dia mengalami sendiri bagaimana banyak filsuf profesional terkungkung dalam dunia teoretis sehingga mereka kehilangan kontak dengan realitas nyata. Arendt melihat hal ini nyata dalam diri filsuf besar yang dikaguminya, Heidegger, seorang guru dan 'selingkuhan'nya. Dukungan diam-diam Heidegger terhadap rezim Hitler yang mengusung semboyan dominasi total yang berakibat pada pembantaian orang-orang Yahudi mengindikasikan ketidakpedulian Heidegger terhadap realitas plural di sekitarnya karena kesibukan dengan kontemplasi teoretisnya. Terobsesi dengan kontemplasi filosofis, Heidegger lupa bahwa apa yang dilakukan oleh Hitler menghancurkan dunia bersama, termasuk manusia yang ada di dalamnya.

Heidegger adalah salah seorang contoh filsuf yang berfilsafat dari dalam menara gading, yang menurut penilaian Arendt, tidak memungkinkan para filsuf untuk memberikan

1 Hannah Arendt, *Essays in Understanding*, New York: Schocken Books, 1994, p. 1

perhatian serius pada realitas dunia. Akibatnya, aktivitas mereka untuk berpikir tentang dunia dan hasil dari proses pemikiran mereka tidak sungguh-sungguh merefleksikan dunia sebagaimana adanya. Tetapi sebaliknya, dunia yang direfleksikan adalah cerminan sebuah dunia fantasi yang diciptakan dalam pikiran manusia dan tidak mempunyai hubungan dengan dunia riil. Inilah model pemikiran yang menghancurkan dunia bersama yang tercipta lewat tindakan dan pembicaraan. Hal ini nyata dalam diri Hitler, yang terobsesi dengan dunia fantasi yang diciptakannya sendiri dia menghancurkan dunia pluralitas, termasuk di dalamnya orang-orang Yahudi.

Berbeda dengan berfilsafat dari dalam menara gading, dalam teori politiknya, Arendt mengadopsi pendekatan fenomenologis yang menekankan dunia pengalaman dan interpretasi bersama (*lebenswelt*). Arendt memulai analisis politik dari prioritas fenomenologis yang mengindikasikan karakter hidup manusia di dunia yang bersifat faktual dan eksperiensial. Atau dengan kata lain, dia mengadopsi metode fenomenologis dalam upaya untuk mengungkapkan struktur dasar pengalaman politis yang umum ditemukan dalam kehidupan manusia di dunia ini. Karena itu, tulisan Arendt tidak lain adalah sebuah rekonstruksi fenomenologis terhadap kodrat eksistensi politik yaitu keharusan untuk berpikir dan bertindak. Pendekatan ini menuntut perhatian penuh pada fenomena yang terjadi dalam dunia. Apa

yang dibuat oleh Arendt adalah sebuah bentuk rehabilitasi fenomenologis terhadap dunia bersama yang merupakan dasar bagi politik. Hal itu berarti bahwa dunia sebagaimana dia menampakan dirinya sendiri dalam sebuah situasi dan waktu yang partikular adalah dasar atau titik tolak aktivitas berpikir tentang dunia atau politik.

Sekalipun Arendt secara terbuka mengklaim diri sebagai ilmuwan politik dan menolak disebut sebagai filsuf, tetapi, sebagaimana dikatakan oleh Margaret Hull, alasan mendasar dari tulisan-tulisannya bukan saja politis tetapi juga filosofis. Diinspirasi oleh pengalamannya sendiri sebagai orang-orang yang termarginalisasikan dan pendidikan filosofisnya, tulisan-tulisan Arendt merefleksikan dan sekaligus menghormati pluralitas, perbedaan, kebersamaan, dan interaksi antara manusia. Dalam seluruh tulisannya, Arendt menegaskan pentingnya komitmen atau tanggung jawab terhadap dunia bersama yang diciptakan secara bersama-sama oleh manusia. Harus diakui bahwa yang dimaksudkan dengan komitmen terhadap dunia di sini tidak lain adalah “komitmen filosofis dan politis terhadap interaksi dan pluralitas.”²

Pluralitas dan interaksi manusia mengungkapkan keabsahan intersubyektivitas, yang bertentangan dengan

2 Margaret-Betz Hull, *The Hidden Philosophy of Hannah Arendt*, London: Routledge Curzon, Taylor & Francis Group, 2002, p. 2-3

universalisasi abstrak. Bagi Arendt, ada bersama dan di antara orang lain harus menjadi pusat dan fokus dari aktivitas berpolitik. Karena itu tidak mengherankan kalau dia memahami politik sebagai ruang di antara manusia (*in-between*), yang dibangun oleh manusia ketika mereka bertindak bersama dan berkomunikasi satu sama lain. Arendt yang terkenal dengan teori tindakan politik, menegaskan bahwa tindakan yang disertai dengan pembicaraan, yang secara inheren mengandaikan kehadiran orang lain, merupakan karakteristik dasar politik itu sendiri. Dalam kenyataan, semua tulisan Arendt selalu berorientasi pada dunia interaksi dan perjumpaan manusiawi. Karena itu, dari perspektif penegasan akan pentingnya interaksi dan intersubyektivitas tersebut, Arendt bisa dikategorisasikan sebagai seorang filsuf politik dan dalam konteks ini pula etika keduniawian Arendt muncul dan hendaknya dipahami.

Pembicaraan tentang tema etika keduniawian atau etika politik tidak terlepas dari persoalan klasik seputar relasi antara etika dan politik, yang sangat dilematis dan menantang. Filsuf-filsuf klasik seperti Plato dan Aristoteles beranggapan bahwa etika dan politik tidak bisa dipisahkan satu sama lain karena subyek keduanya adalah kebaikan bagi manusia yang merupakan tujuan di mana semua aktivitas manusia terarah. Etika dan politik berbicara tentang apa yang terbaik

bagi manusia, entah sebagai pribadi ataupun sebagai sebuah kolektivitas. Dalam konteks ini, etika menyajikan model kehidupan terbaik yang direalisasikan oleh orang-orang terbaik dalam sebuah negara dan politik mendeskripsikan prinsip-prinsip pembentuk negara yang baik dalam dirinya sendiri.

Bahkan, Aristoteles secara ekstrim mengklaim bahwa tidak ada investigasi etis yang terpisah sama sekali dari politik. Etika adalah sesuatu yang inheren dalam kehidupan politik itu sendiri. Atau, kehidupan etis merupakan sebuah keharusan dalam kehidupan publik atau politik. Lebih dari itu, hanya ada satu tujuan tindakan manusia yaitu kebahagiaan dan satu-satunya ilmu yang membantu manusia untuk mengejar tujuan tersebut adalah politik. Penegasan ini menunjukkan bahwa segala sesuatu yang dilakukan dalam politik selalu mempunyai tujuan etis atau moral, yaitu kebahagiaan bagi manusia.³ Dalam perspektif Plato dan Aristoteles, negara mempunyai tujuan moral, yaitu kebaikan bersama yang harus diperjuangkan dan dipertahankan oleh semua warga negara.

Pemisahan antara etika dan politik, di mana etika dianggap sebagai bidang studi yang berurusan dengan

3 Konsep Aristoteles tentang ketidakterpisahan antara etika dan politik dapat dibaca dalam Yosef Keladu Koten, *Partisipasi Politik: Sebuah Analisis atas Etika Politik Aristoteles*, Maumere: Penerbit Ledalero, 2010, p. 63-64

kehidupan individual, sementara politik berurusan dengan kehidupan warga negara, dimulai pada zaman modern. Secara umum, pemisahan tersebut berakibat pada diabaikannya peran etika dalam kehidupan berpolitik dan bahkan etika dianggap sebagai penghambat perkembangan dan kemajuan sebuah negara. Dalam analisisnya tentang penguasa sebuah negara, Machiavelli, dengan tegas mengatakan bahwa demi memperoleh dan mempertahankan kebaikan umum, seorang penguasa bisa menggunakan cara-cara yang tidak bermoral. Dalam bertindak, seorang penguasa tidak boleh berpikir entahkah tindakannya sesuai dengan batasan-batasan etis atau tidak. Tujuan satu-satunya yang harus dijadikan pertimbangan dalam bertindak adalah cara-cara yang dipakainya memungkinkan terwujudnya tujuan kebaikan umum. Inilah yang dikenal dengan tujuan menghalalkan cara. Jadi jelas bahwa Machiavelli menginginkan pemisahan antara moralitas dan kekuasaan politik.

Kritik yang lebih tajam terhadap moralitas muncul dari Nietzsche, yang prihatin dengan nilai-nilai moral yang dianggapnya nihilistik. Karena itu, dia menganjurkan pentingnya revaluasi nilai-nilai moral agar lebih cocok dengan keberadaan kita di dunia ini. Kalau Nietzsche melihat problem nihilisme dalam moralitas tradisional, Arendt, salah seorang pemikir politik terpenting abad ke-20, lebih prihatin dengan pikiran masyarakat yang tidak kritis di mana orang secara gampang menerima setiap standar

moral yang diberikan. Menurutny, ketaatan pada standar universal bisa mematikan proses berpikir, seperti terlihat dalam diri Adolf Eichmann yang digambarkan sebagai orang yang tidak mampu berpikir. Akibatnya, dalam pengadilan dia mengulang terus menerus frase yang diharapkan dapat memberikan kedamaian dengan musuh-musuhnya. Inilah indikasi ketidakmampuan berpikir.⁴

Fenomena ini terlihat dengan sangat transparan dalam moralitas Nazisme, di mana rezim totaliter Hitler mengubah standar moral dari ‘jangan membunuh’ dan ‘jangan menipu’ menjadi ‘boleh membunuh’ dan ‘boleh menipu’. Hal ini membuktikan bahwa standar moral juga gampang diubah sesuai dengan keinginan dan selera manusia, seperti yang dibuat Hitler. Kalau Hitler memang mau supaya ‘membunuh’ dan ‘menipu’ menjadi standar yang harus ditaati oleh pengikut-pengikutnya, maka perintah-perintah tersebut di atas menjadi standar moral. Dengan demikian, ada semacam kesan bahwa apa yang kita sebut moralitas mengandung semata-mata ‘kebiasaan’ dan tidak lebih dari satu kumpulan kebiasaan, perilaku yang dapat diubah dengan kumpulan lain sesuai dengan kemauan para pemimpin atau penguasa. Bahayanya adalah bahwa kumpulan kebiasaan ini cenderung secara tidak kritis diterima. Masyarakat tidak pernah

4 Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, New York: A Harvest Book and Harcourt, Inc., 1978, p. 4

meragukan apa yang telah diajarkan kepada mereka.⁵

Bertolak dari observasi tersebut di atas, Arendt, mengikuti Machiavelli, menegaskan bahwa moralitas hendaknya dikeluarkan dari politik. Menurutnya, moralitas tidak dapat dipercayai dan sangat berbahaya seperti totalitarisme karena kecenderungannya untuk mendominasi dan tidak membuka ruang bagi masyarakat untuk mempertanyakan urgensi atau kegunaan praktis dari pelaksanaan standar-standar moral tertentu. Bahkan, Arendt secara ekstrim mengklaim bahwa moralitas menghancurkan ruang deliberasi dalam politik dan bahkan bisa mematikan proses berpikir atau membuat orang tidak mampu berpikir mandiri (*thoughtless*). Karena itu dapat disimpulkan bahwa secara kategoris etika tidak mempunyai tempat dalam politik.

Kritik Arendt terhadap moralitas tradisional yang berujung pada penegasan bahwa etika hendaknya dikeluarkan dari politik, telah dijadikan alasan untuk menudingnya sebagai orang yang mempromosikan sebuah model politik yang tidak bermoral atau tidak etis. George Kateb, misalnya, mengakui bahwa Arendt berniat baik untuk membebaskan politik dari genggaman kebenaran-kebenaran abstrak dan standar-standar moral yang abstrak dan universal. Tetapi, dengan berbuat demikian Arendt “*subordinates practicality*

5 Hannah Arendt, *Responsibility and Judgment*, Jerome Kohn (ed.), New York: Schocken Books, 2003, p 54

and morality to the aesthetic potentiality of politics.”⁶ Bertolak dari kenyataan ini, Kateb lalu secara retorik bertanya keheranan bagaimana mungkin Arendt dalam tulisan-tulisannya berupaya untuk menghilangkan politik yang benar tentang kasih, kebaikan, hatinurani, dan belaskasihan. Hal ini menunjukkan bahwa tidak ada unsur-unsur etis dalam ide-ide politik Arendt yang bisa mengantar kepada sebuah politik yang tidak bermoral.

Tetapi, benarkah tuduhan tersebut di atas? Benarkah tidak ada elemen-elemen etis dalam teori politik Arendt? Penulis beragumen bahwa tuduhan di atas berlebihan dan tidak berdasar. Kalau kita memperhatikan secara teliti seluruh tulisan politiknya, tampak dengan jelas bahwa Arendt tidak mempromosikan nihilisme dalam politik, dalam arti bahwa segala sesuatu diperbolehkan. Sebaliknya, dia justru menyajikan sejumlah elemen atau karakter etis yang mendasari teori politiknya. Ada sejumlah keprihatinan etis yang mendalam tentang kondisi hidup manusia yang merupakan basis teori politiknya.

Lebih dari itu, klaim etis Arendt diperoleh dari penegasannya akan tanggung jawab terhadap dunia bersama, yang tercipta karena tindakan dan pembicaraan bersama. Ketika kita bertindak dalam dunia atau ketika

6 George Kateb, *Patriotism and Other Mistakes*, New Haven: Yale University Press, 2006, p. 151

berkomunikasi satu sama lain dalam suasana bebas dan setara, kita membentuk sebuah dunia. Itulah dunia antara manusia yang sangat rentan dan karena itu dibutuhkan tanggung jawab yang terus menerus terhadap dunia tersebut. Bertolak dari kenyataan-kenyataan di atas, penulis lalu menyebut karakter-karakter etis dari pemikiran politis Arendt tersebut dengan 'etika keduniawian'.

Tetapi, apa artinya etika keduniawian? Pertama-tama kita harus memahami arti kata etika yang digunakan dalam konteks ini. Term etika dibedakan dari moralitas. Secara umum diterima bahwa moralitas termasuk dalam norma-norma universal sedangkan etika dalam sebuah cara hidup yang partikular. Atau, moralitas mengandalkan nilai-nilai transendental sedangkan etika bertolak dari kondisi partikular seorang individual dalam dunia, dalam arti bagaimana relasinya dengan orang lain, dengan dunia sekitar, dan juga dengan kemampuan-kemampuannya sendiri. Gilles Deleuze melukiskan perbedaan antara etika dan moralitas dengan menegaskan bahwa moralitas merupakan sistem penilaian yang berpatokan pada kriteria nilai-nilai (baik-jahat) sedangkan etika menggantikannya dengan kualitas-kualitas eksistensi manusia di dunia (baik-buruk).⁷ Kalau moralitas berurusan dengan esensi dan nilai-nilai, etika berkaitan

7 Gilles Deleuze, *Spinoza: Practical Philosophy*, Robert Hurley (pen.), San Fransisco: City Lights Books, 1988, p. 50

dengan manusia, seperti cara hidup, kemampuan khusus atau apa yang dapat dilakukan.

Dalam etika, kita mengevaluasi kondisi-kondisi konkret dan praktis kehidupan manusia agar kita mampu mengungkapkan apa yang mempengaruhi kita, yaitu apa yang hidup dalam diri kita sekarang dan apa yang membuat hidup kita menarik dan indah di dunia ini. Dalam konteks ini, Raymond Geuss mengidentifikasi dua pengertian dari kata etika itu sendiri: *pertama*, etika berarti peraturan-peraturan yang mengatur bagaimana kita bertindak ke arah orang lain; dan *kedua*, etika menunjuk pada cara melihat dan berpikir tentang dunia.⁸

Dalam pengertian pertama, etika tidak lain adalah bentuk umum normativitas yang memungkinkan kita menilai validitas praktik-praktik dan wacana-wacana kita sendiri. Sedangkan dalam pengertian kedua, etika merupakan sebuah bentuk pemikiran tentang cara berada dalam dunia dan prinsip-prinsip tindakan. Inilah sebuah cara khas melihat dan berpikir tentang dunia di mana kita ada dan hidup. Penulis mengadopsi pengertian kedua Geuss tentang etika dalam menganalisis karakter-karakter etis dalam pemikiran politik Arendt karena dalam observasi saya, etikanya ditarik dari pemahaman yang khas tentang

8 Raymond Geuss, *Outside Ethics*, Princeton: Princeton University Press, 2005, p. 6

dunia dan tindakan yang terjadi di dalamnya.

Sedangkan term keduniawian harus dimengerti dalam konteks pengertian Arendt tentang dunia itu sendiri. Arendt menggunakan kata dunia untuk menunjuk pada kondisi eksistensial manusia dan realitas dunia. Kedua aspek (kondisi dan realitas) saling melengkapi satu sama lain karena eksistensi manusia adalah eksistensi yang terkondisikan. Dalam *Human Condition*, Arendt menulis: “Manusia adalah ada yang terkondisikan karena segala sesuatu yang berkontak dengan mereka akan secara langsung menjadi sebuah kondisi hidup mereka... Apa saja yang menyentuh atau masuk ke dalam sebuah relasi yang tetap dengan hidup manusia secara langsung menjadi karakter dari kondisi eksistensi manusia.”⁹

Dalam pengertian di atas, dunia bukanlah alam atau bumi, sekalipun itu dibutuhkan untuk membangun sebuah rumah dan untuk mempertahankan hidup manusia. Bumi menjadi dunia dalam arti yang sesungguhnya kalau keseluruhan barang-barang yang diproduksi terorganisasikan sedemikian rupa sehingga dapat mempertahankan diri dari proses hidup yang konsumtif dari orang-orang yang hidup di dunia tersebut. Dengan kata lain, hanya lewat karya manusia untuk menghasilkan dan mengatur barang-barang yang ada di dalamnya, keduniawian dari bumi menjadi sebuah realitas.

9 Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago: The University of Chicago Press, 1958, p. 9

Di samping aspek kebendaan, dunia juga merupakan urusan manusia akibat adanya komunikasi dan pertemuan antara manusia. Hal ini berarti bahwa ketika manusia berbicara satu sama lain, apa yang menjadi persoalan atau topik pembicaraan adalah dunia bersama mereka. Di sini, benda-benda yang dihasilkan atau persoalan bersama merupakan dunia bersama mereka dan dunia tersebut mempersatukan dan sekaligus memisahkan mereka. Misalnya, sebuah obyek atau benda yang dihasilkan mempersatukan dua orang karena keduanya mempunyai intese yang sama terhadap barang tersebut. Tetapi pada saat yang sama, benda atau obyek itu memisahkan mereka, tidak ada satu orang pun yang mengklaim memiliki benda tersebut. Bertolak dari definisi dunia tersebut di atas, maka dapat disimpulkan bahwa keduniawian adalah kondisi yang berhubungan dengan aktivitas karya atau fabrikasi dan sekaligus kemampuan manusia untuk berkomunikasi satu sama lain. Jadi keduniawian adalah sebuah kondisi yang diciptakan oleh manusia sendiri ketika mereka berkarya dan berkomunikasi.

Bertolak dari arti kata etika dan keduniawian seperti yang dijelaskan di atas maka etika keduniawian diformulasikan sebagai sebuah cara berpikir tentang kondisi eksistensial manusia yang diciptakan manusia sendiri (*a way of thinking about the man-made condition of human existence*). Kondisi eksistensial tidak lain adalah dunia yang mendasari dan

sekaligus memberi arti kepada keberadaan manusia itu sendiri. Dunia seperti ini dibentuk atau diciptakan oleh manusia ketika mereka berada bersama atau berbicara kepada satu sama lain.

Etika keduniawian mengandaikan pemikiran atau pemahaman, yang berbeda dengan indoktrinasi atau ideologi.

Dalam berpikir kita merefleksikan segala sesuatu yang ada dalam dunia. Karena itu, berpikir adalah aktivitas yang mampu mengondisikan eksistensi kita sendiri. Lebih lanjut, kemampuan berpikir harus selalu dilengkapi dengan kemampuan berimajinasi, yang memungkinkan kita untuk menghadirkan orang lain dalam pemikiran kita dan sekaligus menjadikan pemikiran kita sendiri publik, terbuka ke semua arah atau perspektif. Atau, dengan berimajinasi kita menghadirkan perspektif orang lain dalam pemikiran dan penilaian kita sendiri.

Mengapa etika keduniawian? William Garrath, misalnya, menyebut etika Arendt dengan etika politik karena ketika bertindak kita memberikan perhatian penuh pada ide tentang tanggung jawab dan respons yang berkelanjutan terhadap dunia di mana kita hidup. Tanggung jawab terhadap dunia inheren dalam tindakan itu sendiri.¹⁰ Bagi Arendt, dunia ada di antara manusia yang menyeringkan

10 William Garrath, "Love and Responsibility: A Political Ethics for Hannah Arendt." Dalam *Political Studies*, 1998, p. 940

ruang politis bersama. Jadi, jelas bahwa etika keduniawian dikonstruksi dari pemikiran Arendt tentang dunia yang bertolak bukan dari ide-ide atau konsep-konsep absolut dan abstrak tetapi dari realitas yang ada dalam dunia itu sendiri. Menurut Arendt, dunia selalu bersifat plural karena manusia dalam bentuk jamak (*men*) dan bukannya tunggal (*man*) yang hidup dalam dunia ini. Karena itu, etika keduniawian juga identik dengan etika pluralitas, seperti diformulasikan oleh Alice McLachlan.¹¹

Tulisan ini merupakan sebuah bentuk rekonstruksi etika keduniawian Hannah Arendt. Seperti dikatakan di atas, etika keduniawian dapat ditemukan dalam konsepnya tentang dunia, yang tidak identik dengan bumi atau alam, tetapi sebagai benda hasil karya manusia dan persoalan manusia yang berada di antara manusia. Karena merupakan ciptaan manusia dan menjadi –ruang-antara’, maka dunia tersebut mempersatukan dan sekaligus memisahkan manusia.

Sekalipun demikian, supaya kita bisa memahami idenya tentang dunia secara komprehensif, perlu diperkenalkan

11 MacLachlan menggambarkan etika Arendt sebagai etika pluralitas bertolak dari karakter politis tindakan manusia, di mana tindakan itu sendiri mengandaikan kehadiran orang lain dan karena itu tindakan mengungkapkan kondisi hidup manusia yang selalu bersifat plural. Bdk. Alice MacLachlan, *An Ethics of Plurality: Reconciling Politics and Morality in Hannah Arendt*,” dalam *History and Judgment*, 2006, p. 3.

latarbelakang pemikirannya, yaitu situasi pada pertengahan abad ke-20 yang ditandai dengan kejahatan melawan kemanusiaan yang dilakukan terhadap kelompok orang Yahudi, yang dikenal dengan tragedi *holocaust*. Tragedi tersebut tidak bisa dipisahkan dari kondisi yang disebut Arendt dengan *worldlessness*, sebuah kondisi di mana warga negara dirampas hak-hak asasi mereka dan dijadikan mengambang di luar dunia bersama orang lain. Kondisi tersebut diciptakan oleh modernitas dan menjadi latarbelakang dunia modern. Sebagai tanggapan atas kondisi *worldlessness* ini, Arendt mengembangkan sebuah konsep yang khas dan unik tentang dunia bersama.

Karena itu, penulis mengawali seluruh uraian tentang etika keduniawian dengan kritik Arendt tentang modernitas yang dinilainya nihilistik dan alienatif pada bab kedua. Arendt berpendapat bahwa cara berpikir modernitas merupakan penyebab utama terciptanya kondisi *worldlessness* atau anti-politik. Seperti Nietzsche dan Heidegger dan filsuf kontemporer yang lain, Arendt mendeteksi adanya sebuah cara berpikir nihilistik yang inheren dalam modernitas karena kecenderungannya untuk menguniversalisasikan atau mengabsolutkan kebenaran filosofis dan standar-standar moral.

Pemikiran nihilistik ini telah menciptakan *worldlessness*, dalam fenomena pelarian dari dunia—entah ke dalam

universum atau ke dalam diri sendiri—dan munculnya sfer sosial, yang memunculkan komunitas massa. Dalam komunitas massa, orang diorganisir sedemikian rupa sehingga mereka masih berhubungan satu sama lain tetapi kehilangan sensibilitas terhadap dunia bersama. Hal ini menunjukkan kenyataan bahwa kedua fenomena tersebut menghancurkan dunia yang diciptakan dan disyeringkan bersama.

Arendt melihat adanya hubungan yang sangat erat antara kehancuran dunia yang disebabkan oleh komunitas massa dalam negara kapitalis dan hilangnya hak untuk memiliki hak-hak dalam fenomena massa mengambang, ketercerabutan orang dari wilayahnya, ketiadaan negara dan deprivasi hak-hak individu untuk masuk dalam sebuah komunitas politik. Hubungan ini menunjukkan bahwa *worldlessness* adalah kondisi awal kejahatan kemanusiaan, dalam arti bahwa setelah orang dijadikan masa mengambang, mereka dibuat entah menjadi penjahat seperti Hitler dan kaum Nazi, ataupun menjadi obyek kejahatan, seperti yang dialami oleh orang-orang Yahudi.

Bab ketiga dan keempat merupakan elaborasi lebih lanjut atas etika keduniawian Arendt. Fokus dari bab ketiga adalah elemen pertama dari etika Arendt yaitu berpikir tentang dunia dan bagaimana hal itu dihubungkan dengan pengertian khususnya tentang dunia dan tanggung jawab terhadap dunia. Karena dunia diciptakan dan disyeringkan bersama maka

semua orang yang mendiaminya secara bersama dituntut untuk memperhatikan itu, entah dengan berbuat sesuatu yang konkret ataupun dengan menyampaikan pendapat tentang segala sesuatu yang terjadi dalam dunia.

Sementara itu dalam bab keempat, diuraikan elemen kedua etika keduniawian yaitu menilai tindakan politik. Menurut Arendt, dalam menilai sebuah tindakan kita hendaknya memasukan perspektif orang lain dalam penilaian kita sendiri. Inilah aspek etis dari pemikiran dan penilaian, yaitu selalu terarah kepada dunia dan orang lain yang ada di dalamnya dan selalu melibatkan orang lain. Karakter etis dari keseluruhan pemikiran Arendt tampak dalam penegasannya bahwa ketika kita menilai suatu tindakan, batasan-batasan etis hendaknya muncul dari dunia sendiri, dalam arti entahkan tindakan itu mendatangkan sesuatu yang luar biasa positif terhadap dunia atau tidak. Di samping itu, penilaian atau verdik dari orang lain juga harus diperhitungkan dalam penilaian kita sendiri. Jadi, verdik orang lain juga merupakan sebuah karakter etis.

Pada bagian akhir dari tulisan ini, sekaligus sebagai kesimpulan, penulis mengemukakan sebuah contoh kasus bagaimana etika keduniawian Arendt dapat dipahami dan diaplikasikan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Dengan menggunakan lensa pemikiran politik Arendt, penulis membedah korupsi, sebuah fenomena sosial,

yang sudah menggurita dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Konsep Arendt tentang banalitas kejahatan bisa dipakai untuk memahami mengapa korupsi berjemaah terjadi dan konsepnya tentang pentingnya berpikir bisa dijadikan rujukan dalam upaya untuk mengeliminasi atau bahkan menghilangkan sama sekali kejahatan korupsi itu sendiri.

Bab II

Modernitas: Nihilistik dan Alienatif

Dalam bab ini penulis ingin mengelaborasi penilaian personal Arendt terhadap modernitas. Hal ini penting karena sebagaimana pemikir kontemporer yang lain, Arendt juga prihatin dan kecewa dengan situasi dan kondisi yang tidak manusiawi yang ditimbulkan oleh perang dunia kedua dan secara khusus pembantaian massal terhadap orang-orang Yahudi pada pertengahan abad 20. Bahkan dia mengklaim bahwa genosida itu sendiri tidak terlepas dari pengaruh negatif modernitas, terutama cara berpikir yang mengabsolutkan atau menguniversalisasikan sebuah ide atau gagasan.

Ada begitu banyak konsep atau ide tentang modernitas, tetapi secara umum, modernitas menunjuk pada sebuah perubahan radikal dalam bagaimana kita memahami diri dan dunia, serta nilai-nilai yang mengatur dunia dan manusia yang hidup di dalamnya. Perubahan dalam pemahaman sangat dipengaruhi oleh perkembangan kesadaran ilmiah dan rasionalitas instrumental yang menekankan afirmasi universal dari nilai-nilai akal budi dan martabat manusia.

Persoalan utamanya adalah bahwa universalisasi tersebut tidak mampu menawarkan sebuah benteng pertahanan melawan godaan untuk melakukan kejahatan.

Bahkan, menurut analisis Arendt, kecenderungan universalisasi modern menciptakan sebuah kondisi tidak manusiawi, yang disebutnya dengan *worldlessness*, sebuah kondisi yang memungkinkan terciptanya kejahatan melawan kemanusiaan atau sekaligus mengondisikan orang untuk menjadi pelaku kejahatan. Hal ini menunjukkan bahwa modernitas yang mengusung prinsip dasar universalisasi bersifat nihilistik dan alienatif. Tetapi untuk memahami lebih komprehensif kritik Arendt ini, adalah penting bagi kita untuk memahami apa yang dimaksudkan Arendt dengan kondisi *worldlessness*. Karena itu, dalam bab ini akan dibicarakan secara berturut-turut: pemahaman Arendt tentang kondisi *worldlessness*, bagaimana relasi *worldlessness* dengan nihilisme dan alienasi dunia, dan pada bagian akhir dijelaskan keterkaitan antara *worldlessness* dan kejahatan melawan kemanusiaan.

Apa itu *Worldlessness*?

Kejahatan yang terjadi pada masa lampau merupakan sebuah fakta kelam sejarah umat manusia dan sekaligus menjadi beban sejarah suatu bangsa tertentu. Lalu apa yang harus dibuat supaya peristiwa yang serupa tidak terulang

lagi? Salah satu cara yang paling konkret dan sederhana adalah memahami atau mengerti secara menyeluruh kejahatan itu sendiri sebab dengan memahami implikasi universal sebuah pengalaman partikular tentang kejahatan, kita dapat mendeteksi gejala-gejala awal dan berusaha untuk mencegah terjadinya peristiwa yang sama. Karena itu tidak mengherankan kalau berulang kali Arendt menegaskan bahwa pemikiran yang matang menuntut upaya ekstra keras untuk menukarkan fantasi dengan pemahaman yang sungguh-sungguh.

Arendt selalu menempatkan dirinya sebagai seorang pemikir, sekalipun dia sendiri sadar akan bahaya akal budi. Sebagai contoh, dalam *The Origins of Totalitarianism*, Arendt membingkai penelitiannya tentang akar totalitarianisme seperti ketidakberakaran (*rootlessness*), kesepian (*loneliness*) dan ketidakmampuan berpikir (*thoughtlessness*), sebagai sebuah upaya pemahaman (*comprehension*), yang dimengerti sebagai “*unpremeditated, attentive facing up to, and resisting of, reality—whatever it may be.*” Lebih dari itu, dalam *The Human Condition*, dia menjelaskan proyeknya sebagai ‘persoalan pemikiran’ yang berbeda dari ketidakmampuan berpikir yang mengkarakterisasikan zaman kita ini. Dia mengklaim bahwa secara umum zaman kita ini ditandai oleh adanya ketidakmampuan berpikir mandiri dan ketakutan untuk menilai secara representatif sebuah tindakan. Sedangkan dalam *Eichmann in Jerusalem*, ketika berbicara

tentang ketidakmampuan berpikir yang ditunjukkan oleh Adolf Eichmann dalam pengadilan di Yerusalem, Arendt menganjurkan bahwa berpikir merupakan jaringan yang paling aman melawan upaya totaliter atau birokratis ke arah kejahatan yang mengancam dunia modern.

Karena itu, berbeda dengan sejarawan ataupun ilmuwan lain yang lebih prihatin dengan jumlah korban yang begitu banyak ataupun mencari tahu siapa pelaku dan orang yang bertanggungjawab atas tragedi tersebut, Arendt justru lebih berupaya untuk memahami atau mengerti kondisi yang ada di balik kejahatan itu sendiri. Jadi tujuan utama mempelajari sebuah kejahatan adalah pemahaman yang komprehensif. Dalam upaya untuk memahami tersebut, dia mengajukan pertanyaan-pertanyaan mendasar yang harus dijawab seperti: Mengapa kejahatan tragis dan tidak manusiawi terjadi pada tempat pertama? Faktor-faktor apa saja yang mengkondisikan orang untuk terlibat dalam kejahatan seperti itu, entah sebagai pelaku atau sebagai korban?

Dalam analisisnya, Arendt berpendapat bahwa kejahatan tidak dapat dipisahkan dari kondisi dunia yang tidak manusiawi (*wordlessness*) di mana warga negara berada dan hidup. Kondisi menjerumuskan orang ke dalam kejahatan, entah sebagai pelaku atau pun korban. Atau dengan kata lain, dari perspektif Arendt, dalam kondisi *worldlessness*, orang akan dengan mudah tergiring ke dalam tindakan kejahatan

dan sekaligus menjadi korban kejahatan.

Tetapi, apa itu *worldlessness*? Arendt menggunakan secara bergantian term dunia dan politik karena keduanya identik. Menurutnya, politik tidak lain adalah sebuah ruang publik di mana pluralitas manusia dapat bertindak dan berbicara secara bebas. Karena itu, fenomena *worldlessness* juga dikenal dengan sebutan anti-politik, kondisi yang bertentangan dengan politik yang diidentikan dengan ruang publik dalamnya warga bertindak dan berbicara dan kebebasan publik. Kalau politik diidentikkan dengan ruang publik dan kebebasan publik, maka anti-politik merepresentasikan sebuah kondisi represif di mana orang tidak bebas untuk bertindak dan menyampaikan pendapat secara publik. Atau, anti-politik menunjuk pada menyebarluasnya ketakutan untuk berpikir dan menilai secara mandiri dan bebas. Dalam tulisan ini, saya memilih untuk tetap menggunakan istilah *worldlessness* karena term ini lebih tepat menggambarkan apa yang ada dalam pikiran Arendt dan juga lebih cocok dengan situasi konkret yang dialami di Indonesia.

Ketika menerima hadiah nobel perdamaian di Oslo pada Juni 2012, Aung San Suu Kyi mengatakan: “Apa yang dibuat oleh hadiah nobel perdamaian adalah menarik saya kembali ke dalam dunia bersama orang lain di luar daerah isolasi di mana saya hidup dan memperbaharui rasa

memiliki realitas atau dunia.”¹ Pernyataan Suu Kyi ini sangat tepat menggambarkan fenomena ganda yang digeluti Arendt dalam hampir semua tulisannya.

Di satu pihak, dunia bersama yang dibicarakan oleh Suu Kyi adalah ruang publik di mana dia hidup bersama dengan orang lain dan juga kebebasan untuk bertindak dan berbicara dalam situasi tanpa tekanan atau paksaan. Inilah yang Arendt maksudkan dengan dunia dalam arti yang sesungguhnya. Menurutnya, dunia bersama bukanlah bumi atau alam sebagai ruang terbatas di mana manusia bergerak dan hidup, tetapi lebih sebagai sesuatu yang diciptakan oleh manusia, entah itu hasil karya manusia ataupun urusan yang berlangsung di antara manusia yang mendiami dunia ini. Itulah dunia manusia, yang berada di antara (*in-between*) yang menyatukan dan sekaligus memisahkan manusia satu sama lain. Atau dengan kata lain, dunia dibentuk sejauh manusia ada bersama dan mengaktualisasikan kemampuan bertindak dan berbicara mereka. Itu berarti bahwa ada bersama orang lain, bertindak dan berbicara merupakan prasyarat kondisi fundamental terbentuknya sebuah dunia atau politik.

Di lain pihak, daerah isolasi yang dikemukakan oleh Suu Kyi tidak lain adalah pengalamannya sendiri ketika dia dipenjarakan selama lebih dari 20 tahun oleh regim

1 Aung San Suu Kyi, “Noble Lecture,” dalam <http://www.nobleprize.org>, 2012

militer yang memerintah negaranya Myanmar. Dengan memasukkan Suu Kyi ke dalam penjara, regim militer berharap untuk melenyapkannya dengan menyangkal hak-haknya untuk bertindak dan berbicara di depan umum. Inilah yang disebut oleh Arendt dengan *worldlessness*, yang berarti sebuah kondisi di mana orang tidak memiliki dunia yang mendefinisikan mereka sebagai pribadi, atau orang dicabut dari sebuah tempat dalam dunia yang menjadikan pendapat signifikan dan tindak-tanduk efektif.

Gottsegen menganjurkan tiga cara memahami konsep Arendt tentang *worldlessness*.² Pertama, secara obyektif, *worldlessness* adalah kondisi di mana orang dipaksa untuk menjadi anggota sebuah dunia atau komunitas politik tetapi tidak mempunyai hak apapun juga. Kedua, secara subyektif, *worldlessness* menunjuk pada kondisi di mana orang dialienasi dari dunia yang disyerangkan bersama orang lain. Hal ini nampak dalam tindakan memasukkan orang ke dalam penjara atau kamp konsentrasi ala Hitler ataupun pengasingan orang ke tempat-tempat terpencil di mana orang hidup sendiri dan tidak bisa berkontak dengan sesamanya. Ketiga, secara essensial, *worldlessness* adalah kondisi di mana orang dicabut dari tempat mereka dalam dunia di mana mereka dapat bertindak dan berbicara.

2 Michael Gottsegen, *The Political Thought of Hannah Arendt*, Albany: State University of New York Press, 1994, p. 5

Contoh konkretnya pada level lokal adalah penggusuran terpaksa orang yang mendiami sebuah wilayah tertentu. Sedangkan pada level internasional bisa dilihat dalam diri para pengungsi yang tercabut dari negaranya, dalam arti mereka tidak mendapatkan perlindungan di negaranya sendiri dan berada dalam ketidakpastian karena tidak ada negara lain yang mau menerima dan menjadikan mereka warga negara.

Dalam konteks ini, dunia sebagai tempat yang penting bagi penampakan manusia dalam tindakan dan pembicaraan, kehilangan kekuatannya dan karena itu manusia yang hidup di dalamnya dirampas hak-hak mereka untuk menjadi anggota dari sebuah komunitas politik atau mereka teralienasi dari dunia bersama. Dengan kata lain, *worldlessness* adalah kondisi di mana orang tidak mempunyai sesuatu yang umum bersama orang lain, tidak ada institusi politis ataupun legal yang melindungi mereka, dan tidak ada suatu sistem yang membuka ruang bagi mereka untuk bertindak dan berbicara secara bebas dan tanpa tekanan.

Dalam konteks ini, orang diperlakukan bukan sebagai *who*, subyek, yang bisa bertindak dan berbicara; tetapi sebagai *what*, seperti sebuah benda. Dalam kondisi seperti inilah, kejahatan muncul, dalam arti bahwa di satu pihak, orang digiring menjadi pelaku kejahatan dan di lain pihak, orang menjadi sasaran atau korban kejahatan.

Nihilisme dan *Worldlessness*

Dalam bagian ini, kita melihat aspek nihilistik dari modernitas dan bagaimana aspek tersebut memberi andil dalam menciptakan kondisi *worldlessness*. Keprihatinan Arendt terhadap *worldlessness* bukanlah sesuatu yang baru. Friedrich Nietzsche menyebut *worldlessness* sebagai kehilangan dunia (*the loss of the world*) dan secara terbuka menilai nihilisme sebagai penyebabnya. Nihilisme adalah keyakinan bahwa nilai-nilai tertinggi tidak dapat direalisasikan dalam dunia. Ada sebuah ketidakpercayaan terhadap dunia karena dunia nampaknya tidak mempunyai nilai. Nietzsche menulis: “Eksistensi tidak mempunyai tujuan atau maksud. Pluralitas peristiwa dalam dunia kehilangan makna.”³ Inilah pendasaran utama mengapa Nietzsche mengklaim bahwa Allah sudah mati. Klaim “kematian Allah” tidak dimaksudkan bahwa Allah personal yang kita imani telah mati, tetapi bahwa nilai-nilai tertinggi—yang selalu dijadikan pendasaran atas dunia ini—sudah mati atau tidak bisa diandalkan lagi.

Sementara itu Heidegger mempertimbangkan efek nihilisme pada penyangkalan atas obyek-obyek yang ada dalam dunia dan pengabaian nilai dunia obyektif. Hal ini jelas dalam obyektivasi alam, di mana alam dimengerti a priori, dalam arti bahwa esensi suatu objek diputuskan lebih

3 Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, Walter Kaufman dan Hollingdale (pen.), New York: Vantage Books, 1967, p. 12

dahulu dalam pemikiran. Sesuatu dianggap riil kalau objek itu dispesifikasi lebih dahulu dalam intelek manusia. Inilah yang disebut “*a priori representation*”, yang menjadi sumber prediksi, kontrol dan dominasi atas alam: “Alam itu sendiri menunjukkan dirinya hanya sebagai obyek penyerangan, sebuah penyerangan yang dalam kehendak manusia membangun dirinya sebagai obyektifikasi tanpa syarat.”⁴

Mengikuti pemikiran Nietzsche dan Heidegger, Arendt beranggapan bahwa pemikiran nihilistik adalah penyebab *worldlessness*. Sekalipun demikian, titik tolaknya sedikit berbeda. Tidak seperti Nietzsche yang bertolak dari kenyataan bahwa dunia tidak mempunyai nilai atau Heidegger dari obyektifikasi dunia oleh representasi ilmiah, Arendt bertolak dari kondisi tidak manusiawi atau realitas kejahatan, yang disebabkan oleh pemikiran modern yang bertolak dari perspektif universal atau pemaksaan ide-ide universal ke dalam dunia.

Seperti Heidegger, Arendt mempersalahkan metafisika tradisional sebagai asal mula nihilisme, secara khusus dalam upaya untuk mencari penjelasan terhadap problem-problem manusiawi dalam kerangka berpikir yang mengutamakan konsep atau ide. Modernitas menandai berakhirnya

4 Martin Heidegger, *Questions Concerning Technology and Other Essays*, William Lovit (pen.), New York: Harper & Row Publisher, 1988, p. 107

transendensi sebagai cara utama untuk membenarkan tindakan kita, menjelaskan realitas dan memahami makna hidup kita sendiri. Nilai-nilai yang mendasari hidup manusia dan juga dunia ini telah runtuh atau berakhir dalam modernitas.

Theodor Adorno mengangkat keprihatinan yang serupa. Baginya, sesudah tragedi Auschwitz dan tragedi-tragedi lain di dunia, kehidupan manusia telah dihancurkan. Akibatnya yang ada adalah “*the wrong state of things.*” Bagi Adorno, kehancuran hidup itu bukan hanya terlihat dalam dunia fisik tetapi juga dalam kemampuan berpikir manusia, termasuk cara berpikir lama yang metafisis. Dia menulis: “*Our metaphysical faculty is paralyzed because actual events have shattered the basis on which speculative metaphysical thought could be reconciled with experience.*”⁵ Cara berpikir nihilistik seperti ini berpotensi menghancurkan dunia karena penjelasan abstrak atau ideal tidak cocok dengan realitas dunia dan membuat orang berhenti berpikir.

Arendt melihat bahwa bahaya utama dari nihilisme adalah membuat manusia berhenti berpikir. Atau dengan kata lain, orang menjadi *thoughtless*. Ketika orang tidak berpikir, mereka akan secara tidak kritis mengaplikasikan kebenaran filosofis dan standar absolut moral ke dalam

5 Theodor Adorno, *Negative Dialectic*, New York: The Continuum International Publishing Group, Inc. 2005, p. 362

dunia atau ke dalam hidup mereka sehari-hari. Bagi Arendt, pengaplikasian kebenaran absolut secara tidak kritis adalah bentuk pereduksian dunia atau politik ke dalam dominasi kebenaran filosofis, dalam arti menjadikan kebenaran sebagai penggerak utama politik dan fundasi dunia.

Arendt menelusuri model pemikiran reduktif ini dalam diri Plato, yang dalam pencaharian akan kebenaran tertinggi tentang dunia, berbalik dari dunia urusan manusia dan menempatkan itu dalam sfer ide-ide. Atau, kebenaran tertinggi tentang dunia ada dalam ide-ide, yang melampau dunia dan bersifat singular, kekal dan jelas dalam dirinya sendiri (*self-evident truth*).⁶ Ide-ide memiliki kekuatan untuk menjadi pengukuran standar dalam menilai perilaku dan institusi manusia. Tentu saja, seperti diakui Arendt, ada elemen atau kualitas otoritatif yang sangat mendasar yang ada dalam ide-ide yang memungkinkan orang untuk mengatur dan membentuk sebuah komunitas ideal, tetapi yang memprihatinkan adalah penggunaan ide-ide sebagai ‘blueprint, model, atau ukuran bagi manusia dalam menghadapi persoalan-persoalan dunia. Hal ini bisa berakibat pada dominasi.⁷

6 Hannah Arendt, *Between Past and Future*, New York: The Viking Press, Inc., 1961, p. 107

7 Dalam mengelaborasi alegori gua-nya Plato, Arendt menulis: “*The Ideas become measures only after the philosopher has left the bright sky of Ideas and returned to the dark cave of human existence. He (Plato) tells*

Salah satu contohnya adalah cara menciptakan sebuah *polis* ideal. Plato mengklaim bahwa komunitas politik hendaknya dibentuk atas dasar sebuah ideal atau model seperti yang ditemukan dalam ide-ide. Itu berarti bahwa norma-norma dan hukum yang esensial dalam pembentukan sebuah komunitas politik hendaknya merupakan pengejawantahan dari ide-ide. Arendt mengobservasi bahwa cara menciptakan komunitas politik seperti ini problematis karena dua alasan berikut. *Pertama*, orang-orang luar yang memutuskan apa yang hendaknya dilakukan. *Kedua*, adalah privilese dari beberapa orang tertentu yang memutuskan apa yang terbaik bagi komunitas secara keseluruhan.

Dalam polis ideal, seperti dianjurkan Plato, pemimpin adalah filsuf-raja, yang menentukan ideal dan tujuan-tujuan *polis* sekaligus cara-cara untuk mencapai tujuan tersebut. Bahayanya adalah kekuasaan filsuf, orang yang tahu memimpin orang yang diandaikan tidak tahu. Akibatnya, kemampuan politis yang inheren dalam diri mayoritas warga negara diabaikan.

Cara berpikir Plato ini masih ditemukan dalam pemikiran modern, di mana politik seakan-akan milik para politikus

of the philosophers' loss of orientation in human affairs, of the blindness striking the eyes, of the predicament of not being able to communicate what he has seen, and of the actual danger to his life which thereby arises. It is in this predicament that the philosopher resorts to what he has seen, the Ideas, as standards and measures, and finally, in fear of his life, uses them as instrument of domination..." Ibid. P. 110

atau orang yang memiliki kekuasaan politik karena merekalah yang membagi dan melaksanakan kekuasaan politik demi masyarakat secara keseluruhan. Konsekuensinya adalah mayoritas masyarakat dianggap sebagai penonton, massa mengambang, apolitis, yang kehilangan hak berpartisipasi secara aktif. Lebih lanjut, pluralitas aktor, perspektif dan kemungkinan tindakan manusia, yang menurut Arendt, sangat esensial dalam berpolitik juga turut hancur.

Cara menciptakan komunitas ideal seperti dianjurkan Plato masih terus dilakukan oleh rezim totaliter yang berupaya untuk menciptakan sebuah komunitas politik atas dasar ideologi. Keprihatinan Arendt terhadap ideologi bukannya tentang isi dari ide-idenya tetapi lebih tentang prinsip konsistensi logis atau proses menciptakan kembali realitas untuk membuktikan kebenaran sebuah premis.⁸

Berkaitan dengan ideologi totaliter, Arendt mengklaim bahwa dalam upaya untuk mendominasi dunia riil, rezim totaliter menciptakan sebuah dunia fantasi atau sistem tertutup yang tidak mempunyai hubungan sama sekali dengan realitas konkret dunia. Bahkan, dunia riil dipaksakan untuk bisa cocok dengan sebuah model seperti yang difantasikan. Penciptaan dunia fantasi dimaksudkan untuk membingungkan warga negara sehingga mereka tidak

8 Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt: For the Love of the World*, New Haven: Yale University Press, 1982, p. 290

mampu membuat putusan sendiri dan gampang percaya pada apa yang dihadirkan kepada mereka.

Arendt mengaitkan cara totaliter untuk membingungkan masyarakat lewat dunia fantasi dengan fenomena penipuan dalam komunitas modern dalam bentuk teror dan invasi proses politik. Contoh dari invasi politik adalah Hitler di Jerman. Arendt melihat bahwa sesudah kejatuhan Hitler, ada upaya untuk memperkenalkan sebuah model politik pencitraan untuk menutupi kejahatan masa lalu. Sedangkan berkaitan dengan penipuan dalam politik, Arendt berbicara tentang “*the highly efficient talk and double talk*” yang datang dari pemimpin politik dengan tujuan untuk menutupi fakta-fakta yang tidak menyenangkan.⁹Di sini, sebetulnya Arendt menyinggung persoalan tentang bagaimana sebuah kejahatan politik dipublikasikan di ruang publik. Publikasi bukanlah pertama-tama bertujuan untuk memberikan pencerahan kepada masyarakat tetapi sebaliknya untuk menutupi fakta-fakta yang sebenarnya.

Menurut pengamatannya, banyak wacana tentang tragedi politik tidak memberikan pencerahan atas apa yang terjadi tetapi sebaliknya menyembunyikan kenyataan yang sebenarnya. Fakta ditutup-tutupi dan akibatnya banyak kejahatan atau ketidakadilan masa lampau tetap tak diakui

9 Hannah Arendt, *Men in Dark Times*, New York: A Harvest Book, Harcourt Brace Company, 1955, p. vii

atau bahkan diabaikan oleh masyarakat pada umumnya. Bagi Arendt, masa kegelapan pada pertengahan abad ke 20 tidak hanya menunjuk pada horror dari tragedi Auschwitz, tetapi juga pada invisibilitas dari fakta-fakta, bagaimana fakta dari tragedi tersebut ditutup sehingga tidak kelihatan bagi orang banyak.

Hal seperti ini selalu kita temukan dalam negara-negara demokratis modern, termasuk juga di Indonesia ini. Sesudah sebuah tragedi terjadi, misalnya, tragedi 1998, Semanggi, Munir, dan lain sebagainya, masyarakat kita disajikan dengan begitu banyak analisis, komentar, ulasan, penjelasan, yang pada umumnya datang dari pihak yang terkait dengan tragedi itu. Tetapi kalau dicermati, semua diskursus atau wacana yang dipertontonkan ke ruang publik sama sekali tidak memberikan pencerahan dan bahkan sebaliknya menutupi fakta atau apa yang sesungguhnya terjadi. Akibatnya, hampir semua tragedi tersebut tidak diketahui dengan jelas, penyebab, orang yang bertanggung jawab, dan penyelesaian termasuk proses hukumnya.

Semua hal di atas menunjukkan bahwa wacana publik—khususnya yang datang dari pejabat publik—sering kali dijadikan sebagai sarana untuk menghancurkan realitas dunia (fakta-fakta) sehingga fakta dari sebuah tragedi tetap tersembunyi. Penghancuran realitas dunia oleh ideologi, penipuan dan upaya terorganisir dan sistematis untuk menutup

fakta-fakta menjadi jelas dalam diskusi tentang aspek negatif kedua dari modernitas, yaitu alienasi dan relasinya dengan fenomena *worldlessness* pada bagian berikut ini.

Alienasi Dunia dan *Worldlessness*

Arendt mengobservasi bahwa ada dua fenomena atau kondisi modernitas yang menciptakan *worldlessness*, dengannya dunia kehilangan kekuatannya, yaitu pelarian dari dunia dan munculnya sfer sosial.

Pelarian dari Dunia: Alienasi Dunia

Analisis Arendt tentang modernitas seperti diuraikan di atas berfokus pada alienasi dunia, yang dianggapnya sebagai karakteristik yang paling dominan dari zaman modern ini. Menurutnya, yang mendefinisikan modernitas bukanlah alienasi dari diri manusia tetapi alienasi dari dunia, yang dimengerti sebagai ruang bersama di mana manusia menampakkan diri terhadap satu sama lain. Manusia menarik diri dari dunia karena mereka kehilangan kepercayaan (*trust*) terhadap dunia bersama itu.

Dalam bukunya *The Human Condition*, Arendt mengakhiri prolog dengan mengatakan bahwa alienasi dunia modern dapat dilihat dalam “*its two flight from the earth into the universe and from the world into the self.*”¹⁰ Pelarian dari

10 Hannah Arendt, *The Human Condition*, p. 6

bumi ke dalam universum ditemukan dalam perkembangan ilmu-ilmu modern yang memampukan manusia untuk menjelajahi ruang angkasa; sedangkan pelarian dari dunia ke dalam DIRI ditemukan dalam filsafat modern yang menjauhi manusia dari dunia bersama dan masuk ke dalam “*inner exile*”. Dalam keduanya terlihat adanya keinginan manusia modern untuk melarikan diri dari kondisi mereka sebagai makhluk yang berada dalam dunia.

Berkaitan dengan ‘pelarian dari bumi ke universum’, Arendt mengklaim bahwa dalam dunia modern kita hidup dalam sebuah dunia yang dikontrol oleh ilmu dan teknologi. Perkembangan ilmu-ilmu modern ditandai dengan penemuan teleskop oleh Galileo pada abad ke-17 untuk menemukan rahasia alam semesta dan mendekatkan itu kepada pengetahuan manusia. Teleskop memungkinkan apa yang melampaui batas pemikiran manusia menjadi dapat dimengerti oleh pancaindra manusia. Penemuan teleskop disertai dengan penemuan titik Archimedes, “titik di luar bumi, tempat darinya kita dapat memandang dunia.”¹¹ Penemuan teleskop dan titik Archimedes bertolak dari ketakutan bahwa pancaindra dapat menipu kita dalam penerimaan realitas dan keraguan atas kepastian persepsi manusia.

Memang harus diakui bahwa penemuan-penemuan di atas telah memungkinkan perkembangan ilmu modern

11 Ibid., p. 260

yang sangat berguna untuk kebaikan manusia, tetapi ada persoalan yang inheren dalam penemuan tersebut. Bukanlah rahasia lagi kalau diklaim bahwa kemajuan ilmu juga turut menghancurkan kehidupan organis, termasuk manusia yang ada dalam bumi. Ada banyak contoh yang bisa diangkat, tetapi yang paling umum adalah penemuan bom atom. Tetapi yang lebih memprihatinkan menurut Arendt adalah kecenderungan modern untuk berbicara tentang dunia dari perspektif di luar dunia itu sendiri. Atau, ada kecenderungan bahwa kita membicarakan persoalan dunia dari perspektif yang melampaui kemampuan manusia.¹²

Sedangkan ‘pelarian dari dunia ke dalam diri’ nampak jelas dalam filsafat modern yang dimulai oleh Descartes, yang mengklaim bahwa “*thinking mind*” bertanggung jawab dalam membentuk keteraturan dalam dunia. Hal ini bertolak dari keraguan atas eksistensi badan/realitas dunia. Karena segala sesuatu yang berada di luar intelek diragukan eksistensinya maka satu-satunya jalan untuk mencapai kepastian adalah introspeksi. Itu berarti bahwa eksistensi dunia eksternal bergantung pada proses yang terjadi dalam intelek manusia. Introspeksi (kembali ke dalam diri) menghancurkan aktualitas dengan memasukkan objek-objek dunia ke dalam intelek. Akibatnya, apa yang dihasilkan dalam pemikiran manusia adalah hal yang paling pasti, dapat diketahui dan

12 Ibid., p. 262.

karena itu menjadi jaminan keberadaan objek-objek dalam dunia.

Dalam otobiografi tentang Rahel Varnhagen, Arendt menelusuri introspeksi dalam ketertarikan Varnhagen dengan dunia ide-ide. Arendt melihat bahwa Varnhagen dan beberapa figur perempuan Yahudi di Jerman lainnya sangat tidak politis karena mereka dibutakan oleh introspeksi ini. Tertarik dengan janji pencerahan akan emansipasi dan kebebasan individual, mereka berusaha untuk menghapus warisan Yahudi dan pengalaman hidup mereka sebagai orang Yahudi demi mengasimilasikan diri ke dalam budaya dan tradisi Jerman atau untuk menjadi orang Jerman. Bagi Arendt, Varnhagen dan teman-temannya adalah contoh orang yang menyangkal realitas atau dunia keyahudian mereka demi pencaharian diri atau introspeksi. Introspeksi menghancurkan aktualitas dengan memasukkan aktualitas ke dalam pemikiran, yang berakibat lanjut “*lends everything subjective an aura of objectivity, publicity, extreme interest.*”¹³ Atau, introspeksi memasukkan realitas obyektif ke dalam proses mental yang subyektif.

Bagi Arendt, berbicara tentang dunia dari perspektif di luar dunia itu sendiri—entah dalam ilmu-ilmu atau filsafat modern menunjuk pada kenyataan bahwa proses kosmis dan mental diimpor ke dalam alam, yang disebut dengan

13 Ibid., p. 16

'*acting into nature*'. Di sini, penekanan baru ditempatkan pada proses kosmis (kemajuan ilmu pengetahuan) dan proses mental (filsafat modern) dan bukannya pada '*things-in-themselves*'. Akibatnya, dunia kehilangan kekuatan dan juga maknanya. Makna dari dunia bergantung pada ide-ide yang diciptakan dalam pemikiran manusia sehingga tidak ada lagi struktur-struktur suci yang dianggap sebagai sumber nilai hidup manusia. Dengan demikian, struktur sosial dan tindakan manusia terbuka untuk diatur ulang sesuai dengan apa yang ada dalam pemikiran manusia.

Munculnya Sfer Sosial

Supaya kita bisa memahami kritik Arendt terhadap munculnya sfer sosial, adalah penting untuk memperhatikan proyeknya menemukan kembali distingsi antara ruang publik (*polis*) dan privat (*oikos*) seperti ditemukan dalam pemikiran Yunani kuno. Ruang privat menunjuk pada asosiasi alamiah yang berpusat dalam keluarga (*oikia*). Dalam rumah tangga manusia hidup bersama untuk memenuhi kebutuhan biologis demi mempertahankan keturunan. Karena itu, penggerak utama munculnya rumah tangga adalah keharusan untuk mempertahankan hidup.

Sedangkan ruang publik muncul dari rumah tangga dan sekaligus bertentangan dengan itu. Publik mengisyaratkan dunia itu sendiri sejauh itu umum untuk semua. Ruang publik adalah sfer pluralitas, kebebasan dan kesamaan. Itulah

sfer di mana orang menampakkan diri di hadapan satu sama lain untuk mengungkapkan kekhasan dan keunikan diri masing-masing dalam tindakan dan pembicaraan. Sekalipun keduanya berbeda, tetapi sama-sama merupakan kondisi fundamental bagi eksistensi manusia.

Di antara kedua sfer ini muncul sfer sosial. Term sosial tidak ditemukan dalam bahasa Yunani karena sosial bukanlah sebuah sfer terpisah tetapi bagian utuh dari keluarga. Orang-orang Yunani beranggapan bahwa kecenderungan untuk hidup bersama orang lain juga merupakan sebuah keharusan alamiah untuk mempertahankan hidup. Pada zaman modern, sosial muncul sebagai sebuah sfer terpisah. Arendt menyebutnya sebagai '*the rise of the social*'. Di sini, sosial menunjuk pada semacam keluarga yang diperluas dan mencakupi seluruh bangsa. Itu berarti bahwa negara diatur seperti sebuah keluarga. Kondisi ini disebut "*collective housekeeping*", dalam arti bahwa keluarga-keluarga diorganisasikan ke dalam sebuah keluarga besar yang disebut dengan sosietas.¹⁴

Menurut Arendt, munculnya sfer sosial menghilangkan distingsi antara sfer publik dan privat. Dalam kondisi ini, apa yang seharusnya ada dalam ruang privat dijadikan publik atau memperoleh makna publik. Keterbatasan rumah tangga dibebaskan dan disalurkan ke dalam ruang publik.

14 Ibid., p. 28-29

Atau, kategori keluarga berekspansi ke dalam ruang publik. Akibatnya, hal-hal yang bersifat pribadi dan terbatas dalam keluarga mendapat nilai publik dan terjadi pergeseran makna politik dari kebebasan menjadi penguasaan. Politik dinasti yang berpotensi membuka kesempatan bagi korupsi dan nepotisme, merupakan salah satu contoh konkret ekspansi ruang privat tersebut di atas.

Salah satu contoh yang didiskusikan Arendt berkaitan dengan intrusi ruang publik oleh ruang privat adalah perbedaan antara properti dan kekayaan (*wealth*). Properti adalah sesuatu yang niscaya untuk mempertahankan hidup dan menjadikan seseorang bebas dan bisa berpartisipasi dalam kehidupan bersama. Properti menjadi kondisi keduniawian karena dengan memiliki properti seseorang menjadi bagian dari dunia bersama orang lain. Persoalan muncul ketika properti ditransformasikan ke dalam kekayaan dalam kapitalisme, yang ditandai dengan proses eksploitasi para pekerja dan petani. Dalam kapitalisme, pekerja kehilangan tempat mereka dalam dunia dan tidak dilindungi entah oleh properti mereka sendiri ataupun oleh keluarga. Menurut Arendt, properti dan kekayaan sama-sama penting tetapi harus tetap dibedakan. Kita harus menghindari pencampuradukan antara properti dan kekayaan.

Perluasan sfer keluarga mencapai puncaknya dalam kapitalisme dan imperialisme di mana persoalan sosial

dan ekonomi menjadi perhatian utama negara. Ekonomi menjadi penggerak utama negara dalam memperluas kekuasaan politiknya (imperialisme). Inilah yang disebut dengan kolonisasi ruang publik (politik), dalam arti negara mengabaikan tanggung jawab terhadap warga negaranya dan menyerahkan dirinya ke dalam imperatif sosial. Di sini, politik menjadi bagian dari kehidupan sosial. Ini jelas dalam komunitas borjuis sebagai konsekuensi dari imperialisme.

Lebih lanjut, ketika pemimpin politik dari negara-negara kapitalis berkonsentrasi pada memperbesar keuntungan dan mengakumulasi modal, mereka mengabaikan peran warga negara. Yang berbahaya di sini adalah negara secara sengaja menghilangkan interese bersama warga negaranya, dalam arti bahwa warga negara tidak memiliki tujuan bersama dan bermasa bodoh terhadap persoalan-persoalan negara. Dalam negara-negara totaliter, ada upaya terorganisir untuk menghilangkan partisipasi mereka dalam kehidupan sosial dan ekonomi.

Dalam mengejar akumulasi modal, negara berubah menjadi '*a highly atomized society*' karena menjadikan kompetisi sebagai struktur dasarnya. Akibat dari proses ini adalah bahwa hanya warga negara yang kompetitif yang diizinkan berpartisipasi dalam negara dan yang tidak dieliminasi secara otomatis. Kenyataan menunjukkan bahwa hanya sebagian kecil orang yang bisa bersaing, sedangkan

mayoritas warga negara tidak bisa bersaing dan karena itu “*are either live in lonely desperate separation or are pressed together into a mass.*”¹⁵

Di samping menghilangkan distingsi ruang publik dan privat, munculnya sfer sosial juga menciptakan ‘massa’ yang ditandai dengan mentalitas ‘*conformity*’. Munculnya sfer sosial menghancurkan kekhasan individual sebab sosietas menuntut anggotanya untuk menyesuaikan diri mereka dengan sebuah model perilaku tertentu. Masyarakat dituntut untuk bertindak sebagai satu keluarga besar dan memiliki pendapat dan interese yang sama. Tidak ada ruang bagi individu-individu untuk membedakan diri mereka sendiri entah dalam bertindak atau berpendapat. Akibatnya, pluralitas perspektif hilang.

Arendt melihat dalam munculnya sfer sosial sebuah kondisi, di mana dunia tindakan bersama dibagi ke dalam perilaku solipsistis dan tidak reflektif. Masyarakat dalam komunitas massa “*are all imprisoned in the subjectivity of their own singular experience*” dan dunia bersama berakhir ketika “*it is seen only under one aspect and is permitted to present itself in only one perspective.*”¹⁶ Konformitas juga menghilangkan kebebasan orang untuk bertindak. Karena orang tidak diberi kesempatan untuk menceritakan hidup mereka sendiri

15 Hannah Arendt, *Between Past and Future*, p. 89-90

16 Hannah Arendt, *The Human Condition*, p. 58

dan berbicara tentang nilai dari barang-barang hasil karya mereka, maka nasib mereka ditentukan bukan oleh tindakan bebas mereka tetapi oleh sekelompok elit yang kebetulan memiliki kekuasaan ekonomis dan politis.

Lebih lanjut, dalam komunitas massa, dunia obyektif, yang menyediakan ruang bagi masyarakat untuk menampakkan diri di hadapan satu sama lain dan untuk menceritakan cerita hidup mereka sendiri, juga dihancurkan. Atau, dalam komunitas massa, dunia kehilangan kekuatan untuk mempersatukan orang, menghubungkan dan sekaligus memisahkan masyarakat. Arendt memberikan ilustrasi yang bagus tentang situasi ini.

The weirdness of this situation resembles a spiritualistic séance where a number of people gathered around a table might suddenly, through some magic trick, see the table vanish from their midst, so that two persons sitting opposite each other were no longer separated but also would be entirely unrelated to each other by anything tangible.¹⁷

Dalam *The Origins of Totalitarianism*, Arendt menganalisis upaya totaliter untuk membangun kekuasaan absolut dengan menjadikan warga negaranya sebagai massa demi memperoleh dukungan. Dan untuk ini, rezim totaliter memanfaatkan teror. Masyarakat diteror dan dalam

17 Ibid., p. 53

ketakutan mereka gampang dikumpulkan dalam sebuah jumlah besar tanpa pendapat dan interese dan karena itu mudah dimobilisasi. Dalam totalitarianisme, warga negara dianggap sebagai massa, karena mereka dikumpulkan bersama bukan oleh kesadaran akan interese bersama dan karena mereka ketiadaan tujuan-tujuan tertentu yang dapat dicapai seperti di kelompok sosial yang lain.

Yang berbahaya dari menjadikan massa warga negara bukanlah brutalitas yang mungkin muncul dari mereka tetapi bagaimana masyarakat diisolasikan sebagai sebuah kelompok dan penghancuran relasi antara manusia. Bagi Arendt, totalitarianisme menjadi sebuah bentuk pemerintah yang baru yang menghancurkan politik karena totalitarianisme secara bertahap mengeliminasi manusia sebagai makhluk berbicara dan bertindak dan menyerang kemanusiaan. Dengan demikian, manusia dijadikan massa mengambang, yang rentan untuk diprovokasi menjadi pelaku kejahatan dan juga dijadikan sasaran kejahatan. Hal inilah yang ditemukan Arendt dalam diri kaum Nazi, sebagai pelaku pembunuhan massal dan orang Yahudi sebagai korban kejahatan politik rezim Hitler.

***Worldlessness* dan Kejahatan Melawan Kemanusiaan**

Sebelum melihat relasi antara *worldlessness* dan kejahatan melawan kemanusiaan, kita perlu memahami bagaimana

Arendt mendeskripsikan kejahatan. Arendt melihat kejahatan sebagai sebuah kegagalan dalam bertindak dan berpikir. Hal itu berarti, seperti ditegaskan oleh Birmingham, kejahatan bukanlah sesuatu yang kodrati atau inheren dalam kodrat manusia. Kejahatan, sebagaimana juga kebaikan, berkaitan dengan kemampuan manusia. Bagi Arendt, kejahatan “*is not a demonic nature, but a capacity.*”¹⁸

Karena berkaitan dengan kemampuan manusia, maka Arendt membedakan dua macam kejahatan. Kategori pertama berkaitan dengan kejahatan tindakan manusia, seperti tindakan membunuh orang dengan melibatkan pemimpin politik; dan upaya sistematis untuk mencabut eksistensi orang lain sebagai makhluk sosial atau menghalangi orang memiliki hak-hak politik. Ada tiga karakteristik utama kejahatan tindakan manusia. *Pertama*, instrumental dan material karena adanya kategori sarana/alat dan tujuan. Dalam konteks ini, sebuah kejahatan itu bisa dibenarkan oleh tujuan baik yang dicapai, tetapi kejahatan itu sendiri tidak pernah merupakan sesuatu yang legitim.

Kedua, menghancurkan kemampuan manusia untuk berbicara, sesuatu yang sangat penting untuk tindakan. Ketika kemampuan manusia untuk berbicara dihancurkan,

18 Peg Birmingham, *Hannah Arendt & Human Rights: The Predicament of Common Responsibility*. Indianapolis: Indiana University Press, 2006, p. 106

tindakan manusia direduksi kepada sebuah aktivitas yang sekedar mengejar produktivitas. Tanpa melibatkan pembicaraan, dalam arti bahwa pelaku diberi kesempatan untuk berbicara, sebuah tindakan bukan hanya kehilangan kekuatan untuk mengungkapkan identitas si pelaku tetapi juga pelaku diperlakukan sebagai robot dan bukannya sebagai pribadi yang bertindak.¹⁹

Ketiga, mengisolasi orang lain karena kejahatan menghilangkan relasi antar manusia. Karakteristik ketiga ini merupakan kombinasi antara yang pertama dan kedua, dalam arti bahwa ketika manusia dijadikan sebagai alat untuk tujuan lain dan dipaksa untuk tidak berbicara, mereka menjadi terisolasi dan sekaligus sebagai massa mengambang. Inilah yang dilakukan regim totaliter, khususnya Hitler di Jerman. Sebelum membunuh mereka di dalam kamp-kamp konsentrasi, korban dicabut dari kampung halaman mereka (*uprooted*), dijadikan massa mengambang (*superfluous*), dan tidak termasuk dalam sebuah komunitas politik (*stateless*).

Sedangkan kategori kedua kejahatan dihubungkan dengan pemikiran atau kegagalan untuk berpikir (*thoughtlessness*). Kegagalan untuk berpikir adalah salah satu ciri khas zaman kita karena hal itu ditemukan dalam diri para pemimpin totaliter seperti Hitler di Jerman dan Stalin di Rusia, para pemimpin politik lain yang berusaha untuk

19 Hannah Arendt, *The Human Condition*, p. 178

mempertahankan kekuasaan mereka dengan cara kekerasan, dan juga dalam diri orang-orang biasa seperti kaum Nazi di Jerman. Dalam penilaian Arendt, kejahatan yang mereka lakukan merupakan hasil dari kegagalan mereka untuk berpikir. Karena itu, dalam analisisnya tentang fenomena perang pada zaman modern, Arendt mengatakan bahwa hal yang paling berbahaya bukanlah memikirkan sesuatu yang tidak dapat dipikirkan tetapi tidak berpikir sama sekali.

Tetapi, apa itu kejahatan? Menurut Arendt, kejahatan adalah sesuatu yang riil. Pelaku kejahatan seperti kaum Nazi, adalah orang-orang biasa. Mereka melakukan apa yang dapat dilakukan oleh semua orang yang mempunyai kemampuan untuk bertindak dan berpikir. “*The reality is that the Nazis are men like ourselves, the nightmare is that they have shown, have proven beyond doubt what man is capable of.*”²⁰

Konsep Arendt bahwa kejahatan adalah sesuatu yang riil menantang dua konsep metafisis tentang kejahatan yang sudah dikenal dan diakui secara umum. *Pertama*, kejahatan sebagai *privatio boni* (tidak adanya kebaikan). Kebaikan yang seharusnya ada dalam jiwa terkorup sehingga lenyap. Situasi ketiadaan kebaikan inilah yang disebut oleh St. Agustinus sebagai kejahatan. “*What are called vices in the soul are nothing but privation of natural good.*”²¹ Heidegger mengikuti

20 Hannah Arendt , *Essays in Understanding*, p. 134

21 St. Augustine, *Enchiridion: On Faith, Hope and Love*, dalam

ide Agustinus dan menegaskan bahwa kejahatan adalah sebuah ketiadaan being (*lack of being*) yang disebut dengan *nothingness*. Kejahatan merepresentasikan sebuah negasi dari *Being*. Dia mengatakan: “*Least of all can we come any close to the existential phenomenon of guilt by taking our orientation from the idea of evil, the malum as privatio boni.*”²²

Kedua, kejahatan sebagai kehendak yang jahat, sesat. Kejahatan dijelaskan atas dasar intensi jahat dari pelaku. Ide ini dipopulerkan oleh Immanuel Kant, yang melokalisasikan kejahatan dalam motif manusia. Dalam diri manusia ada propensitas (kecenderungan untuk bertindak dalam cara tertentu) yang digambarkan sebagai ciri khas yang ada dalam diri manusia yang merusak karakter manusia secara keseluruhan. Akibatnya, setiap orang mempunyai kecenderungan untuk bertindak bertentangan dengan hukum moral yang dihasilkannya sendiri. Dengan demikian, manusia mempunyai kecenderungan untuk berbuat jahat karena dalam kehendak manusia ada propensitas tersebut. Propensitas adalah sesuatu yang umum karena ditemukan dalam diri semua manusia.²³

Augustine Confession and Enchiridion, Albert Cook Outler (ed.), Kentucky: The Westminster Press, 1955, p. 342

22 Martin Heidegger, *Being and Time*, pen. John Macquarrie dan Edward Robinson, Oxford: Blackwell Publishing Ltd., 1962, p. 332

23 Immanuel Kant, *Religion within the Boundaries of Mere Reason*, pen. Allen Wood dan George Giovanni, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 54

Menurut Arendt, kedua ide metafisis di atas tidak membantu kita dalam upaya untuk memahami secara benar kejahatan politis. Atau, ide tersebut tidak cocok dalam menjelaskan kejahatan sebagai sebuah fenomena historis, politis dan sistemis. Kejahatan bukanlah manifestasi eksternal kodrat manusia yang korup tetapi tindakan yang konkret dan politis. Kaum Nazi adalah orang-orang normal (tetapi bukan inosen) dan bukannya orang-orang yang secara kodrati jahat. Tetapi, mengapa mereka melakukan kejahatan? Untuk menjawab pertanyaan ini Arendt lebih memilih untuk melihat kondisi politik atau situasi sosial di mana mereka berada dan bukannya kondisi psikis mereka. Inilah yang dijelaskan dalam poin berikut ini.

Worldlessness dan Pelaku Kejahatan

Arendt berkeyakinan bahwa *worldlessness* menyebabkan perilaku jahat orang-orang modern atau dengan kata lain, *worldlessness* menjadikan mereka secara radikal jahat. Dalam bukunya *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, Arendt menghubungkan karakter moral individual (baik atau buruk) dengan komunitas atau kondisi dunia di mana orang hidup. Karena itu, Arendt melihat kejahatan sebagai sesuatu yang *banal* karena kejahatan ada dalam kondisi di mana orang ditinggalkan atau dijadikan massa mengambang. Tetapi untuk memahami hal ini, marilah kita memperhatikan kondisi yang menjadikan orang sebagai pribadi yang jahat.

Dalam analisisnya tentang totalitarisme, Arendt berpendapat bahwa upaya totaliter untuk mendominasi dunia dengan mengusung slogan 'segala sesuatu mungkin' menghancurkan dunia dan semua yang ada di dalamnya, termasuk manusia. Hal itu dimulai dengan penghancuran esensi manusia melalui proses indoktrinasi dan pencucian otak yang bertujuan untuk menjadikan orang makhluk ideologis, orang yang berpegang teguh dan bahkan posesif dengan ide-ide atau dengan sistem ide yang dikenal dengan ideologi.

Ketika orang menjadi posesif dengan sebuah ideologi mereka dengan gampang digiring untuk menjadi pelaku kejahatan. Di sini, ideologi dijadikan asas yang mengarahkan hidup seseorang atau sekelompok orang dan bersifat mutlak, dalam arti bahwa sebuah sistem ide yang merupakan cita-cita seseorang atau sekelompok orang dijadikan kebenaran mutlak yang tidak boleh dipersoalkan tetapi harus diterima sebagai sesuatu yang sudah jadi dan harus dipatuhi.

Yang membahayakan dari sebuah ideologi, menurut Arendt, bukanlah ide-ide atau konsep-konsep yang ada di dalamnya, tetapi prinsip konsistensi logis atau proses untuk membentuk kembali realitas untuk membuktikan kebenaran sebuah premis.²⁴ Berkaitan dengan ideologi totaliter dikatakan bahwa dalam upaya untuk mendominasi

24 Elisabeth Young-Bruehl, *op. cit.*, p. 290

dunia, rezim totaliter menciptakan sebuah dunia fantasi atau sistem tertutup yang tidak mempunyai hubungan apapun dengan realitas di sekitarnya. Inilah bentuk ideologi tertutup yang bersifat totaliter karena berkecenderungan untuk mengatur semua aspek hidup manusia, sangat efektif dalam mempengaruhi perilaku masyarakat, dan menuntut kesetiaan total dan kesediaan untuk berkorban demi ideologi tersebut.

Salah satu contoh konkret ideologi tertutup ini adalah ideologi nazisme atau nasionalisme yang diterapkan Hitler di Jerman. Ideologi nazisme mengubah bukannya bagaimana orang bertindak atau berlaku terhadap orang lain, tetapi kodrat manusia itu sendiri. Salah satu cara untuk mentransformasi kodrat manusia adalah dengan mendirikan kamp konsentrasi untuk membentuk fantasi bahwa manusia bisa menjadi penguasa absolut atau tunggal. Keinginan akan kekuasaan absolut atau menjadi penguasa tunggal telah mendorong rezim Hitler untuk mendominasi dunia dengan mengeliminasi pluralitas. Atau dengan kata lain, demi menjadi satu-satunya penguasa, Hitler menyingkirkan pluralitas manusia. Hitler menjadi Führer yang menginginkan kekuasaan absolut, kekuasaan seperti yang dimiliki Allah di dunia ini.

Kamp konsentrasi merupakan tempat di mana keinginan akan kekuasaan absolut yang dimiliki Hitler

ditransfer kepada orang-orang biasa Jerman dan kaum Nazi. Supaya menjadi orang-orang yang berkuasa, mereka dipaksa melaksanakan perintah untuk memindahkan, mengorganisir dan kemudian membunuh penghuni kamp konsentrasi. Atas nama fantasi akan kemahakuasaan, kaum Nazi menolak untuk melakukan hal-hal yang baik. Penolakan itu terjadi melalui perintah ketaatan dan pengorbanan diri yang datang dari Hitler dan pengikut-pengikutnya. Atau dengan kata lain, karena adanya perintah untuk taat dan mengorbankan diri, kaum Nazi tidak mampu untuk menolak godaan untuk melakukan kejahatan.

Contoh yang paling tepat adalah Eichmann. Perintah dari rezim Nazi telah menstimulasi hati nuraninya sendiri dan karena itu hati nuraninya menjadi suara hati orang lain. Suara Eichmann telah menjadi suara Himmler, seorang petinggi Nazi. Di sini, keinginan dan fantasi dari Hitler yang disuarakan lewat Himmler, menjadi keinginan dan fantasi Eichmann sendiri.²⁵ Eichmann mengorbankan keinginannya sendiri demi tugas yang diembannya dan juga demi fantasi untuk menjadi penguasa tunggal dan absolut. Hal itu berarti bahwa keinginan Hitler menjadi pemimpin absolut dijadikan keinginan Eichmann sendiri.

25 Peg Birmingham, *Hannah Arendt & Human Rights: The Predicament of Common Responsibility*, Indianapolis: Indiana University Press, 2006, p. 109

Fantasi seperti itu telah mendorong Eichmann untuk menjadi agen dari kebijakan-kebijakan negara yang jahat. Akibatnya, kejahatannya mewakili sebuah bentuk kejahatan yang disebut oleh Arendt dengan kebanalan (*the banality of evil*), yang menunjuk pada kondisi manusia yang telah ditinggalkan, diabaikan, atau dibuang.²⁶ Atau dengan kata lain, totalitarianisme telah menghancurkan kondisi eksistensial dari Eichmann, yaitu kebebasan dan ruang yang memungkinkannya untuk bertindak dan berpikir sendiri. Penghancuran kondisi-kondisi eksistensial ini berarti pengrusakan kebebasan manusia dan ruang publik dan itu berarti perampasan kemampuan manusia untuk bertindak dan berpikir.

Arendt sungguh yakin bahwa ketika orang tidak mampu berpikir dan kehilangan kebebasan untuk bertindak, mereka dengan gampang dimobilisir, khususnya oleh negara untuk mengambil bagian dalam kebijakan-kebijakan yang tidak manusiawi. Dalam konteks ini, Arendt berpendapat bahwa kejahatan adalah banal karena tindakan orang keluar dari ideal-ideal yang mereka dapatkan dari orang lain tanpa memahaminya. Misalnya, kaum Nazi bertindak karena keinginan menjadi penguasa yang diajarkan oleh Hitler dan pengikut-pengikutnya.

Ketidakmampuan berpikir membuat orang ‘*hollow*’, lemah tak berdaya karena mereka tidak tahu apa yang

26 Ibid., p. 112

mereka buat dan gagal untuk mengantisipasi akibat-akibat negatif yang dialami oleh orang lain karena perbuatan mereka. Atau, seperti dikatakan oleh Lang, pelaku kejahatan adalah “seorang yang lemah, dikosongkan dari apa saja yang membedakan manusia sebagai manusia dan akibat dari tindakannya disebut kebanalan, ketidakmampuan berpikir mekanis.”²⁷

Berkaitan dengan Eichmann, dia adalah orang yang mengambang sebagai manusia, dirampas individualitasnya sebagai pribadi yang bebas dan berpikir. Sekalipun dia nampak sebagai pribadi yang normal, entah selama peristiwa *Shoah* ataupun selama proses pengadilan di Yerusalem, kenyataannya dia kehilangan kebebasan dan kemampuan berpikir dan memahami. Eichmann dan kaum Nazi lainnya adalah orang-orang biasa, tetapi ketiadaan pemikiran dan kebebasan karena takut akan ancaman dari Hitler dan pengikut-pengikutnya telah menjadikan mereka sebagai pribadi-pribadi yang jahat dan menakutkan. Dalam konteks ini, Eichmann dan kaum Nazi adalah ‘korban’ dari ideologi totaliter, Nazisme; mereka adalah agen dari sistem politik yang jahat yang diterapkan Hitler dan pengikut-pengikutnya.

Kaum Nazi mewakili pelaku-pelaku pembunuhan massal terhadap orang yang terindikasi anggota atau simpatisan PKI.

27 Berel Lang, “Hannah Arendt and the Politics of Evil,” dalam *Judaism*, 1988, p. 269

Para pelaku pada umumnya adalah anggota kelompok pemuda yang berafiliasi dengan agama tertentu. Seperti di Jawa Tengah dan Timur, pelaku adalah kelompok pemuda dari organisasi-organisasi Muslim sayap kanan seperti barisan Ansor NU dan Tameng Marhaenis PNI. Sedangkan di Sikka, misalnya, seperti yang dikemukakan oleh John Prior dalam artikelnya seperti dimuat dalam buku ini, pelaku adalah anggota Partai Katolik. Di daerah lain, orang terpaksa membunuh teman mereka sendiri untuk membuktikan kesetiaan mereka.

Demikian menjadi jelas bahwa para pelaku pembantaian massal pada periode tahun 1965 dan 1966 adalah orang-orang biasa yang tidak mempunyai intensi jahat apapun juga, selain mengikuti saja perintah dari atas dan karena hasutan dan ancaman dari pihak tentara pada waktu itu. Dalam keadaan takut, orang kehilangan kemampuan untuk memikirkan apa yang baik dan yang buruk dan secara terpaksa melakukan tindakan kejahatan. Dalam konteks ini, bisa dikatakan bahwa mereka adalah juga 'korban' indoktrinasi dan terror yang dilakukan oleh Soeharto dan pengikut-pengikutnya.

Worldlessness dan Hilangnya Hak Memiliki Hak-Hak

Di samping menggiring orang menjadi pelaku kejahatan, *worldlessness* juga menempatkan orang pada posisi rentan untuk dieksploitasi, dalam arti bahwa mereka menjadi sasaran kejahatan, seperti yang dialami oleh orang-orang Yahudi pada pertengahan abad ke-20 di Jerman dan negara-negara

tetangganya. Bagi Arendt, peristiwa pembantaian massal orang-orang Yahudi merupakan sebuah peristiwa unik dalam sejarah manusia bukan pertama-tama karena besarnya korban dan penderitaan yang dialami manusia tetapi merupakan sebuah horror yang menegasikan universalisme, absolutisme dan ideologi yang diusung oleh modernitas.²⁸

Hal itu berarti bahwa peristiwa *Shoah* menandai kegagalan modernitas sebab ketimbang mendatangkan kondisi manusia yang sehat, di mana manusia dapat dengan bebas bertindak dan berbicara sebagai orang-orang yang sederajat, modernitas justru menciptakan sebuah kondisi tidak manusiawi, *worldless*. Modernitas justru menyebabkan *worldlessness*, yang dianggap sebagai prasyarat kondisi awal kejahatan melawan kemanusiaan, yang dimengerti sebagai tindakan pembunuhan massal yang dilakukan terhadap manusia. Orang-orang Yahudi telah dibunuh karena mereka dianggap sebagai suatu kelompok orang yang tidak mempunyai hak apapun di atas bumi ini. Hal ini menunjukkan bahwa dalam kondisi *wordlessness*, orang kehilangan hak mereka untuk memiliki hak-hak. Mereka menjadi orang-orang yang tidak mempunyai hak asasi.

Orang yang kehilangan hak-hak asasi manusianya sangat nampak dalam fenomena massa mengambang

28 Bernard Crik, "Reputations: Hannah Arendt and the Burden of Our Times," dalam *The Political Quarterly*, 1997, p. 78

(*superflousness*) dan orang-orang yang tidak mempunyai negara (*statelessness*), seperti kaum pengungsi dan pencari suaka politik, yang kehilangan hak-hak mereka karena tidak diakui oleh negara asal mereka dan belum diakui oleh negara lain. Lebih dari itu, Arendt juga menghubungkan hilangnya hak-hak asasi dengan kegagalan negara-bangsa (*nation-states*) yang dimulai pada akhir abad ke-19 dalam dua fakta historis anti-Semitisme dan imperialisme yang mencapai puncaknya pada pertengahan abad ke-20 dalam bentuk totalitarianisme. Ide negara bangsa muncul sebagai tanggapan atas berkembangnya kelompok-kelompok etnis dalam sebuah negara yang menuntut pengakuan atas hak-hak mereka. Itu berarti bahwa negara-bangsa didasarkan pada premis bahwa negara hendaknya merupakan perwujudan politis dari kelompok-kelompok ras atau suku, menggantikan negara yang didasarkan atas hak individu atau hak warga negara.²⁹

Sekalipun demikian, persoalan dengan konsep negara-bangsa adalah bahwa ide itu kontradiktoris dalam dirinya sendiri karena dari awal, negara-bangsa dibentuk atas prinsip ‘nasionalitas’, tetapi sejarah mencatat bahwa prinsip ini jugalah yang mendorong pengusiran warga dan kaum minoritas di beberapa negara-bangsa Eropa, pada awal abad

29 William Batkay, “Judaism Challenge to the Idea of the Nation State: A Reappraisal of Hannah Arendt,” dalam *History of European Ideas*, 1995, p. 746

ke-20. Atas nama prinsip nasionalitas, sebuah negara bangsa mengusir warganya sendiri, seperti yang dibuat oleh Hitler yang mengklaim bahwa Jerman hanya untuk suku bangsa Aria dan bukan untuk kaum imigran. Akibatnya, kaum minoritas tidak dilindungi di negara-bangsa mereka sendiri dan pada waktu yang bersamaan tidak dapat menemukan perlindungan dari otoritas internasional atau dari negara-negara lain.³⁰ Jadi, prinsip nasionalitas yang mendasari sebuah negara bangsa, justru bisa juga dijadikan dasar untuk mengusir, mendiskriminasi, dan bahkan membunuh warga negara sendiri.

Inilah fenomena yang disebut Arendt sebagai kemunduran negara-bangsa karena ketidakmampuan dalam mengatasi munculnya kelompok minoritas yang semakin besar dalam sebuah negara bangsa dan obsesi berlebihan dengan hak-hak suku bangsa yang menyebabkan dominasi dari satu suku atas suku-suku lain (diskriminasi melawan kaum minoritas) dan perang di antara kelompok-kelompok etnis. Inilah yang terjadi dalam anti-Semitisme. Bagi Arendt, nasionalisme sangat gampang berubah menjadi rasialisme yang mendorong kebencian terhadap kaum minoritas. Korban pertama dari kemunduran negara-bangsa adalah

30 Lars Rensman, "Grounding Cosmopolitics: Rethinking Crimes Against Humanity and Glocal Political Theory," dalam *Arendt & Adorno: Political and Philosophical Investigations*, California: Stanford University Press, 2012, p. 132-133

orang-orang keturunan Yahudi yang ada di Jerman dan negara-negara tetangganya.

Yang memprihatinkan dari anti-Semitisme adalah politisasi dari diskriminasi sosial, dalam arti bahwa kebencian atau perilaku diskriminatif diformalisasikan oleh pemimpin negara untuk memperoleh dan mempertahankan kekuasaan mereka serta untuk melaksanakan agenda-agenda tersembunyi. Inilah yang dilakukan oleh Hitler ketika mulai berkuasa pada tahun 1933. Dia mempolitisir fenomena diskriminasi sosial orang-orang Jerman dengan slogan-slogan anti-pluralitas, seperti: “Bangsa Jerman untuk orang-orang Jerman,” atau “Jerman bukanlah sebuah negara imigran”.

Strategi yang dilakukan Hitler ini sangat tepat karena slogan-slogan itu menyebabkan meluasnya prasangka buruk dan kebencian terhadap kelompok minoritas dan imigran, termasuk orang Yahudi, pertama-tama yang berada di Jerman dan kemudian di negara-negara tetangga Eropa lainnya.³¹ Hal serupa dilakukan oleh Soeharto yang memanfaatkan sentimen anti-komunis sesudah peristiwa tanggal 30 September 1965, di mana 7 jenderal ditangkap, dibunuh, dan dimakamkan di lubang buaya. Sentimen anti-komunitas lalu dipolitisir oleh Soeharto untuk memperoleh dukungan dari kalangan militer dan juga masyarakat Indonesia pada

31 Steve Buckler, *Hannah Arendt and Political Theory*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011, p. 62

umumnya, yang berujung pada penetapannya menjadi presiden RI kedua.

Kemunduran negara-bangsa seperti yang dijelaskan di atas menyebabkan hilangnya hak orang untuk memiliki hak-hak asasi. Ada tiga indikasi utama dari fenomena ini. *Pertama*, kehilangan rumah. Rumah adalah sebuah entitas dan ruang yang sangat penting karena hanya dengan memiliki rumah atau berada dalam sebuah rumah, orang menemukan keamanan dan bahkan makna hidupnya. Ketika rumah dihancurkan, dunia manusia turut dihancurkan. Hal ini bisa dilihat dalam diri orang-orang yang kehilangan rumah karena kebakaran atau bencana alam atau karena penggusuran.

Pada saat orang secara terpaksa dicabut dari rumah atau tempat mereka hidup selama bertahun-tahun, orang merasakan kehilangan eksistensi dan jati diri mereka sebagai manusia. Ada sesuatu yang hilang dari dalam diri mereka dan karena itu tidak mengherankan kalau selalu terjadi perlawanan kalau ada penggusuran secara paksa. Lihat saja, selalu ada protes di tempat-tempat pengungsian. Hal ini juga terjadi dalam diri kaum imigran, yang sulit menemukan sebuah tempat baru. Hal yang paling memprihatinkan dari migrasi adalah tidak ada satu daerah di bumi ini di mana kaum imigran dapat pergi tanpa adanya larangan, tidak adanya negara di mana mereka dapat berasimilasi, tidak ada wilayah di mana mereka dapat menemukan dan membentuk

komunitas baru mereka sendiri.³²

Kedua, hilangnya perlindungan pemerintah. Hal ini sangat jelas terlihat dalam diri kaum pencari suaka politik. Orang-orang ini tidak dilindungi secara politik dan legal di negara mereka sendiri dan berada dalam ketidakpastian untuk mendapatkan perlindungan di negara-negara lain. Yang memprihatinkan dari fenomena ini adalah orang tidak masuk dalam satu komunitas politik pun dan karena tidak ada negara di dunia yang mau mengklaim mereka sebagai warga negara, mereka kemudian mengambang dalam ketidakpastian. Hal inilah yang dialami oleh orang-orang Yahudi di Jerman karena kekejaman rezim Hitler. Mereka dijadikan massa mengambang yang tidak dilindungi hukum dan pemerintah setempat dan karena itu dengan gampang digiring ke kamp-kamp konsentrasi untuk disiksa dan dibunuh. Fenomena ini marak akhir-akhir ini, seperti manusia perahu dari Myanmar dan Bangladesh, orang-orang Suriah yang mencari suaka politik di negara-negara Eropa.

Ketiga, hilangnya kemanusiaan, di mana kemampuan manusia untuk bertindak dan berbicara atau berpikir dihancurkan. Dalam konteks ini, orang dirampas bukan dari hak akan kebebasan, tetapi hak bertindak; bukan dari hak untuk berpikir sesuai dengan kehendak hati mereka,

32 Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York: A Harvest Book, Harcour Inc., 1951 p. 290

tetapi dari hak berpendapat.³³ Dalam analisisnya terhadap kamp konsentrasi Hitler, Arendt berpendapat bahwa dalam kamp konsentrasi terjadi penghancuran total atas manusia. Orang tidak hanya dirampas dari hak bertindak dan berpendapat, tetapi juga diperlakukan seperti sebuah benda yang dapat diprediksi dan dikalkulasikan. Dalam kamp konsentrasi, orang-orang Yahudi tidak diperlakukan: *pertama*, sebagai orang-orang yuridis yang memiliki hak untuk dilindungi karena mereka secara sewenang-wenang ditahan dan dimasukkan ke dalam kamp; *kedua*, sebagai orang-orang bermoral karena secara komplit dijauhkan dari dunia bersama orang lain; dan sebagai individu-individu yang distingtif karena mereka secara permanen dianiaya dan disiksa.³⁴

Ketiga fenomena di atas menunjukkan kenyataan bahwa Hitler dan kaum Nazi memulai pembunuhan terhadap orang-orang Yahudi dengan pertama-tama merampas semua hak-hak legal, memutuskan seluruh ikatan dengan dunia manusia, dan menggiring mereka seperti domba ke dalam getto-getto sebelum dibawa ke kamp konsentrasi. Atau dengan kata lain, sebelum dibunuh, orang-orang Yahudi dijadikan massa mengambang yang tidak mempunyai hak

33 Ibid., p. 294

34 Hannah Arendt, "Social Science Techniques and the Study of Concentration Camps," dalam *Jewish Social Studies*, Indiana: Indiana University Press, 1950, p. 372

asasi apa pun juga. Hal ini menunjukkan kenyataan bahwa hilangnya hak untuk memiliki hak, secara khusus hak untuk menjadi warga negara sebuah komunitas politik adalah prasyarat bagi pembunuhan orang-orang Yahudi di kamp-kamp konsentrasi.

Sesudah peristiwa 30 September 1965, semua anggota atau pendukung partai komunis, bahkan dianggap sebagai simpatisan, dijadikan massa mengambang dan kehilangan hak-hak yuridis dan moral mereka karena secara sewenang-wenang ditangkap dan dimasukkan ke dalam kamp-kamp untuk diinterogasi, disiksa dan kemudian dibunuh. Kondisi tidak manusiawi sengaja diciptakan dan stigmatisasi sengaja dihembuskan sebelum kejahatan melawan kemanusiaan dilakukan.

Keterkaitan yang erat antara kejahatan melawan kemanusiaan dan *worldlessness* seperti yang dijelaskan di atas tidak bermaksud untuk membela para pelaku kejahatan. Arendt sendiri tidak menyimpulkan bahwa Eichmann dan kaum Nazi, pelaku yang sekaligus juga ‘korban’ bukanlah orang-orang tak bersalah. Justru sebaliknya, mereka tetap bersalah dan harus bertanggungjawab atas kesalahan mereka, tetapi kejahatan yang dilakukan harus dilihat dalam konteks yang lebih luas untuk mendapatkan gambaran yang menyeluruh tentang mengapa kejahatan tersebut terjadi dan siapa yang seharusnya bertanggungjawab atasnya. Di

sini, saya berpendapat bahwa Arendt menantang sistem pengadilan di seluruh dunia yang cenderung memfokuskan diri pada penjahat (motif atau tujuan dan keadaan psikis, sesuatu yang tidak nampak), dan akhirnya membiarkan aktor intelektual yang berada di balik kejahatan itu—pada umumnya orang yang memiliki kekuasaan politik atau ekonomis—bebas.

Ide Hannah Arendt bahwa kejahatan melawan kemanusiaan tidak terpisahkan dari kondisi *worldlessness* atau anti-politik masih dapat dilihat pada masa sekarang ini. Pada tahun-tahun terakhir, banyak bentuk *worldlessness* telah menyebabkan kejahatan, seperti perampasan hak-hak warga negara untuk bertindak dan berbicara di ruang publik, diskriminasi melawan kelompok-kelompok minoritas, dan begitu banyaknya ketidakadilan sosial dan ekonomis. Ketika keadilan dan kebenaran dikianati oleh pejabat publik dan tersembunyi dari mata masyarakat, sebuah kekosongan lahir dalam hidup mereka. Mereka kehilangan pedoman hidup bermasyarakat yang berakibat lanjut pada menghilangnya kedamaian pikiran (*peace of mind*).

Dengan demikian muncullah apa yang disebut dengan ketidaksenambungan radikal antara idealisme, apa yang ada dalam pikiran mereka dan realitas, apa yang ada dalam kehidupan mereka sehari-hari. Masyarakat menjadi, “*lonely crowd*”, atau *anomic mass*, seperti kata Emile Durkheim.

Atau seperti yang dikemukakan oleh Karl Jaspers yang menilai gejala sosial tersebut sebagai fenomena sosial di mana masyarakat terlebur dalam *anonymous mass*, sebab mereka tidak punya keaslian, tanpa asal usul, tanpa iman dan keyakinan yang dapat dihidupi. Mereka kehilangan originalitas dan juga nilai-nilai luhur agama dan budaya yang telah diyakini benar dan mutlak selama bertahun-tahun lamanya. Masyarakat seperti ini akan dengan mudah termotivasi untuk melakukan tindakan-tindakan brutal seperti pengrusakan dan pembakaran. Massa menjadi irrasional dalam berpikir dan brutal dalam bertindak, atau menjadi anarkist.

Bagi Arendt, untuk mengurangi atau menghilangkan kejahatan-kejahatan ini, dibutuhkan sebuah strategi yang komprehensif yaitu dengan menciptakan kondisi manusiawi di mana orang bebas untuk bertindak dan berbicara, dengan gampang menemukan perlindungan dari hukum atau negara, dan juga ruang seluas-luasnya untuk mengembangkan hidup mereka sendiri.

Bab III

Berpikir tentang Dunia dan Tanggung Jawab

Elemen pertama dari etika Arendt terungkap dari diskusinya tentang dunia, sebagai respons terhadap fenomena *worldlessness* atau anti-politik yang muncul dari modernitas yang nihilistik dan alienatif. Seperti Nietzsche dan Heidegger, Arendt melihat adanya urgensi dalam menghadapi kondisi *worldlessness*, sekalipun ketiganya memiliki pendirian yang berbeda berkaitan dengan cara yang tepat dalam menghadapi fenomena tersebut.

Berhadapan dengan dunia yang tidak bernilai, Nietzsche meramalkan akan datangnya sebuah zaman baru di mana setiap individu yang memiliki '*free spirit*' akan menciptakan nilai-nilai untuk dirinya sendiri. Dia percaya bahwa manusia adalah orang yang memberikan makna dan nilai pada segala sesuatu karena tidak ada satu pun yang bernilai dalam dirinya sendiri secara alamiah.¹ Akibatnya, setiap individu hendaknya menciptakan nilai-nilai yang cocok dengan

1 Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, Bernard Williams (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 171

kondisinya dalam dunia. Nietzsche mendesak manusia untuk mengarahkan energi mereka sendiri kembali kepada kehidupan dalam dunia ini, karena hidup kita adalah sumber utama inspirasi kita.

Sedangkan Heidegger mengakui pentingnya intersubektivitas yang memungkinkan manusia untuk menarik makna atau nilai dari dunia. Dia menekankan pentingnya keterlibatan dalam dunia yang secara alamiah bernilai dan yakin bahwa struktur dunia itu sendiri dapat mengorientasi hidup manusia hanya kalau manusia membuka mata, telinga dan hati untuk merefleksikan dunia tersebut.² Apa yang ada dalam dunia dan belum terartikulasi dapat mengarahkan aktivitas kita dan membuat hidup kita bermakna. Di sini, Heidegger menekankan pentingnya pemahaman akan keterampilan, keprihatinan dan praktek-praktek, yang tersedia dalam situasi khas seseorang karena hanya dengan demikian kita dapat mengerti dunia sekitar kita.

Seperti Heidegger, Arendt juga menekankan pentingnya berpikir kembali tentang realitas duniawi sebagaimana realitas itu menampakkan dirinya kepada kita. Arendt menganjurkan sebuah cara berpikir baru yang tidak berawal dari ide-idea absolut tetapi dari dunia yang selalu bersifat plural. Bagi Arendt, peristiwa konkret dalam dunia adalah

2 Martin Heidegger, *op.cit.*, p. 18-19

sumber yang dapat dipercaya dan menjadi titik tolak aktivitas berpikir. Atas dasar ini, dia memahami dunia sebagai sesuatu yang terletak di antara manusia, yaitu sebagai barang-barang buatan manusia dan persoalan manusiawi. Karena dunia ini adalah ciptaan bersama lewat tindakan dan pembicaraan, maka dunia seperti ini bersifat rapuh dan sementara. Akibatnya, manusia dituntut untuk bertanggungjawab atas apa yang telah mereka ciptakan bersama. Dalam uraiannya tentang tanggungjawab inilah aspek etis pemikiran Arendt muncul.

Berpikir tentang Dunia

Sebelum menjelaskan lebih lanjut ide khas Arendt tentang berpikir tentang dunia, kita hendaknya melihat dulu apa yang dimaksudkan dengan aktivitas berpikir. Sebagaimana pemikir yang lain, Arendt juga beranggapan bahwa aktivitas berpikir dilakukan dalam kesunyian ketika orang berdialog dengan dirinya sendiri. Untuk menjelaskan hal ini, dia berbalik ke Socrates, yang dianggapnya sebagai contoh murni pemikir karena pemikirannya menginterupsi kehidupan warga negara dan menjauhkan mereka dari konformitas, entah dengan pendapat umum (*doxa*) ataupun dengan norma-norma atau nilai-nilai yang diterima secara sosial. Socrates secara tetap berdialog dengan dirinya sendiri tetapi hasil dari dialog itu “menyengat warga negara dan

membangunkan mereka dari tidur lelap konformitas.”³ Pengadilan dan kematian Socrates berbicara tentang hal ini. Ketimbang menyesuaikan diri dengan pendapat umum yang dipertahankan oleh kaum Sofis dan otoritas politik lain di Athena, Socrates memilih berpikir terus dengan menantang warga negara, khususnya orang-orang muda untuk menemukan kebenaran dalam pendapat mereka sendiri.

Socrates mengakui bahwa *doxa* penting dalam berpikir tetapi itu harus diperlakukan sebagai kebenaran parsial dan bukan absolut. *Doxa* harus diuji dalam sebuah dialog yang tetap entah dengan diri sendiri atau dengan orang lain. Metode dialog atau apa yang sekarang dikenal dengan pemikiran Socratis adalah membicarakan sesuatu secara serius bukan untuk menghancurkan *doxa* tetapi untuk mengungkapkan kebenaran *doxa* itu sendiri.⁴ Dalam dialog, seseorang diarahkan untuk mengerti kekhususan dunia

3 Roger Berkowitz, “Solitude and the Activity of Thinking,” dalam *Thinking in Dark Times: Hannah Arendt on Ethics and Politics*, Roger Berkowitz, cs., (eds.) New York: Fordham University Press, 2010, p. 241

4 *Plato’s dialogue is aporetic in the sense that it leads nowhere or goes around in circle. In a dialogue a common opinion (doxa is examined). That means that a doxa is treated as a partial knowledge that needs to be clarified in a constant dialogue in order to find its truthful meaning of that doxa. For instance, in order to be a just person, one must know what justice is. One must have an a priori knowledge about it. Although that knowledge is unexamined and partial, it is necessary to have it in order to inquiry into what justice is.* Bdk. Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, p. 169.

bersama yang nampak pada orang lain. Hal itu berarti bahwa orang dituntut untuk memahami dunia dari perspektif orang lain karena model pemahaman seperti ini adalah model politis dari pemikiran dalam dirinya sendiri.

Dalam dialog-dialog Plato, Socrates ditampilkan sebagai orang yang tahu dirinya sendiri sebelum terlibat dalam dialog dengan orang lain. Itu berarti bahwa mengetahui diri sendiri adalah prasyarat utama sebelum seseorang tahu untuk hidup bersama orang lain. Hanya orang yang tahu bagaimana hidup dengan diri sendiri, cocok untuk hidup bersama orang lain. Atau, dalam sebuah dialog dengan diri sendiri dalam kesunyian, Socrates menghadirkan dirinya sebagai seorang pribadi yang unik di tengah pluralitas manusia. Dalam kesunyian, Socrates tidak sendirian tetapi dengan dirinya sendiri karena dia berada dalam sebuah situasi dialog tetap *'two-in-one'*.

Sekalipun demikian, dialog ini tidak berarti bahwa orang hilang kontak dengan dunia sesama manusia karena mereka dihadirkan dalam diri dengannya dia berdialog.⁵ Berpikir dialogis seperti ini tidak membutuhkan pilar, standar atau tradisi. Yang dituntut adalah melihat realitas sekitar kita. Jadi yang menjadi titik tolak dari aktivitas berpikir adalah realitas sekitar kita. Atau, pemikiran dialogis adalah sebuah aktivitas yang selalu mempertimbangkan realitas di sekitar kita.

5 Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, p. 476

Menurut Arendt, supaya bisa berpikir seseorang harus menarik diri dari aktivitas sehari-hari atau rutinitas. Dia membandingkan proses ini dengan para penonton sebuah drama. Penonton berkontemplasi atau memikirkan permainan sebagai orang luar. Mereka tidak mengambil bagian dalam permainan. Mereka hanya menarik diri tetapi tidak meninggalkan teater atau permainan. Dengan itu, mereka bisa melihat dan mengerti permainan secara keseluruhan. Dalam konteks ini, berpikir sebagai sebuah aktivitas soliter yang harus selalu berkaitan dengan pluralitas manusia yang juga adalah makhluk berpikir.

Arendt mengakui bahwa semua aktivitas mental tidak kelihatan dan hanya bisa dimanifestasikan keluar lewat pembicaraan. Alasan utama orang membahasakan pemikirannya adalah untuk mencari makna apa yang dipikirkan dan bukannya kebenaran atau kesalahan sebuah pernyataan. “Karena kata-kata mengandung dalam dirinya sendiri makna, orang yang berpikir mempunyai alasan untuk mengucapkan apa yang dipikirkan.”⁶ Hubungan antara berpikir dan berbicara terletak dalam kenyataan bahwa ketika kita berpikir atau mengucapkan hasil pemikiran kita, kita berada dalam proses mencari makna dari pemikiran kita sendiri dan makna dari kata atau bahasa yang kita gunakan untuk mengkomunikasikan hasil pemikiran itu.

6 Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, p. 192

Berpikir tidak berawal dari tradisi seperti yang ditemukan dalam filsafat modern yang mengabsolutkan ide-idenya. Memang, tradisi bisa dijadikan dasar untuk berpikir tetapi kita harus bersikap kritis terhadap tradisi. Arendt prihatin dengan beberapa elemen dalam tradisi atau sejarah yang bersifat absolut sehingga tidak ada ruang bagi masyarakat untuk bertanya dan mengeritik. Berpikir yang berarti dialog dengan diri sendiri menuntut pluralitas manusia dalam dunia. Hal itu berarti bahwa kekuatan berpikir terletak dalam kemampuannya untuk membebaskan kita dari keyakinan yang tak teruji sekaligus memungkinkan kita untuk memiliki akses kepada aktualitas. Atau, karena berpikir selalu berkaitan dengan dunia, maka tindakan berpikir memungkinkan kita untuk memperoleh akses kepada dunia. Dengan berpikir, kita mengetahui dunia.

Berpikir adalah sebuah proses yang tidak akan pernah selesai (*unfinished process*). Karena itu, setiap ide atau konsep yang mungkin dihasilkan dari proses berpikir harus dianggap sebagai sesuatu yang parsial dan terbuka untuk dikritik. Arendt mengakui bahwa berpikir menghasilkan pemikiran atau ide-ide, tetapi pengetahuan itu bukanlah akhir dari proses berpikir. Atau, berpikir adalah sebuah tanggapan atas panggilan yang datang dari dunia obyektif. Berpikir bersifat duniawi karena berasal dari dunia itu sendiri.

Pemahaman tentang aktivitas pemikiran seperti ini merupakan pintu masuk ke dalam pengertian Arendt

tentang berpikir tentang dunia. Dalam sebuah esainya tentang Walter Benjamin, Arendt menyimpulkan bahwa Benjamin memiliki ‘talenta untuk berpikir secara puitis’. Berpikir puitis sama seperti seorang penyelam mutiara yang menyelam ke kedalaman laut untuk melepaskan fragmen: mutiara dari batu karang, dan membawanya ke permukaan. Sama halnya, berpikir puitis berarti mendalami masa lampau dan membawa ke dalam dunia apa yang hidup atau bertahan hidup dalam sebuah bentuk yang baru, yang disebut ‘*thought of fragments*’.

Arendt mengadopsi cara berpikir puitis ini dalam deskripsi tentang dunia. Ada elemen puitis dalam tulisan Arendt tentang dunia. Dia secara puitis berpikir tentang dunia dengan memperluas pertimbangannya tentang dunia dan keduniawian, membandingkan itu dengan *worldlessness* atau alienasi dunia. Dengan cara ini, dunia dan keduniawian adalah simbol untuk semua yang memberi makna pada eksistensi manusia. Klaim yang sama datang dari Seyla Benhabib yang menegaskan bahwa Arendt dan Adorno memiliki ‘elemen Benjamin’ dalam penekanan mereka akan pentingnya terus berpikir sekalipun adanya peristiwa *Shoah/Holocaust* yang menghancurkan civilisasi. Di tengah masa kegelapan kita harus belajar untuk berpikir secara baru dengan memperhatikan aktualitas dari peristiwa yang menampakkan dirinya kepada kita.

Arendt dan Adorno sama-sama menekankan bahwa supaya kita bisa berpikir secara baru, kita harus mengatasi filsafat tradisional dan metodologi dan membiarkan fragmen atau obyek dari dunia menampakkan diri mereka sendiri dan memberikan informasi untuk proses berpikir kita. Hal ini mengandaikan bahwa ada sesuatu yang baru dalam setiap peristiwa yang terjadi dalam dunia ini; dan dengan berpikir tentang apa yang baru dalam fenomena-fenomena alam, kita akan mampu memahami apa yang sesungguhnya terjadi. Karena itu, Arendt menekankan pentingnya masuk ke dalam peristiwa itu sendiri atau “*to look upon the past with eyes undistracted by any tradition*” dan “*to dispose of a tremendous wealth of raw experience.*”⁷

Arendt percaya bahwa setiap peristiwa termasuk kejahatan politik memiliki makna atau nilai tertentu yang dapat diakui oleh akal budi manusia sebagai sesuatu yang berguna untuk tujuan manusia. Hal itu berarti bahwa sumber yang dapat dipercayai untuk berpikir tentang dunia adalah dunia itu sendiri karena dunia bernilai dalam dirinya sendiri: “Peristiwa-peristiwa, masa lalu ataupun masa sekarang adalah benar dan guru yang dapat dipercayai karena mereka adalah sumber informasi utama bagi orang yang terlibat dalam politik.”⁸

7 Hannah Arendt, *Ibid.*, p. 12

8 Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, p. 482

Dunia sebagai Ciptaan Manusia

Dalam mendeskripsikan dunia, Arendt memperluas interpretasi dengan mengkombinasikan ide-ide tentang karya, tindakan, pembicaraan dan pemikiran. Ada hubungan antara semua aktivitas manusia ini. Seperti diuraikan di atas, pemikiran harus berawal dari dunia itu sendiri dan peristiwa-peristiwa yang terjadi di dalamnya. Sebagai akibatnya, dunia merupakan hasil ciptaan manusia sendiri bertolak dari dua pertimbangan utama yaitu dunia benda-benda buatan manusia (*fabricated things*) dan dunia urusan manusia (*human affairs*). Arendt menulis:

Dunia tidak identik dengan bumi atau alam, sebagai ruang terbatas bagi pergerakan manusia dan kondisi umum kehidupan organis. Dunia berkaitan dengan buatan manusia, fabrikasi dari tangan manusia, sekaligus persoalan yang berlangsung di antara orang yang mendiami dunia buatan manusia itu.⁹

Dunia sebagai Benda-Benda Buatan Manusia

Dunia seperti ini tidak lain adalah benda-benda hasil karya manusia. Arendt membedakan karya (*work*) dari kerja (*labor*), sesuatu yang tidak lazim tetapi sangat menyolok karena secara historis pembedaan itu diakui dan didasarkan atas fakta sederhana bahwa hampir dalam semua bahasa

9 Hannah Arendt, *The Human Condition*, p. 52

Eropa, kedua kata berbeda dan tidak berkaitan satu sama lain.¹⁰ Secara umum perbedaan itu dilihat dalam kenyataan bahwa kerja adalah sebuah aktivitas yang berhubungan dengan proses biologis dan kebutuhan untuk mempertahankan dan memelihara hidup manusia. Sedangkan karya adalah sebuah aktivitas manusia yang berkaitan dengan ketidakalamiah eksistensi manusia.

Arendt membedakan kerja dan karya dalam tiga cara berikut: *pertama*, kerja terikat dengan keharusan alam dan karya merusakkan sfer alam dengan mengubah alam demi kebutuhan manusia. *Kedua*, kerja tunduk pada keharusan alamiah (ketidakbebasan) dan kerja diatur oleh tujuan manusia dan berada di bawah kontrol manusia (ada kebebasan). Dan akhirnya, kerja berkaitan dengan persoalan privat karena kerja dimaksudkan pertama-tama untuk memuaskan kebutuhan individual; sedangkan karya bersifat publik karena hasil karya menciptakan sebuah dunia

10 Menurut Arendt, distingsi antara kerja dan karya telah nampak dalam John Locke ketika dia membedakan antara 'working hands' dan 'laboring body, yang menegaskan perbedaan istilah Yunani antara *cheirotechnēs* (craftsman) dan *tō sōmati ergazesthai* (the work with human body). Tetapi, dalam penggunaan klasik dan modern, karya dan kerja digunakan secara sama. Bagi Arendt, ada satu aspek penting yang sungguh membuat distingsi antara karya dan kerja krusial: "*The word labor, understood as a noun, never designates the finished product, the result of laboring, but remains a verbal noun to be classed with the gerund, whereas the product itself is invariably derived from the worked for work....*" Ibid., p. 80.

obyektif dan bersama yang berada di antara manusia yang menyatukan dan sekaligus memisahkan mereka.¹¹ Atau, berbeda dengan kerja, hasil karya manusia adalah benda yang terletak di antara manusia, yang memisahkan dan menyatukan mereka.

Penekanan pada aspek kebendaan dari karya manusia penting dalam mengatasi dua kecenderungan ekstrem yang lebih menekankan subyektivitas dan produktivitas. Ekstrem pertama muncul dalam penghinaan dan ketidakpercayaan terhadap kerja seperti ditemukan dalam filsafat klasik. Sedangkan yang kedua nampak dalam pemujaan berlebihan pada kerja seperti ada pada zaman modern. Arendt lebih prihatin dengan pemujaan kerja pada masa modern, di mana kerja diperlakukan sebagai sumber nilai; pekerja diklasifikasikan atas dasar standar produktif dan tidak produktif, terampil dan tidak terampil; dan semua aktivitas dibagi ke dalam kerja manual dan intelektual.¹²

Dalam zaman modern, penilaian terhadap kerja bertolak dari produktivitas, yang terletak bukan dalam kualitas barang yang dihasilkan tetapi dalam surplus yang ada dalam kerja manusia. Di sini, distingsi antara kerja dan karya diabaikan. Pemujaan terhadap kerja berakibat pada instruksi kerja ke dalam karya dan tindakan, yang berakibat lanjut bahwa

11 Ibid., p. 80-93

12 Ibid., p. 93

ruang privat dan publik, *oikos* dan *polis* dikaburkan.

Menurut Arendt, distingsi antara kerja dan karya harus tetap dipertahankan. Hasil karya manusia harus dilihat sebagai hal-hal duniawi, yang mempunyai lokasi, fungsi dan lama adanya dalam dunia. Hasil karya manusia menjamin permanensi dan durabilitasnya sendiri, yang menurut Arendt merupakan karakter dari dunia. Misalnya, kursi, rumah, meja terlepas dari orang yang menghasilkan ataupun yang menggunakan mereka. Dengan cara ini, benda-benda yang dibuat memiliki obyektivitas sendiri yang memberikan ketahanan selama jangka waktu tertentu. Dengan adanya hasil karya manusia, tercipta sebuah dunia obyektif. Ada obyektivitas dari barang-barang yang dihasilkan dari karya tangan manusia sendiri.

Dunia obyektif ini berada di antara manusia dan menyatukan mereka, tetapi pada waktu yang bersamaan memisahkan mereka. Penekanan bahwa dunia obyektif atau barang-barang sekaligus menyatukan dan memisahkan manusia sangat penting untuk menghindari tendensi ilmu-ilmu modern yang menyamakan orang dengan benda dan juga mencegah pemisahan orang dari hasil kerja mereka seperti ditemukan dalam kapitalisme. Kondisi *worldlessness*, seperti diuraikan di bab terdahulu disebabkan oleh kegagalan manusia modern untuk melihat secara tepat peran barang-barang yang ada di antara mereka.

Arendt beragumen bahwa dari perspektif durabilitas dan permanensi, sekalipun itu bersifat sementara, benda-benda buatan manusia dapat dianggap sebagai dunia manusia. Karena itu, pertimbangan pertama dan utama tentang dunia berkaitan erat dengan karakter bendawi (*thingly character*), dunia benda-benda dalamnya manusia bergerak, yang secara fisik terletak di antara mereka dan darinya muncul intese khusus, obyektif dan duniawi.¹³ Jadi, dalam konteks ini dunia mewakili benda-benda atau barang-barang yang dibuat oleh tangan dan karya manusia dan karena itu bersifat artifisial.

Manusia sebagai *homo faber*, pembangun dunia dan pembuat benda-benda, mempunyai kemampuan untuk memiliki ruang publik sendiri, sekalipun ruang itu tidak politis. Ruang publik ini sama dengan pasar, di mana manusia menukarkan barang-barang hasil karya tangan mereka terhadap satu sama lain. Di pasar, manusia membangun sebuah relasi di antara mereka, dalam arti bahwa seorang individu “dapat menunjukkan hasil karya tangannya dan menerima pengakuan terhadap apa yang dikerjakannya.”¹⁴

Ruang publik ini tidaklah politik karena di pasar, orang tidak bertemu sebagai pribadi tetapi sebagai pemilik barang-barang yang dijual. Di sini Arendt mengutip Marx yang

13 Ibid., p. 182

14 Ibid., p. 160

mengatakan bahwa dengan menukarkan barang-barang hasil karya mereka, manusia mendegradasikan diri menjadi komoditas dan karena itu dinilai bukan karena eksistensi mereka sebagai manusia tetapi karena kualitas hasil karya mereka. Dengan kata lain, pasar adalah tempat perevelasian bukan manusia sebagai manusia tetapi hasil karya mereka, sehingga pengakuan diberikan bukan kepada orang yang menghasilkan tetapi pada hasil karya itu sendiri. Sekalipun tidak politis, Arendt menegaskan bahwa ada sebuah dunia obyektif tercipta ketika orang menjualbelikan hasil karya tangan mereka sendiri. Inilah dunia benda-benda buatan manusia.

Tentu saja, alam atau bumi dapat menyediakan barang-barang demi kelangsungan hidup manusia dan kerja manusia membantu proses produksi untuk mempertahankan hidup. Tetapi, semua yang disediakan alam dan kerja manusia harus diorganisir melalui karya manusia sehingga bumi menjadi sebuah dunia dan dapat mempertahankan diri melawan proses hidup yang konsumtif.

Berbeda dengan kerja, karya entah dalam seni, karya tangan atau fabrikasi adalah aktivitas membuat barang-barang yang pada gilirannya menyediakan sebuah ruang obyektif, yang dapat dilihat dan bertahan lama. Karena dibuat, ruang ini berbeda dari kondisi alamiah. Dunia eksistensi atau dunia manusia atau apa yang disebut Arendt sebagai

'worldliness', dalam arti yang sangat sederhana menunjuk pada "kemampuan untuk membuat dan menciptakan sebuah dunia."¹⁵ Di sini, dunia tidak lain adalah ruang publik yang identik dengan pasar di mana orang datang bersama-sama untuk menukarkan hasil karya mereka di antara satu sama lain.

Dunia sebagai Urusan Manusia

Pertimbangan kedua tentang dunia adalah bahwa dunia sebagai urusan manusia. Sebagai urusan manusia, dunia adalah umum untuk semua orang. Arendt mengaitkan komonalitas ini dengan apa yang dimiliki oleh manusia secara bersama yang menyatukan dan memungkinkan mereka untuk membangun relasi. Untuk maksud ini, Arendt menganalisis konsep Aristoteles tentang manusia sebagai binatang politis, *zoon politikon*, *political animal*. Aristoteles mengklaim bahwa manusia secara alamiah membentuk *polis*, berdiam di dalamnya dan dapat mencapai tujuan-tujuan hidup mereka, dalam arti bahwa mereka dapat mengembangkan potensi mereka hanya dengan hidup bersama dalam sebuah komunitas politik.

Sekalipun demikian, berbeda dengan binatang lain yang hidup dalam kelompok seperti semut, manusia memiliki kemampuan untuk berpikir yang disertai dengan berbicara

15 Hannah Arendt, *Between Past and Future*, p. 209

dan beragumen. Manusia adalah satu-satunya binatang yang dianugerahi dengan hadiah berbicara. Hanya manusia yang memiliki kemampuan untuk: bekerja bersama demi perkembangan dan kelanjutan eksistensi sebuah *polis*, bertukar pikiran dengan sesamanya, mengetahui apa yang berguna dan tidak, memutuskan apa yang baik dan buruk, dan mempertimbangkan akibat dari tindakan-tindakan mereka.

Manusia, dari perspektif Aristoteles, harus secara aktif berpartisipasi dalam kehidupan *polis* secara keseluruhan. Mereka harus aktif bukan hanya dengan menggunakan apa yang tersedia dalam *polis* tetapi juga dengan menjadi partisipan aktif dalam *polis* itu sendiri. Arendt melihat bahwa penekanan Aristoteles pada aktivitas menunjukkan kenyataan bahwa setiap warga negara perlu untuk bertindak demi mengungkapkan siapa dia kepada orang lain dan juga untuk menunjukkan keprihatinan pada yang umum, termasuk dunia di mana mereka tinggal. Dalam konteks ini, Arendt kemudian berbicara tentang pentingnya tindakan dan pembicaraan.

Menurut Arendt, hidup bersama dalam dunia berarti bahwa kita berbagi dan bertindak dalam sebuah tempat umum dan bukan sekedar mendiaminya. Berkaitan dengan ini Arendt lalu memperkenalkan aktivitas manusia ketiga yang disebut dengan aksi/tindakan. Sekalipun karya juga

menciptakan sebuah ruang publik, tetapi karya berbeda dari tindakan. Menurutnya, karya masih tunduk pada beberapa keharusan (tujuan manusia) yang muncul dari karakter instrumental karya itu sendiri. Karya masih diatur oleh tujuan di luar barang itu sendiri. Meja dibuat bukan untuk meja itu sendiri tetapi untuk digunakan oleh manusia. Jadi tujuan yang ada dalam diri manusia yang memungkinkan dibuatnya meja.

Berbeda dengan karya, kualitas mendasar dari tindakan adalah kebebasan dan juga statusnya sebagai tujuan dalam dirinya sendiri. Hal ini jelas dalam penjelasan Arendt tentang tindakan. Dia mendefinisikan tindakan sebagai kemampuan untuk membawa sesuatu yang baru ke dunia: “Bertindak, dalam arti yang paling umum, berarti mengambil sebuah inisiatif, untuk memulai (seperti kata Yunani *archein*: memulai, memimpin, mengatur, mengindikasi), mengatur sesuatu ke dalam pergerakan.”¹⁶ Di sini, tindakan identik dengan natalitas atau kelahiran karena dalam kelahiran, anak yang baru dilahirkan adalah seorang pendatang baru dan kehadirannya membawa sesuatu yang baru ke dalam dunia.

Dalam natalitas, setiap pribadi masuk ke dalam dunia sebagai pribadi yang khas: “Tak seorang pun sama seperti orang-orang lain yang pernah, sedang atau akan hidup.”¹⁷

16 Hannah Arendt, *The Human Condition*, p. 177

17 *Ibid.*, p. 8

Bagi Arendt, kekhasan dari seorang anak yang baru lahir memperkenalkan sesuatu yang baru ke dalam dunia. Setiap kelahiran baru, yaitu setiap manusia, mendatangkan permulaan dan menjamin keberlangsungannya sendiri.

Demikian halnya dengan tindakan. Inisiatif adalah elemen utama dari tindakan, dalam arti bahwa tindakan menginisiasi sesuatu yang baru. Tindakan bukanlah aktivitas yang menghasilkan hidup baru (kerja/labor) atau produk-produk baru (karya/work), tetapi sebuah aktivitas yang mencakupi interaksi antara manusia. Tindakan adalah satu-satunya aktivitas yang berlangsung di antara manusia tanpa adanya pengantara.¹⁸ Hal itu berarti bahwa tindakan menuntut kehadiran orang lain. Sebuah tindakan tidak bermakna kalau tidak ada orang lain yang hadir, menyaksikan dan memberi makna terhadapnya. Makna sebuah tindakan hanya bisa diperoleh dalam konteks pluralitas manusia. Jadi, sfer tindakan adalah sfer pluralitas, di mana kita memperkenalkan diri kita kepada orang lain dan berinteraksi dengan mereka sebagai pribadi yang khas.

Sebagaimana dalam natalitas, dalam tindakan, setiap individu mengungkapkan dirinya sebagai pribadi yang distingtif, sebagai 'who/siapa' dan bukannya 'what/apa'. Ketika kita bertindak, kita merevelasikan diri kita kepada orang lain. Sekalipun demikian, perevelasian diri harus

18 Ibid., p. 7

disertai dengan pembicaraan. Manusia bukanlah robot. Sebagai aktivitas manusia, tindakan dan pembicaraan muncul dari pluralitas manusia dan mengungkapkan kekhasan setiap individu. Arendt mengklaim bahwa perevelasian diri manusia hanya mungkin dalam kebersamaan. Hal itu menuntut ruang publik di mana orang bertemu dan menyatakan diri mereka dalam kata dan tindakan. Tindakan dan pembicaraan berkaitan dengan dunia obyektif-*thing-in-between*, darinya munculah intese bersama.

Jadi, asal mula dunia obyektif adalah tindakan dan pembicaraan manusia. Dunia sebagai urusan manusia berkaitan dengan hal-hal subyektif di antara yang tidak nyata/kelihatan dan karena itu disebut '*the web of human relationship*'.¹⁹ Ketika manusia bertindak dan berbicara kepada satu sama lain, sebuah realitas atau dunia bersama dibangun. Atau dengan kata lain, dunia sebagai urusan manusia terdiri dari jaringan relasi manusia yang ada kapan saja manusia hidup bersama.

Sebagai sebuah dunia bersama, dunia sebagai jaringan relasi manusia tidak hanya dibentuk dengan orang yang hidup bersama sekarang ini dan di sini tetapi juga dengan orang yang telah hidup di masa lampau dan yang akan masuk ke dalam dunia di masa yang akan datang. Karena itu, mengikuti ide Heidegger tentang '*being-in-the-world*',

19 Ibid., p. 183

Arendt menegaskan pentingnya dunia bersama, sebuah dunia yang disyerinkan dengan orang lain. “Dunia bersama adalah apa yang kita masuki ketika kita lahir dan apa yang kita tinggalkan ketika kita mati...Itulah apa yang kita miliki secara bersama bukan hanya dengan orang hidup dengan kita, tetapi juga dengan orang yang ada sebelumnya dan orang yang akan datang sesudah kita.”²⁰

Dalam konteks ini, Arendt lalu menekankan pentingnya cerita dalam upaya untuk menghubungkan orang dari semua generasi. Menurut Arendt, cerita adalah medium di mana tindakan dan pembicaraan menjadi riil, dalam arti bahwa sebuah tindakan yang telah dilakukan di masa lampau dialami atau dirasakan sebagai sesuatu yang riil ketika diceritakan kembali. Ketika tindakan atau pembicaraan ditransformasikan ke dalam cerita-cerita—entah dalam dokumen, monumen atau karya seni—dan kemudian diceritakan kembali, tindakan dan pembicaraan tersebut menjadi realitas yang hidup. Atau, hanya lewat cerita, kita tahu apa yang dibuat di masa lampau dan menghubungkan diri kita dengan para pelaku tersebut. Arendt menulis: “*Who somebody is or was, we can know only by knowing the story of which he himself is the hero.*”²¹

Lebih lanjut dikatakan bahwa tindakan dan pembicaraan adalah manifestasi keluar dari aktivitas berpikir atau pemikiran

20 Ibid., p. 55

21 Ibid., p. 186

kita. Sebagai akibatnya, klaim Arendt bahwa tindakan dan pembicaraan membentuk dunia urusan manusia secara implisit mencakupi juga aktivitas berpikir. Dia mengakui bahwa realitas atau keduniawian dari pemikiran tidaklah identik dengan benda-benda buatan manusia yang harus digunakan atau dikonsumsi atau tindakan dan pembicaraan yang harus dilihat dan didengar. Sekalipun demikian, keduniawian dari pemikiran lebih berhubungan dengan tindakan dan pembicaraan karena semuanya menuntut kehadiran orang lain untuk melihat, mendengar dan mengingat; dan juga adanya proses transformasi dari sesuatu yang tidak kelihatan menjadi kelihatan.

Poin utama yang ditekankan oleh Arendt di sini adalah bahwa tindakan, pembicaraan dan cerita adalah elemen-elemen yang sangat esensial, darinya sebuah dunia manusia dibentuk. Atau, ketika manusia hidup bersama, terlibat dalam bertindak, berbicara dan berbicara, mereka membangun sebuah dunia, jaringan relasi manusia. Hal ini sangat penting karena tanpa tindakan, pembicaraan dan cerita, tidak mungkin ada dunia bersama. Sekalipun demikian, di antara ketiganya, cerita lebih penting dari kemampuan untuk bertindak dan berbicara di depan orang lain karena “jika tidak ada orang lain kepadanya kita menceritakan cerita tentang sebuah perbuatan, perbuatan itu sendiri akan lenyap dan dilupakan.”²²

22 Ibid., p. 184

Tanggung Jawab terhadap Dunia

Kerapuhan Dunia dan Tanggung Jawab

Dunia dibentuk ketika manusia ada bersama untuk bertindak dan membicarakan persoalan mereka bersama. Akibatnya, dunia seperti ini sangat rapuh dan bersifat kontingen karena “berada kapan saja manusia ada bersama dalam cara pembicaraan dan tindakan... Kapan saja manusia berkumpul, dunia itu secara potensial ada, tetapi hanya sebagai potensi, bukanlah secara pasti dan untuk selamanya.”²³ Dunia sebagai ciptaan manusia tidak permanen dan tidak bertahan lama karena dia bergantung sepenuhnya pada keberadaan alam dan juga keberadaan orang lain. Dalam arti bahwa selama ada alam darinya manusia menciptakan sesuatu dan sejauh ada orang lain dengannya seseorang dapat bertindak dan berbicara bersama, terbentuklah sebuah dunia, *a web of relationship*.

Mengakui kerapuhan dan kontingensi dunia seperti ini, Arendt lalu berbicara tentang tanggungjawab terhadap dunia. Arendt percaya bahwa manusia mempunyai kemampuan untuk membangun, mempertahankan dan memelihara sebuah dunia yang dapat menghidupkan manusia dan merupakan sebuah tempat yang cocok untuk orang yang hidup sesudahnya. Sebagai kemampuan manusia,

23 Ibid., p. 199

tanggungjawab umum untuk semua dan mempengaruhi semua orang yang ada dalam dunia.

Untuk itu, manusia harus keluar dari diri mereka sendiri supaya bisa sadar akan apa yang terjadi dalam dunia dan tanggap terhadap realitas dunia. Margaret Canovan secara sangat tepat menyimpulkan bahwa pesan umum dari tulisan-tulisan politik Arendt adalah bagaimana manusia harus bertanggungjawab terhadap dunia di mana mereka hidup. Karena itu, menurut Canovan, pesan Arendt adalah sebuah pesan humanis tentang komitmen politik, yaitu “komitmen untuk bertanggungjawab atas apa yang telah terjadi dalam dunia dan komitmen untuk menghadapi realitas dunia dan bukannya melarikan diri ke dalam fantasi-fantasi pribadi atau kolektif.”²⁴

Bagaimana manusia secara konkret melaksanakan tanggung jawab ini? Untuk menjawab pertanyaan ini marilah kita melihat kembali konsep Arendt tentang *amor mundi*, cinta akan dunia yang diambalnya dari St. Agustinus. Arendt menarik tiga makna cinta dari Agustinus, yaitu cinta sebagai *craving* (*appetitus*), idaman, sesuatu yang dibutuhkan atau diinginkan manusia; cinta sebagai sebuah relasi antara manusia dan Allah; dan akhirnya cinta sesama (*neighborly*

24 Margaret Canovan, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 11

love). Makna ketiga sangat fundamental karena kedua makna pertama berorientasi kepada makna ini.

Dalam konteks cinta sesama, Agustinus menawarkan cinta atau caritas sebagai basis untuk sebuah komunitas yang ideal dalam dunia. Arendt menulis: “Agustinuslah yang menganjurkan untuk mendirikan bukan persaudaraan Kristiani tetapi relasi semua manusia atas dasar karitas.”²⁵ Arendt juga menekankan pentingnya pendidikan dalam membantu kita untuk memutuskan entahkah kita cukup mencintai dunia demi menerima tanggung jawab bagi dunia. Keputusan untuk memperhatikan dunia dengan menerima tanggung jawab atasnya menentukan makna eksistensi kita dalam dunia dan pengakuan bahwa mencintai dunia lebih tinggi daripada mencintai diri sendiri adalah fundasi bagi solidaritas politik di antara orang-orang yang berkehendak baik.

Sekalipun demikian, Arendt melihat bahwa konsep Agustinus tentang cinta menunjuk pada pengalaman manusiawi yang umum karena hal itu berkaitan dengan intensitas dan intimasi emosional. Intensitas dan intimasi ini tidak berhubungan sama sekali dengan dunia yang dipahami sebagai ruang publik di mana manusia hadir dan mengungkapkan diri mereka di hadapan satu sama lain. Sebagai pengalaman manusia yang umum, cinta mungkin entah dunia ada ataupun tidak ada.

25 Hannah Arendt, *The Human Condition*, p. 53

Akibatnya, cinta dari kodratnya ‘*un-worldly*’ atau *worldless*. Sekalipun *worldless*, frase cinta akan dunia tidak bisa diabaikan begitu saja. Untuk itu, kata cinta harus dimengerti secara baru supaya bisa cocok dengan dunia yang dimengerti sebagai ciptaan manusia. Berkaitan dengan ini Arendt berusaha untuk mendefinisikan cinta dalam konteks cinta akan dunia, sebagai ‘*wholehearted commitment*’ (komitmen sepenuh hati) terhadap sebuah sfer yang melebihi relasi-relasi pribadi. Seperti persahabatan, cinta dianggap sebagai “*a stance of affection, inclination or fondness.*”²⁶

Karena itu, Arendt mengartikan cinta akan dunia sebagai rasa kepedulian terhadap dunia. Ketika seorang peduli dengan dunia, dia akan berupaya untuk memahami atau mengetahui dunia dan menilai apa yang sedang terjadi di dalamnya. Dia menegaskan bahwa tanpa pemikiran yang melibatkan orang lain dalam sebuah dialog, tidak mungkin ada tindakan kolektif dan tidak akan ada perhatian atau kepedulian terhadap dunia.

Dengan berpikir tentang dunia, seseorang menjadikan dirinya cocok ke dalam dunia. Ketika kita berusaha untuk mengerti dunia dan menunjukkan perhatian kita terhadapnya, kita memilih dunia sebagai ‘rumah’ kita.

26 Dieter Thoma, “Passion Lost, Passion Regained: How Arendt’s Anthropology Intersect with Adorno’s Theory of the Subject,” dalam *Arendt & Adorno: Political and Philosophical Investigations*, Lars Rensmann, cs. (ed.), 2012, p. 108

Dalam konteks ini, Straume menganggap Arendt sebagai seorang filsuf politik yang sangat perhatian secara politis karena penekanannya yang konstan akan pentingnya melihat politik sebagai perhatian akan dunia bersama.²⁷

Salah satu tugas utama dari politik adalah untuk menjaga agar dirinya tetap terbuka untuk sebuah wacana refleksi dan berlangsung terus menerus. Hal itu berarti bahwa institusi politik hendaknya memfasilitasi munculnya banyak perspektif yang berbeda-beda. Karena dunia adalah rumah kita sendiri maka sangat penting kita menjadikan dunia manusiawi dengan berbicara tentangnya. Arendt menulis:

*For the world is not humane just because it is made by human beings, and it does not become humane just because the human voice sounds in it, but only when it has become the object of discourse... We humanize what is going on in the world and in ourselves only by speaking of it, and in the course of speaking of it we learn to be human.*²⁸

Dalam konteks menjadikan dunia sebagai rumah kita, Arendt berbicara tentang pentingnya bercerita yang disertai dengan mengingat; serta pentingnya mengampuni yang disertai dengan membuat dan mempertahankan janji-janji.

27 Ingerid Straume, "The Survival of Politics," dalam *Critical Horizons*, 2012, p. 114

28 Hannah Arendt, *Men In Dark Times*, p. 24-25.

Tindakan mengingat dan menceritakan apa yang diingat serta mengampuni dan berpegang teguh pada janji sangat penting dalam mempertahankan dunia yang diciptakan oleh tindakan dan pembicaraan manusia sendiri.

Sebuah cerita menghidupkan peristiwa masa lampau, mengatakan kepada kita bagaimana dunia sebagai rangkaian peristiwa dan relasi antar manusia dibentuk oleh generasi pendahulu kita. Jadi, dengan bercerita kita membangun dan mempertahankan sebuah dunia bersama dengan orang yang telah hidup di masa lampau. Tapi, bercerita tidak akan mungkin tanpa terlebih dahulu mengingat karena tanpa ingatan tidak ada sesuatupun yang bisa diceritakan. Dengan mengingat dan bercerita kita menunjukkan tanggungjawab kita terhadap dunia yang telah diciptakan oleh generasi pendahulu kita.

Lebih lanjut, tindakan manusia tidak bisa diulangi kembali dan janji yang dibuat sangat gampang dilanggar yang dapat mengantar kepada penghancuran dunia bersama. Karena itu, untuk mencegah penghancuran ini sangat penting bagi kita untuk mengampuni kesalahan masing-masing orang dan mempertahankan janji yang dibuat bersama. Jadi pengampunan dan janji sangat penting dalam mempertahankan dunia bersama dan dengan itu kita menunjukkan tanggungjawab kita terhadap dunia yang diciptakan oleh tindakan dan pembicaraan kita sendiri.

Makna kedua dari cinta akan dunia adalah menerima apa yang diberikan (*givenness*) dan mengafirmasi hidup dalam dunia. Arendt berbicara tentang dunia sebagai pemberian (*givenness*) karena kita dilahirkan ke dalam sebuah relasi antara manusia atau dunia yang sedang ada. Jadi tanggung jawab berarti menerima apa yang diberikan yaitu dunia kita sendiri. Untuk menjelaskan maksud ini Arendt mengambil contoh Rahel Varnhagen, yang berusaha untuk menolak keyahudiannya demi tujuan untuk mengasimilasikan diri ke dalam budaya dan tradisi Jerman. Varnhagen berpikir bahwa dengan berbuat demikian dia menunjukkan perhatiannya pada negara di mana dia hidup. Tetapi kenyataan menunjukkan bahwa dia gagal untuk menghapus latarbelakang Yahudinya.

Menurut Arendt, Rahel akan berhasil kalau dia mengasimilasikan dirinya sebagai seorang Yahudi yang khas dengan warisan Yahudinya: “*In order to really enter an alien history, to live in a foreign country, she had to be able to communicate herself and her experiences.*”²⁹ Rahel hendaknya belajar untuk hidup di masa kini dengan masa lampau dan masa depannya, pengalaman yang buruk atau baik sebagai seorang Yahudi. Destininya adalah keyahudiannya; karena itu dia harus belajar untuk hidup sebagai seorang Yahudi yang

29 Hannah Arendt, *The Jewish Writings*, New York: Schocken Books, 2007, p. 26

sadar akan keyahudiannya. Menjadi seorang Yahudi adalah sebuah hadiah dan Yudaisme adalah pemberiannya, dunianya. Karena itu, dia harus bersyukur dan bertanggungjawab atas identitasnya dan pengalamannya sebagai seorang Yahudi.

Menerima pemberian adalah masalah rahmat. Karena itu adalah rahmat, dunia mengingatkan kita akan cinta dalam diri kita sendiri. Kita bisa memberikan respons atasnya ataupun tidak. Ada sesuatu dalam diri kita yang harus disyukuri yaitu hidup itu sendiri. Hidup kita harus disyukuri dan bukannya dijustifikasi karena hidup itu sendiri adalah sebuah hadiah dan diberikan kepada kita. Dalam konteks ini, tanggung jawab terhadap dunia bukanlah sesuatu yang dituntut dari kita, tetapi sebaliknya itu adalah respons kita terhadap dunia yang diberikan kepada kita.

Kedua makna cinta akan dunia seperti yang diuraikan di atas menunjuk pada tanggung jawab karena bertanggungjawab terhadap dunia berarti menunjukkan kepedulian terhadap dunia dan mengafirmasi hidup dalam dunia. Atau, seperti dikatakan oleh Garrath Williams, dari perspektif Arendt, tanggung jawab mewakili dua hal. *Pertama*, tanggung jawab merepresentasikan kewajiban setiap orang untuk mengetahui dunia dalamnya dia bertindak dan mengerti tindakanya sendiri. *Kedua*, tanggung jawab juga merepresentasikan sebuah respons yang terus menerus terhadap dunia, termasuk respons terhadap apa yang telah

terjadi.³⁰ Jadi jelas bahwa tanggung jawab adalah sebuah respons terhadap apa yang diberikan kepada kita entah itu hidup atau dunia yang mencakupi juga sejarah kejahatannya.

Dunia yang Dirusakkan oleh Kejahatan dan Tanggung Jawab

Jika hidup adalah hadiah dan dunia adalah pemberian, lalu bagaimana dengan kejahatan yang menjadi bagian dari kehidupan manusia dalam dunia? Bagaimana mungkin kita mensyukuri hidup dan dunia yang diberikan itu tanpa membenarkan kejahatan yang ada di dalamnya? Menurut Arendt, kejahatan tidak merusakkan dunia dalam dirinya sendiri, tetapi ciptaan yang ada di dalamnya. Di sini, kejahatan bukanlah suatu aspek yang mendalam dan karena itu dia tidak mempengaruhi dunia secara mendalam. Kejahatan hanya membuat kita putus asa. Untuk memahami ini, kita perlu melihat diskusi Arendt tentang rasa bersalah dan tanggung jawab kolektif.

Sesudah tragedi Holocaust, pertanyaan mendasar yang muncul adalah: apakah semua warga negara Jerman seharusnya memikul tanggung jawab atas kejahatan yang dilakukan kaum Nazi. Seperti Jaspers, Arendt menegaskan bahwa warga negara Jerman seharusnya bertanggung jawab secara kolektif atas dasar keanggotaan mereka dalam sebuah

30 William Garrath, *op.cit.*, p. 946

komunitas politik yang disebut Jerman itu sendiri.

Jaspers berbicara tentang tanggung jawab politik dari perspektif rasa bersalah, yang dikategorikan ke dalam 4 kelompok: *pertama*, rasa bersalah kriminal, yang berkaitan dengan pelanggaran hukum (entah hukum alam atau positif). Di sini, orang yang bersalah harus diadili dan dihukum.

Kedua, rasa bersalah politis, ada dalam diri semua warga negara yang menanggung rasa bersalah karena perbuatan pemerintah mereka. Mereka bersalah karena keanggotaan mereka dalam sebuah negara. Jadi, warga negara bertanggung jawab secara politis terhadap konsekuensi yang muncul dari kesalahan yang dilakukan oleh pemimpin mereka.

Ketiga, rasa bersalah moral, bersifat pribadi karena seseorang merasa bersalah entah karena dia telah melakukan sesuatu yang salah atau menyetujui sebuah sistem yang tidak bermoral. Misalnya, orang bermasa bodoh terhadap penderitaan orang lain atau tidak menentang kejahatan yang dilakukan oleh rezim yang berkuasa. Orang bersalah diharuskan untuk melakukan pertobatan dan pembaharuan diri.

Keempat, rasa bersalah metafisis, yang terjadi ketika orang tidak menunjukkan solidaritas dengan sesama manusia. Solidaritas manusia mendatangkan perasaan bersalah khusus bagi orang yang tidak melakukan sesuatu untuk mencegah perbuatan-perbuatan jahat. Orang yang bersalah hendaknya

membaharui hati nurani mereka di hadapan Allah.

Bagi Jaspers, rasa bersalah politis dan kriminal memiliki kesamaan, yaitu bahwa keduanya tunduk pada penilaian/hukuman publik. Sedangkan rasa bersalah moral dan metafisis tidak tunduk pada hukuman. Dia mengklaim bahwa semua orang Jerman secara moral dan metafisis bersalah karena bertindak ataupun tidak bertindak selama rezim Hitler. Karena itu, mereka secara kolektif bertanggung jawab terhadap kejahatan Nazi. Dari pespektif Jaspers, tanggung jawab kolektif ditarik dari rasa bersalah. Itu berarti bahwa untuk Jaspers, rasa bersalah bisa menjadi kolektif.

Jadi berhadapan dengan Holocaust, Jaspers berargumen bahwa orang-orang Jerman hendaknya menerima kejahatan yang dilakukan atas nama mereka dan bertanggung jawab untuk itu. Menerima secara kolektif kejahatan memungkinkan orang untuk melakukan sebuah proses kolektif yang disebut dengan purifikasi spiritual yang memungkinkan adanya hidup baru. Menurut Jaspers, ketika orang menyadari kesalahan moral dan metafisis mereka lewat komunikasi publik, mereka secara otomatis menerima tanggung jawab terhadap apa yang telah terjadi.

Kesadaran akan kesalahan moral dan metafisis adalah dasar untuk purifikasi yang mengantar kepada pembaharuan diri. Atau, ketika orang sadar akan kesalahan dan mengkomunikasikan itu dengan orang lain, orang berada

dalam proses pemurnian diri. Berkomunikasi dengan orang lain adalah salah satu cara untuk menjadikan publik atau kolektif kesalahan atau kesadaran pribadi.

Berkaitan dengan kejahatan Nazi, Jaspers beragumen bahwa ketika kesadaran individual akan implikasi dari kejahatan Nazi disebarluaskan ke seluruh negeri lewat komunikasi publik, proses ini akan memperluas dan memperdalam rasa tanggung jawab bersama. Arendt setuju dengan Jaspers tentang tanggungjawab kolektif dari orang-orang Jerman, tetapi berbeda dengan Jaspers dalam hubungan asal mula tanggung jawab kolektif itu.

Arendt tidak sepaham dengan Jaspers yang mengindentikkan kesalahan dan tanggung jawab. Menurutnya, rasa bersalah bukanlah awal mula tanggung jawab politik karena kesalahan adalah sesuatu yang pribadi dan tidak bisa dijadikan kolektif. Menjadikan kolektif kesalahan pribadi, bukan hanya tidak menghargai orang-orang yang mungkin inosen (tidak bersalah), tetapi juga mengalihkan perhatian kita dari pelaku kejahatan tertentu: *“It is a kind of ‘whitewash of those who had done something’ because ‘where all are guilty no one is.’”*³¹

Arendt memberikan contoh masa sesudah perang di Jerman di mana orang-orang biasa dan inosen meyakinkan

31 Hannah Arendt, *Responsibility and Judgment*, p. 28

satu sama lain dan juga seluruh dunia bahwa mereka merasa bersalah atas apa yang telah terjadi, khususnya dalam peristiwa Holocaust. Menurut Arendt, pengakuan kolektif seperti itu mengindikasikan bahwa orang-orang inosen tersebut secara moral bingung atau secara intelektual sedang bersandiwara.³²

Dalam artikelnya “We Refugees”, Arendt mengeritik kaum pengungsi (orang-orang Yahudi di Eropa) yang menyangkal warisan keyahudian mereka sebagai sebuah identitas politik dan berkeinginan untuk menggantikan identitas mereka yang membuat mereka tidak mengambil tindakan apa pun, termasuk tidak menyampaikan pendapat. Mereka hanya mengikuti dan melakukan apa yang diminta dari mereka. Menurut Arendt, orang-orang Yahudi hendaknya menegaskan keyahudian mereka dan bertindak menghadapi tindakan musuh-musuh mereka. Atau, orang Yahudi hendaknya melakukan sesuatu atas apa yang telah mereka alami sebagai sebuah kelompok politik dengan menyampaikan pendapat tentang apa yang terjadi.

Ketika dia ditantang oleh Günther Gauss tentang situasinya sendiri, di mana dia meninggalkan Jerman dan menjadi warga negara AS, Arendt mempertahankan diri

32 Arendt menulis: *“If young people in Germany, too young to have done anything at all, feel guilty, they are either wrong, confused, or they are playing intellectual games. There is no such thing as collective guilt or collective innocence; guilt and innocence make sense only if applied to individuals.”* Ibid., p. 29

dengan mengatakan bahwa dia melakukan sesuatu dengan menyampaikan pendapatnya sejak tahun 1933. Dia menegaskan: “*I tried to help in many ways (and) I must say it gave me a certain satisfaction. I was arrested.... I thought at least I had done something! At least I am not innocent*” (1994, p. 5).

Ketika tinggal di New York, Arendt menyampaikan pendapat-pendapatnya tentang masalah-masalah yang dihadapi oleh orang-orang Yahudi secara tetap di majalah *Aufbau*. Dia mengakui bahwa sekalipun dia bukanlah seorang Zionist, tetapi relasinya yang konstan dengan pemimpin-pemimpin Yahudi telah menumbuhkan rasa keyahudiannya. Dengan menyampaikan pendapat, dia menunjukkan dirinya sebagai seorang Yahudi yang sadar dan bertanggung jawab. Bertolak dari pengalamannya sendiri, Arendt menegaskan bahwa keanggotaan pada sebuah komunitas politik tertentu menjadi alasan atau dasar tanggungjawab politik. Dengan demikian, dia medelegalisasikan tanggung jawab, dalam arti bahwa orang bertanggung jawab bukan karena hukum yang telah ditetapkan menuntut mereka untuk itu, tetapi semata-mata karena keanggotaan mereka pada sebuah kelompok atau komunitas politik.³³

Menurut Arendt, menerima tanggung jawab kolektif membuka sebuah model hidup baru lewat medium ruang

33 Annabel Herzog, “The Poetic Nature of Political Disclosure: Hannah Arendt’s Storytelling,” dalam *Clio*, Vol. 30, 2001, p. 42

publik. Dalam konteks sfer publik ini, tanggung jawab bukanlah sebuah beban dan tidak ada kaitannya dengan imperatif moral, tetapi itu “*flows naturally out of an innate pleasure in making manifest, in clarifying the obscure, in illuminating the darkness.*”³⁴). Tanggung jawab terlepas dari tindakan individual. Dia menegaskan bahwa kita bertanggung jawab atas sesuatu yang tidak kita lakukan dan alasan tanggung jawab kita adalah keanggotaan kita pada sebuah kelompok atau kolektivitas. Atau dalam *Eichmann in Jerusalem*, dia menyimpulkan: “Tanggung jawab politik terlepas dari apa yang dilakukan oleh anggota kelompok dan karena itu tidak dapat dihukum secara moral ataupun dibawa ke pengadilan kriminal.”³⁵

Arendt menghubungkan keanggotaan dengan penderitaan karena pelaku bergerak di antara dan selalu berhubungan dengan orang lain. Aktor bukanlah sekedar pelaku (doer) tetapi juga selalu pada waktu yang bersama adalah penderita (sufferer). Itu berarti bahwa bertindak dan menderita selalu ada bersama dan tidak bisa dipisahkan satu sama lain. Dalam bertindak, kita membawa konteks politik dari tindakan kita dan dengan warga negara yang lain kita menderita konsekuensi politik dari tindakan kita. Tidak

34 Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, p. 75

35 Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, New York: Penguin Group Ltd., 1963, p. 299

ada perbuatan tanpa penderitaan dan tanggung jawab kita tidak terbatas pada tindakan kita sendiri. Sebaliknya, tidak ada penderitaan tanpa perbuatan, karena penderitaan selalu dimulai dengan bertindak. Menurut Arendt, penderitaan tanpa perbuatan bersifat apolitis.³⁶

Keterjalinan antara tanggung jawab sebagai tindakan (tanggung jawab pribadi) dan penderitaan (tanggung jawab kolektif) dijelaskan lebih lanjut dalam klaimnya bahwa jika seseorang diserang sebagai seorang Yahudi, dia harus mempertahankan dirinya sebagai seorang Yahudi. Keyahudian adalah pemberiannya dan karena itu mempertahankan diri sebagai seorang Yahudi atau tanggung jawab sebagai seorang Yahudi berarti sebuah manifestasi pemberian (keyahudian) dalam tindakan seseorang.

Tanggung jawab tidaklah mungkin tanpa pemberian seseorang sebagai orang Yahudi. Arendt memperjelas hal ini dalam perbedaannya antara keanggotaan pada sebuah kelompok dan menjadi warga negara. Pada tempat pertama, keanggotaan pada sebuah kelompok adalah kondisi alamiah. Kamu menjadi anggota dari beberapa jenis kelompok ketika kamu lahir, tetapi untuk menjadi anggota sebagaimana yang kamu inginkan, dalam arti kedua yaitu bergabung atau membentuk sebuah kelompok yang terorganisir adalah sesuatu yang sangat berbeda. Orang yang telah diorganisir

36 Annabel Herzog, *op. cit.*, p. 46

memiliki interese yang umum atau bersama.³⁷

Mempertahankan diri sebagai orang Yahudi menunjuk pada kenyataan bahwa sebuah kelompok hendaknya aktif karena hanya dengan bertindak, kita menjadikan kelompok tersebut politis. Arendt mengklaim bahwa adalah tidak cukup untuk mengatakan bahwa saya seorang Yahudi karena ini adalah sebuah pengakuan akan fakta politis yang dapat lebih berat dari identitas-identitas personal lainnya. Apa yang dituntut adalah bertindak supaya menjadikan pemberian, seperti keyahudian, sebagai sebuah realitas politis, sebuah kondisi manusia yang umum untuk semua. Di sini, bertindak berarti bertanggung jawab mentransformasikan fakta-fakta menjadi kondisi kehidupan politis. Dengan kata lain, tanggung jawab terdiri atas bertindak dan bertindak menjadikan publik pemberian alamiah kita. Tindakan merefleksikan sebuah keanggotaan, penderitaan yang disebabkan oleh tindakan-tindakan sebelumnya.

Contoh lain dari keterjalinan tanggung jawab ini ditemukan dalam cerita tentang Anton Schmidt, seorang tentara Jerman yang membantu orang Yahudi untuk melarikan diri, tanpa menuntut balasan apapun juga. Pentingnya cerita ini terletak dalam kenyataan bahwa Schmidt adalah seorang Jerman yang tahu situasi dan melakukan sesuatu. Berbeda dengan tindakan Schmidt, seorang Jerman lain Peter Bamm,

37 Hannah Arendt, *Essays in Understanding*, p. 71

yang juga tahu situasi tetapi tidak melakukan apa-apa. Arendt mengakui bahwa dari perspektif politik, bahkan di tengah teror ada orang yang mampu bertindak.³⁸ Tindakan Schmidt memperkenalkan hubungan antara tindakan dan pemberian alamiahnya sebagai orang Jerman. Inilah dimensi politis dari tanggung jawab. Sebagai seorang Jerman, Schmidt dan Bamm bertanggung jawab atas kejahatan yang dilakukan oleh kaum Nazi, sekalipun mereka tidak bersalah.

Tindakan Schmidt—mengambil inisiatif untuk menolong orang Yahudi—mengubah makna keberadaannya sebagai seorang Jerman. Inilah contoh yang menunjukkan kenyataan bahwa Schmidt mengakui pemberiannya sebagai seorang Jerman dan melakukan sesuatu untuk mengubah makna pemberian itu. Karena itu, dengan menerima tanggung jawab orang didorong untuk menjadi bijaksana dan tindakan-tindakan mereka dapat mengubah dunia manusia. Dalam konteks ini, tanggung jawab adalah keterkaitan antara perbuatan individual dan keanggotaan pada komunitas politik.

38 Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, p. 233

Bab IV

Menilai Tindakan Politik dan Pencapaian Makna

Elemen mendasar lain dari etika keduniawian adalah menilai tindakan politik. Terkenal dengan teori tindakan, Arendt mengklaim bahwa di antara ketiga aktivitas manusia: kerja, karya dan tindakan, hanya tindakanlah yang bersifat politis karena tindakan dilakukan hanya dalam kehadiran orang lain. Sfer tindakan adalah sfer pluralitas, di mana orang mengungkapkan diri mereka kepada orang lain dan berinteraksi sebagai pribadi yang unik dan bebas. Tindakan adalah sebuah kategori publik, sebuah praktek duniawi yang dialami dalam pergaulan dengan orang lain.

Arendt mengidentifikasi tindakan dengan politik, dalam arti bahwa politik adalah tindakan dan tindakan adalah politik. Itulah yang disebut dengan tindakan politik. Pengidentifikasi tindakan dengan politik bukanlah tanpa masalah karena dalam penjelasannya tentang *worldlessness*, Arendt sadar akan efek destruktif dari tindakan seperti yang dilakukan oleh rezim Nazi di Jerman. Atau, adalah tindakan manusia yang telah merusakkan dunia objektif dan manusia sebagai satu entitas dalam dunia.

Karena itu, persoalan utamanya adalah bagaimana kita harus memahami pengagungan tindakan politik di tengah dunia yang penuh dengan tindakan-tindakan kejahatan? Untuk menjawab pertanyaan ini kita harus menganalisis tindakan politik itu sendiri karena hanya dengan demikian kita mampu mendapatkan poin-poin etis yang menginformasi pemikiran Arendt. Menurut Arendt, dalam menilai sebuah kejahatan politik, fokus penilaian kita adalah apa makna peristiwa tersebut untuk dunia bersama kita karena dia yakin bahwa ada sesuatu yang baru dalam setiap peristiwa yang terjadi dalam dunia.

Apa yang terjadi di masa lampau adalah sebuah fakta sejarah dan kita tidak dapat merubahnya. Yang dibutuhkan adalah kita harus menilai fakta-fakta tersebut supaya bisa menemukan makna dari peristiwa tersebut untuk kehidupan kita di masa yang akan datang. Karena itu, dalam bagian ini akan dibicarakan: pengertian Arendt tentang tindakan politik; pengertiannya tentang penilaian; standar dalam menilai sebuah tindakan politik dan karakter etis dari penilaian reflektif.

Tindakan Politik

Dalam bab terdahulu, telah dijelaskan cara khas Arendt dalam berpikir tentang dunia yang, yaitu pemikiran yang berfokus ada pengalaman hidup setiap hari dan dunia itu

sendiri. Model berpikir seperti ini menuntut pemahaman tentang tindakan, permulaan dari sesuatu yang baru, yang tidak dapat diprediksi. Teori tentang tindakan merupakan pintu masuk ke dalam idenya tentang politik karena tindakan mewakili kategori-kategori yang dibutuhkan dalam pengorganisasian kehidupan politik.

Menurut Arendt, ada kesamaan antara tindakan dan politik karena keduanya didasarkan atas kondisi pluralitas. Dalam *The Human Condition*, Arendt mengklaim bahwa manusia tidak diciptakan menurut satu model yang sama karena esensi mereka tidak sama, yang mengimplikasikan bahwa ada pluralitas manusia yang mendiami dunia ini. Akibatnya, seorang pribadi yang bertindak selalu berkontak dengan orang lain. Arendt beragumen bahwa tindakan dibedakan dari aktivitas lain seperti kerja dan karya karena ciri khasnya yang publik dan politik.

Berbeda dengan aktivitas kerja yang berhubungan dengan proses alamiah dan keharusan mempertahankan eksistensi manusia dan karya dengan persoalan ketidakalamiah eksistensi manusia, tindakan berhubungan dengan kondisi pluralitas. Hal ini mengimplikasikan bahwa tindakan mengandaikan pluralitas orang. Orang tidak bisa bertindak dalam kesendirian. Kenyataanya, tindakan bergantung sepenuhnya pada kehadiran tetap orang lain dan kebersamaan seperti itu menuntut adanya sebuah ruang publik, di mana

orang bertemu satu sama lain untuk bertindak. Jadi kondisi yang ada dalam sebuah tindakan manusia adalah pluralitas.¹

Sebagaimana tindakan, politik juga dibangun di atas dasar pluralitas manusia dan selalu berurusan dengan “ko-eksistensi dan asosiasi dari manusia yang berbeda-beda.”² Sekalipun demikian, Arendt mengingatkan kita akan kemungkinan runtuhnya politik jika kita secara salah memahami politik. Ada dua asumsi ekstrim yang telah mengantar kita ke pengertian yang salah tentang politik itu sendiri.

Pertama, asumsi bahwa ada sesuatu yang bersifat politis dalam esensi manusia dan menjadi substansi dari politik. Atau, substansi politik ditarik dari kenyataan bahwa manusia secara kodrati adalah makhluk politik. Asumsi ini keliru karena tidak ada sesuatu yang bersifat politis dalam kodrat manusia. Kenyataannya, manusia adalah apolitik dan karena itu esensi manusia dalam dirinya sendiri tidak bisa menjadi basis politik.

Politik, menurut Arendt, hanya bisa dibangun kalau manusia berinteraksi satu sama lain dalam tindakan dan pembicaraan. Politik adalah ruang di antara manusia ketika mereka berada bersama dan melakukan sesuatu secara bersama. “*Politics arises in what lies between men and is*

1 Hannah Arendt, *The Human Condition*, p. 7

2 Hannah Arendt, *The Promise of Politics*, p. 93

established as relationship.”³ Politik berlangsung di antara manusia-manusia dan karena itu berada di luar manusia.

Penekanan pada term ‘antara’ dan juga ‘di luar’ manusia sangat mendasar karena pengakuan akan kekhasan orang lain hanya bisa terjadi kalau ada jarak antara manusia. Ketika Hitler mengklaim diri sebagai makhluk politik dan karena itu beranggapan bahwa apa saja yang dilakukannya bersifat politis, maka dia tidak mengakui kekhasan cara berada dari yang lain (orang Yahudi). Ada kecenderungan untuk menuntut yang lain supaya berpikir, bertindak dan berbicara, seperti dirinya sendiri. Itulah perilaku absolut dan totalitarian sebagai konsekuensi dari kegagalan mengakui dan menghormati ‘ruang di antara manusia.’

Lebih lanjut, politik sebagai ruang di antara memungkinkan adanya komunikasi antara warga negara. Secara umum diakui bahwa komunikasi hanya mungkin terjadi kalau ada sesuatu di antara manusia yang layak untuk dibicarakan bersama. Bahkan, Arendt lebih jauh menegaskan bahwa pengakuan dan komunikasi memungkinkan munculnya kekuasaan. Dalam konteks ini, kekuasaan dimengerti oleh Arendt sebagai solidaritas antara warga negara. Kekuasaan muncul atau terjadi ketika manusia bertindak dan berbicara bersama; dan sebaliknya hancur kalau solidaritas dan komunitas porak poranda oleh karena

3 Ibid., p. 95

kerakusan, kekerasan dan egoisme diri atau kelompok.

Asumsi kedua adalah bahwa manusia secara kodrati tidak cocok hidup bersama karena adanya perang semua melawan semua seperti dikatakan oleh Thomas Hobbes. Perang atau konflik itu terjadi karena semua manusia diciptakan secara absolut sama. Perang semua melawan semua membuat kehidupan mereka dalam keadaan alamiah tidak mempunyai makna dan untuk keluar dari situasi konflik itu, harus dibuat kesepakatan bersama atau harus ada kehendak bersama. Jadi, asumsi di atas menyebabkan pluralitas manusia dibekukan ke dalam 'leviathan' satu individu yang disebut dengan humanitas (*Man*), yang meniadakan kebebasan dan juga politik itu sendiri. Dalam penilaian Arendt, ide Hobbes tentang 'leviathan' menghilangkan pluralitas dan kebebasan berbicara dan bertindak, yang menjadi elemen fundamental dari politik.

Bagi Arendt, kita tidak dilahirkan sederajat; kita menjadi sederajat sebagai anggota dari sebuah kelompok yang dibangun atas keputusan bersama untuk menjamin hak yang sama di antara kita.⁴ Hanya lewat komunitas politik, kesamaan dihasilkan karena manusia dapat bertindak untuk mengubah dan membangun sebuah dunia bersama di antara orang-orang yang sederajat. Yang ditekankan di sini adalah bahwa ada perbedaan yang sangat mendasar dari

4 Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, p. 297

semua manusia; dan karena itu dari awal politik bertujuan mengorganisir pluralitas manusia yang secara absolut berbeda dari satu sama lain.⁵

Lebih lanjut, Arendt juga prihatin dengan bahaya pendapat umum (*common sense*) atau yang disebutnya dengan '*shared prejudices*'. Benar bahwa setiap diskusi tentang politik selalu dimulai dengan pendapat umum, yang dalam arti luas bersifat politis karena berasal dari dalam pemikiran semua orang dan bukannya hanya ditemukan dalam diri beberapa orang terpelajar. Sekalipun demikian, pendapat umum bukanlah penilaian dan karena itu pendapat umum bisa menghilangkan politik dari dunia kalau hal itu sudah menguasai pemikiran orang. Dalam konteks ini, pendapat umum bisa '*throws the baby out with the bathwater*.'⁶ Atau, kalau kita mendasarkan pengertian politik semata-mata atas *common sense* dan tidak secara kritis menilai *common sense* tersebut, kita mengabaikan bukan hanya politik tetapi juga dunia sebagai awal mula politik.

Arendt memberikan contoh bagaimana politik secara umum dimengerti sebagai suatu relasi antara pemimpin dan yang dipimpin. Ini adalah sesuatu yang utopis karena dalam kenyataan ada sebuah jurang yang memisahkan pemimpin dari yang dipimpin. Dan ketika jurang menjadi lebar tidak

5 Hannah Arendt, *The Promise of Politics*, p. 96

6 *Ibid.*, p. 97

ada ruang bagi yang dipimpin untuk mengontrol pemimpin. Hasil dari relasi antara pemimpin dan yang dipimpin adalah despotisme dan pemerintahan birokratis. Di sini, kemampuan warga negara untuk bertindak dan kebebasan mereka untuk mengkritik pemimpin dihilangkan. Dengan itu, politik dihilangkan.

Bagi Arendt, politik bukanlah relasi antara pemimpin dan yang dipimpin, tetapi relasi antara manusia. Politik muncul di antara manusia yang berbeda. Penekanan pada kenyataan bahwa politik muncul di antara manusia dan politik mengorganisasi manusia yang berbeda-beda memungkinkan Arendt untuk memahami politik sebagai penyingkapan dunia ruang publik dan sfer kebebasan publik, yang berkaitan erat dengan pengertian tentang tindakan. Karena itu, bagi Arendt, politik adalah tindakan dan tindakan adalah politik.

Politik: Dunia Penampakan

Politik adalah tindakan manusia, praksis, dan dunia penampakan. Dalam konteks ini, Arendt mengidentikkan politik dengan penyingkapan dunia penampakan. Dunia ini ada di antara manusia dan dalamnya setiap individu mengungkapkan dirinya di hadapan orang lain. Inilah dunia penampakan. Arendt membandingkan dunia penampakan ini dengan teater, sebuah tempat di mana orang dapat melihat dan dilihat, mendengar dan didengar. Berbeda

dengan tempat umum lain di Yunani, seperti pasar (agora), tempat pertemuan warga negara (ecclesia) dan pengadilan (eliea), teater lebih bersifat politis dan naratif.

Pasar bisa jadi publik karena masyarakat berkumpul bersama tetapi hal itu tidak berarti politis karena mereka menukarkan hasil karya mereka, sehingga yang menjadi pusat adalah barang dan bukannya diri mereka sendiri. Tempat asembli dan pengadilan bersifat politik tetapi tidak naratif karena orang bertindak dan berbicara bersama tetapi tindakan dan pembicaraan mereka tidak diceritakan kembali. Sebaliknya, teater menawarkan sebuah tempat di mana orang dapat melihat dan dilihat, mendengar dan didengar.

Tetapi, aspek yang paling penting dari teater adalah adanya pluralitas manusia yang mengekspresikan kemampuan-kemampuan mereka dalam bentuk naratif entah dengan bertindak dan berbicara sebagai aktor atau dengan berpikir dan menilai sebagai penonton. Hal ini dimungkinkan oleh kenyataan bahwa permainan atau drama yang dipentaskan itu sendiri adalah sebuah cerita tentang tindakan atau pembicaraan entah individu atau sekelompok orang di masa lampau dan bahwa penonton, setelah menonton permainan tersebut akan menceritakan hal itu kepada orang lain. Jadi, menurut Arendt, dunia sama seperti panggung. Sebagaimana aktor yang memamerkan kebolehan mereka dengan tampil di panggung, semua makhluk hidup

menampakan diri mereka di dunia.⁷

Dunia menyediakan sebuah realitas ketika orang menampakkan diri kepada satu sama lain, dan memediasi relasi orang lain ketika kita bertindak dan berbicara. Dunia penampakan ini memberi makna kepada manusia karena dia terletak di antara mereka dan diciptakan oleh manusia sendiri. Dunia ini berada di antara manusia yang mensyeringkan sebuah ruang publik. Ruang publik ini politis karena dalam ruang seperti itu semua urusan manusia terlaksana.⁸

Pemahaman dunia ini sangat penting dalam teori politik Arendt. Dia mengidentifikasi politik dengan wilayah penyingkapan sebuah dunia atau realitas sosial. Ketika Arendt ditanya oleh Günther Gauss tentang pemahamannya tentang dunia sebagai ruang publik, darinya politik muncul, dia menegaskan bahwa dia selalu memahami dunia sebagai “*the space in which things become public, as the space in which one lives and which must look presentable.*”⁹ Atau dengan kata lain, politik adalah sebuah ruang penampakan, yang dimengerti dalam arti luas sebagai “ruang di mana saya

7 Arendt menulis: “*Just as the actor depends upon stage, fellow-actors, and spectators to make his entrance, every living thing depends upon a world that solidly appears as the location for its own appearance, on fellow creatures to play with and on spectators to acknowledge and recognize its existence* (Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, 21-22).

8 Hannah Arendt, *The Promise of Politics*, p. 106

9 Hannah Arendt, *Essays in Understanding*, p. 20

menampakkan diri kepada orang lain sebagaimana orang lain menampakkan diri kepada saya, di mana manusia eksis, bukan seperti makhluk hidup yang lain, tetapi menjadikan penampakan mereka eksplisit.”¹⁰

Politik sebagai ruang penampakan berarti bahwa dalam politik setiap pribadi menyatakan diri sebagai pribadi yang unik. Itulah sebuah ruang di mana setiap individu mengekspresikan kekuatan dan identitas mereka dan bukan untuk membentuk kembali dunia sesuai dengan format atau idea yang ada dalam pikiran manusia. Seperti Nietzsche, Arendt menekankan pentingnya kreativitas estetis individu-individu. Sekalipun demikian, berbeda dengan Nietzsche yang melokalisasi kemampuan ini dalam pribadi yang disebutnya superman, Arendt mengklaim bahwa ekspresi diri estetis ini bergantung pada keduanya, pribadi yang bertindak dan penonton yang menginterpretasikan tindakan tersebut.¹¹

Politik: Kebebasan Publik

Arendt juga mengidentifikasi politik dengan kebebasan publik. Di sini, dia memahami kebebasan bukan sebagai kemampuan untuk memilih alternatif yang tersedia,

10 Hannah Arendt, *The Human Condition*, p. 198-199

11 Corey Dethier, “Arendtian Action and the Camp: Understanding the Connection between Totalitarianism and Politics,” dalam *The Undergraduate Journal of Social Studies*, 2012, p. 6

sebagaimana dimengerti oleh tradisi liberal, atau sebagai kemampuan bebas untuk memilih (*liberum arbitrium*) yang diberikan oleh Allah seperti diajarkan oleh doktrin Kristen, tetapi kemampuan untuk memulai sesuatu yang baru atau untuk melakukan sesuatu yang tidak diharapkan. Kebebasan tidaklah dipahami sebagaimana dalam liberalisme, yang lebih berfokus pada kebebasan individual, dalam arti terlepas dari ikatan-ikatan kolektif. Arendt menfokuskan diri pada kebebasan politis, yang menunjuk pada kemampuan untuk menentukan dan sekaligus menegaskan diri selalu dalam kebersamaan dengan orang lain.

Arendt mengapresiasi filsuf-filsuf Perancis setelah revolusi Perancis yang memahami kebebasan secara baru. Dia mengklaim bahwa pentingnya revolusi bagi filsuf-filsuf ini terletak dalam kenyataan bahwa mereka menggunakan term kebebasan dalam pengertian baru, sekalipun hampir tidak diketahui, karena penekanan pada kebebasan publik. Hal ini mengindikasikan bahwa mereka memahami kebebasan sebagai sesuatu yang sangat berbeda dari kehendak atau pemikiran bebas, seperti yang didiskusikan sejak Agustinus.

Kebebasan publik mereka bukanlah wilayah dalam diri manusia ke dalamnya manusia melarikan diri dari tekanan dunia, bukan juga sebagai *liberum arbitrium*. Kebebasan publik adalah sesuatu yang dapat dilihat, sebuah realitas duniawi, sesuatu yang diciptakan oleh manusia untuk

dinikmati oleh manusia dan bukannya sebuah pemberian atau sebuah kemampuan. Kebebasan tersebut nampak dan dapat dilihat oleh semua orang dalam sebuah ruang publik yang diciptakan manusia.¹²

Justru inilah yang ditemukan dalam tindakan. Dalam bertindak, seseorang secara bebas memperkenalkan sesuatu yang baru kepada dunia pluralitas. Tindakan mengkarakterisasikan sebuah permulaan yang baru, sesuatu yang tidak dapat diprediksi. Jadi sesuatu yang inheren dalam tindakan sebagai kemampuan untuk mengintroduksi permulaan baru adalah kebebasan. Itulah mujizat permulaan baru yang inheren dalam kelahiran.¹³ Menurut Arendt, tindakan dan kebebasan identik, dalam arti bahwa menjadi bebas berarti terlibat dalam tindakan atau mengambil inisiatif. Tindakan sebagai permulaan baru mengaktualisasikan kebebasan. Atau, kemampuan kita untuk kebebasan diekspresikan lewat tindakan. “Manusia bebas (...) sejauh mereka bertindak, bukan sebelum atau sesudah; karena menjadi bebas dan bertindak adalah sama.”¹⁴

Seorang pribadi bebas karena dia adalah sebuah permulaan baru. Arendt melihat hubungan antara

12 Hannah Arendt, *On Revolution*, London: Penguin Books, 1965p. 124

13 Hannah Arendt, *The Human Condition*, p. 9

14 Hannah Arendt, *Between Past and Future*, p. 153

kebebasan dan tindakan, dalam arti bahwa kebebasan eksis hanya ketika manusia terlibat dalam tindakan politik; dan tindakan politik dapat terlaksana hanya kalau ada komitmen bersama terhadap dunia. Atau, seperti ditegaskan oleh Kateb: “Tindakan politik mengharapakan ciptaan atau konservasi atau tambahan yang cocok dari dunia, sebuah *polis* atau entitas lain adalah latarbelakang dan inspirasi dan sumber makna bagi tindakan politik.”¹⁵

Akibatnya, sebagaimana tindakan, makna politik terletak dalam kebebasan.. Dalam *On Revolution*, Arendt menghubungkan janji permulaan baru dalam tindakan dengan revolusi dan pemberontakan yang adalah “peristiwa-peristiwa politis yang mengkonfrontasi kita secara langsung dengan persoalan permulaan baru.”¹⁶ Baginya, yang inheren dalam revolusi adalah upaya menuntut sebuah ruang di mana kebebasan dapat bertumbuh atau “sebuah ruang di mana kebebasan dapat menampakkan diri sebagai sebuah realitas duniawi.”¹⁷

Ketika menganalisis revolusi Amerika, Perancis, Russia, dan pemberontakan Hungaria, Arendt menemukan

15 George Kateb, “Freedom and Worldliness in the Thought of Hannah Arendt,” dalam *Political Theory*, 1977, p. 142

16 Hannah Arendt, *On Revolution*, p. 21

17 Maurizio Passerin, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, London: Routledge, 1994, p. 68

kesamaan dalam semua revolusi tersebut yaitu bahwa masyarakat mempunyai keberanian untuk keluar dari kehidupan privat mereka atau aktivitas rutin mereka untuk menciptakan sebuah ruang publik di mana kebebasan bisa tampak. Dengan berbuat demikian, mereka mengharapkan bahwa ingatan akan perbuatan mereka dapat menginspirasi generasi yang akan datang.

Secara khusus tentang revolusi Amerika, Arendt mengklaim bahwa revolusi tersebut adalah sebuah contoh untuk menjadikan kebebasan sebuah realitas duniawi. Dia mengakui bahwa para pendiri bangsa tidak bermaksud untuk merealisasikan kebebasan itu pada tempat pertama ketika menginisiasi revolusi. Tetapi, lewat surat-surat mereka diketahui adanya kegembiraan yang luar biasa dalam tindakan dan pencaharian kebebasan publik. Yang menyatukan semua bapa bangsa adalah dunia dan interese publik terhadap kebebasan.¹⁸

Revolusi-revolusi modern ini memamerkan kemampuan politis yang paling fundamental dari semua warga negara, yaitu bertindak bersama atas dasar tujuan bersama yang disepakati. Tujuan utama tindakan bersama adalah untuk membentuk sebuah ruang publik untuk kebebasan sipil dan partisipasi. Inilah yang mengkarakterisasikan momen revolusioner sebagai model politik sebagai tindakan.

18 Hannah Arendt, *On Revolution*, p. 119

Arendt tertarik dengan relasi antara *polis* dan kekhasan. *Polis* menyediakan kesempatan bagi setiap warga negara untuk membedakan diri mereka sendiri, menunjukkan dalam perbuatan dan perkataan kekhasan dirinya. Identifikasi politik dengan kebebasan ditarik dari pemahaman Yunani tentang politik, yang terpusat sekitar kebebasan, yang dimengerti secara negatif sebagai tidak dipimpin atau memimpin dan secara positif sebagai sebuah ruang yang dapat diciptakan hanya oleh manusia dan dengannya manusia bergerak. Dalam Yunani kuno, politik diasosiasikan dengan *polis*, negara-kota; dan karena itu politik berarti apa yang termasuk dalam *polis*.

Arendt melihat bahwa kaum Yunani mengidentifikasi dan mengagungkan politik, sfer publik, di mana warga negara bebas untuk bertindak dan berinteraksi sebagai orang yang sederajat. Munculnya *polis* dari rumah tangga atau ruang privat berarti bahwa manusia menerima model hidup kedua yang disebut dengan kehidupan politik, sesuatu yang berbeda dari kehidupan pribadi. Arendt lalu mendefinisikan *polis* bukan dalam ruang fisiknya, tetapi berkaitan dengan pengorganisasian masyarakat ketika mereka bertindak dan berbicara bersama.

Politik adalah kebebasan publik dapat dilihat secara literal dari kata Yunani *polis* itu sendiri, yang diambil dari kata kerja *pellein*, yang berarti 'muncul dalam pergerakan

sirkuler.’ Hal itu berarti bahwa *polis* adalah sebuah pusat eksistensial, yang dalam dirinya tidak ada. Jadi, politik sebagai ruang di antara menyatukan pluralitas manusia di sekitar ketiadaan atau kekosongan (*nothing*). Sekalipun ruang di antara ini bisa saja tidak memiliki konten langsung, tetapi ruang antara itu menuntut sebuah ruang publik, di mana orang dapat bertindak dan berbicara.

Yang mau ditekankan oleh Arendt di sini adalah bahwa dalam berpikir tentang politik, kita hendaknya memulai dari ketiadaan karena tidak ada satu pun yang bisa dikatakan tentang apa, bagaimana, mengapa dan kapan. Akibatnya, setiap orang bebas untuk terlibat dalam tindakan dan pembicaraan. Arendt menegaskan bahwa politik harus merupakan sebuah aktivitas terus menerus dari warga negara yang berkumpul bersama untuk melaksanakan kemampuan perwakilan, untuk mengatur hidup dalam cara pembicaraan dan persuasi yang bebas.¹⁹

Menilai Tindakan Politik

Pengidentifikasian tindakan dengan politik bisa mengarah kepada kesalahpahaman kalau kita tidak mempertimbangkan

19 Mark Antaki, “What Does It to Think about Politics,” dalam *Thinking in Dark Times: Hannah Arendt on Ethics and Politics*, Roger Berkowitz, cs., (ed.), New York: Fordham University Press, 2010, p. 68-69

itu dari perspektif konsep Arendt tentang penilaian. Secara sepintas seakan-akan ada kontradiksi dalam keyakinannya sendiri. Di satu pihak, Arendt sadar sepenuhnya akan konsekuensi dari tindakan politik yang jahat yang dilakukan sekelompok orang terhadap sesama mereka yang lemah dan tak berdaya. Tetapi, di lain pihak dia tetap yakin dan percaya bahwa tindakan merupakan sesuatu yang politis dan bahkan dapat merestorasi politik itu sendiri. Keyakinan ini didasarkan pada kenyataan bahwa kekerasan atau kejahatan politik tidak menghancurkan kemampuan manusia untuk berpikir dan menilai, dua aktivitas mental yang berbeda tetapi saling melengkapi satu sama lain.

Kenyataannya, berpikir tentang dunia atau politik hendaknya dilengkapi dengan kemampuan kita untuk menilai tindakan. Atau, pengagung-agungan tindakan politik harus dimengerti dalam konteks pengevaluasian secara radikal tentang segala sesuatu yang nonpolitik. Komitmennya terhadap nilai-nilai kebebasan dan keduniawian sangat mendasar, yang nampak dalam kemauan untuk membedakan manusia dari alam yang identik dengan keharusan dan menyelamatkan manusia dari delusi. Hal ini menuntut adanya penilaian terhadap segala sesuatu yang terjadi dalam dunia, termasuk kejahatan politik. Karena itu, dalam bagian ini dibicarakan bagaimana sebuah tindakan politik hendaknya dinilai dari pespektif Arendt.

Secara umum diterima bahwa sebuah tindakan secara moral dievaluasi dari sudut pandang deontologi dan utilitarianisme. Kedua perspektif moral di atas mengandaikan bahwa ada sebuah konsep tentang kebaikan dan kejahatan, yang dapat diketahui entah dari motif ataupun akibat dari tindakan. Misalnya, secara deontologis, tindakan dinilai dari intensi pelaku, apa yang ada dalam pikiran pelaku sebelum bertindak. Kalau intensi atau motifnya baik maka tindakanya dinilai baik dan sebaliknya buruk kalau motifnya buruk. Sedangkan secara utilitarian, tindakan dinilai dari hasil atau produk dari tindakan itu sendiri setelah tindakan itu dilakukan. Tindakan itu baik kalau dia mendatangkan manfaat yang sebesar-besarnya untuk masyarakat dan sebaliknya buruk kalau tidak ada keuntungan yang dirasakan oleh orang banyak.

Dari kedua perspektif moral di atas, nampak dengan jelas bahwa konsep tentang kebaikan merupakan dasar penilaian terhadap tindakan seseorang. Arendt menyangkal standar kebaikan yang dikemukakan oleh kedua standar moral di atas. Menurutnya, sebuah tindakan dinilai bukan atas dasar kebaikan (*goodness*) tetapi kebesaran (*greatness*). Politik tidak boleh diatur oleh sistem moral (motif atau tujuan) tetapi etika politik yang muncul dari tindakan politik itu sendiri.

Sebuah tindakan dinilai atas dasar prinsip-prinsip yang terungkap atau ditemukan dalam pelaksanaan tindakan itu

sendiri. Hal itu berarti bahwa prinsip tersebut diketahui sesudah tindakan dilakukan dan bukan sebaliknya sudah sebelum terlaksananya tindakan. Hanya prinsip yang muncul tindakan itu sendiri yang menjadi standar penilaian tindakan itu sendiri. Untuk memahami hal ini, saya menguraikan konsep Arendt tentang penilaian reflektif.

Penilaian Reflektif

Arendt berbicara tentang tema penilaian dalam bukunya tentang Kant: *Lectures on Kant's Political Philosophy*, di mana dia mengapresiasi makna penilaian estetis Kant. Interesnya terhadap ide tentang penilaian Kant membantunya untuk menentukan karakter politik dari penilaian. Menurutnya, ada karakter politis dalam ide Kant tentang penilaian: "Jika seseorang tahu betul karya-karya Kant dan mempertimbangkan aspek biografis, adalah sangat menggoda untuk membalikkan argumen dan mengatakan bahwa Kant menjadi sadar akan politik, berbeda dari sosial, sebagai bagian dan parsel dari kondisi manusia dalam dunia."²⁰

Arendt membuat dua observasi penting dari bukunya Kant, *Critique of Judgment. Pertama*, Kant tidak pernah berbicara tentang kebenaran, kecuali sekali dalam konteks yang khusus karena baginya manusia bukanlah makhluk

20 Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Roland Beiner (ed.), Chicago: The University of Chicago Press, 1992, p. 9

kognitif atau inteligibel. Kant berbicara tentang manusia dalam bentuk plural, sebagaimana mereka ada dan hidup dalam komunitas. Bertolak dari observasi ini Arendt mengklaim bahwa hal yang paling penting dalam menilai sebuah tindakan bukanlah kebenaran, tetapi makna dari peristiwa itu untuk kebersamaan kita dalam dunia.

Kedua, kemampuan menilai berhubungan dengan hal-hal partikular. Bagi Kant, penilaian menjembatani jurang antara dunia fenomenal dan noumenal. Dia membedakan antara akal budi, melaluinya kita mengakui kondisi eksperiensial dari pengetahuan dan intelek yang memungkinkan kita menangkap keteraturan noumenal. Karena itu, dalam penilaian, kita secara bebas bertindak untuk mengakui kondisi eksperiensial dari pengetahuan dalam keteraturan noumenal.

Menurut Kant, ada dua jenis penilaian, yaitu reflektif dan determinan. Dalam penilaian reflektif, hal-hal partikular ada lebih dahulu, sedangkan dalam penilaian determinan hal-hal universal diberikan dan hal partikular dimasukkan ke dalam yang universal itu. Dalam introduksi bukunya *Critique of Judgment*, Kant menulis bahwa secara umum penilaian adalah kemampuan untuk memikirkan hal-hal partikular sebagaimana termasuk dalam hal-hal universal. Jika hal-hal universal (peraturan, prinsip, dan hukum) diberikan, maka penilaian di mana hal-hal partikular dimasukkan ke

dalam yang universal disebut *determinate*. Tetapi jika hanya partikular dihadirkan dan penilaian harus menemukan yang universal tentang itu, maka kemampuan ini semata-mata reflektif.²¹

Bertolak dari ide Kant tentang penilaian, Arendt mengatakan bahwa ada dua makna dari penilaian yang harus dibedakan satu sama lain. Dalam arti umum, penilaian berarti “*organizing and subsuming the individual and particular under the general and universal*.”²² Dalam penilaian ini, peristiwa-peristiwa konkret dalam dunia diidentifikasi melalui standar yang telah kita bentuk dalam pikiran kita.

Ilustrasi berikut ini bisa menjelaskan apa yang dimaksudkan Arendt. Ketika kita mengatakan bahwa seorang perempuan cantik dan memberikan begitu banyak alasan atas kecantikan tersebut, penilaian kita tentang kecantikan di sini muncul dari ide atau konsep yang telah bentuk dalam pikiran kita. Kriteria kecantikan sudah dibentuk dalam pikiran kita sendiri dan diaplikasikan kepada perempuan yang ada di hadapan kita. Model penilaian seperti ini menunjukkan bahwa penilaian itu tidak datang dari perempuan yang menampakkannya. Dengan demikian, kita sebetulnya mengabaikan aspek misterius dari kecantikan itu sendiri.

21 Immanuel Kant, *Critique of Judgment*, pen. Werner Pluhar, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1978, p. 18-19

22 Hannah Arendt, *The Promise of Politics*, p. 102

Model penilaian lain yang sangat berbeda dari yang pertama adalah penilaian estetis, yang muncul ketika kita dikonfrontasikan dengan hal-hal yang tidak pernah dilihat sebelumnya dan tidak ada standar yang cocok untuk hal-hal tersebut. Persyaratan untuk penilaian ini adalah fakta-fakta dan kemampuan untuk membuat distingsi. Adalah barang-barang seperti mereka menampakkan diri mereka sendiri di hadapan kita yang mendorong kita untuk membedakan antara apa yang cantik dan yang jelek, yang benar dan salah. Inilah yang disebut Kant dengan penilaian reflektif.

Menurut Kant, dalam penilaian reflektif estetis, seseorang secara reflektif menilai satu pengalaman. Misalnya, ketika kita mengatakan ‘betapa indahnyanya bunga mawar’, penilaian ini tidak ditarik dari silogisme tetapi muncul dari fakta di mana bunga mawar menampakkan dirinya sebagai obyek yang indah. Dalam penilaian estetis, tidak ada standar atau aturan yang mengatakan kepada kita bahwa sesuatu itu indah. Ide tentang keindahan itu ada dalam diri subyek yang mengalami dan menilai sehingga penilaian reflektif bersifat subyektif, dalam arti bahwa penilaian itu tidak memasukkan yang partikular di bawah yang universal tertentu.

Penilaian reflektif berupaya untuk menemukan yang universal dalam penilaian partikular dan dengan demikian, penilaian reflektif bertujuan pada membentuk isi yang bersifat konkret dan dapat dikomunikasikan secara universal dari

pengalaman. Dalam pandangan Kant, penilaian subyektif dapat dikomunikasikan karena sekalipun penegasan pada yang estetik bersifat otonom, tetapi hal itu dapat dianggap universal dari kenyataan bahwa penilaian yang sama dapat dilakukan oleh semua orang. Aspek penilaian yang dapat dikomunikasikan ini bergantung pada kemampuan dan kemauan untuk mengabaikan kepentingan pribadi dan dengan demikian mengangkat refleksi subyektif menjadi sebuah penilaian yang dipertahankan bersama.

Refleksi atas kesenangan mungkin karena kekuatan yang disebut oleh Kant sebagai *common sense* atau *sensus communis*, yang dimengerti sebagai “*a power to judge that in reflecting takes account a priori, in our thought, everyone else’s way of presenting something.*”²³ Pendapat umum tidak dihubungkan dengan sebuah ideologi atau teori, tetapi dengan dunia pengalaman. Hal itu mengisyaratkan bahwa subyek berbagi dengan yang lain sebuah dunia bersama dan bukan sebagai seorang yang terisolasi. Karena semua orang memiliki sebuah pendapat umum tentang apa itu indah dan persoalan lain, maka ketika seseorang menilai, dia juga melibatkan dalam penilaiannya sudut pandang orang lain. Dalam konteks inilah Kant berbicara tentang pentingnya ‘enlarged mentality’, sebuah sudut pandang yang mengorientasi dirinya kepada dunia pluralitas.

23 Immanuel Kant, *Critique of Judgment*, *op. cit.*, p. 178

Arendt menemukan dalam penilaian reflektifnya atas Kant sebuah standar baru dalam menilai sesuatu, yang tidak lagi bertolak dari universal ke partikular tetapi sebaliknya dari partikular ke universal. Itu berarti bahwa ketimbang mengaplikasikan standar yang diterima secara umum dan peraturan yang diberikan kepada situasi partikular, dalam menilai kita berurusan dengan obyek-obyek dalam diri mereka sendiri. Ketika kita menilai, kita menarik beberapa prinsip baru yang datang dari hal atau situasi konkret. Bagi Arendt, penilaian adalah “*the manifestation of the wind of thought in the world of appearances.*”²⁴ Kemampuan untuk mengaplikasikan pemikiran ke dalam partikular karena penilaian memungkinkan kita untuk mengatakan apa yang baik dari salah, cantik dari jelek.

Menurut Arendt, Kant berbeda dari filsuf-filsuf lain karena ketertarikannya pada dunia penampakan atau dunia pluralitas. Ada bersama orang lain adalah sesuatu yang mendasar bagi Kant, seperti terlihat dalam konsepnya tentang pendapat umum, yang selalu berkaitan dengan dunia pengalaman, yang dialami bersama dengan orang lain. Pendapat umum ini memungkinkan penilaian subyektif seseorang dikonfrontasikan dengan penilaian dari orang lain dan terjadilah transformasi penilaian subyektif menjadi sesuatu yang secara universal valid atau dapat

24 Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, p. 193

dikomunikasikan kepada orang lain.

Arendt mengaitkan pendapat umum dengan ‘pendapat komunitas’, yang dimengerti sebagai kapasitas akal budi yang memampukan orang untuk berpartisipasi dalam kehidupan publik. Seseorang menilai sebagai anggota sebuah komunitas, dan selalu diarahkan oleh *one’s community sense*, *one’s sensus communis*. Sekalipun Arendt menekankan pentingnya pendapat umum karena pendapat umum mewakili sebuah dunia yang dapat dimengerti dan bermakna, tetapi kita tidak boleh melebih-lebihkan itu. Benar bahwa pendapat umum adalah dasar bagi komunikasi penilaian kita, dalam arti bahwa penilaian kita disyeringkan dengan penilaian orang lain karena semua didasarkan atas pengalaman bersama atas dunia di mana kita hidup.

Sekalipun demikian, kita tidak boleh membiarkan *common sense* ini menentukan isi dari penilaian kita karena kebenaran sebuah *common sense* itu parsial. Kita tidak boleh menganggap bahwa pendapat umum adalah faktor penentu satu-satunya dari penilaian kita. Pendapat umum hanyalah latarbelakang darinya penilaian kita muncul. Arendt lalu berpaling ke ide Kant lain, yang disebut dengan ‘*enlarged mentality*’, mengambil perspektif orang dalam penilaian kita sendiri.

Arendt menyebut ide Kant tentang *enlarged mentality* dengan “*the train of one’s imaginations to go visiting*” atau

'*representative thinking*', yang berarti pembentukan sebuah pendapat dengan mempertimbangkan isu yang ada dari sudut pandang yang berbeda atau dengan menghadirkan ke dalam pemikiran kita sendiri sudut pandang dari orang-orang lain.²⁵ Di sini, imparialitas menjadi syarat utama agar orang mampu menilai secara representatif, mempertimbangkan penilaian orang lain juga.

Runtuhnya Standar Moral Tradisional

Penekanan bahwa penilaian reflektif berawal dari peristiwa partikular yang terjadi dalam dunia dan bukan dari standar universal, juga dapat diaplikasikan juga ke dalam moralitas. Kenyataannya, dia mengklaim bahwa standar absolut moral telah runtuh dalam tragedi *holocaust*, yang menandai runtuhnya civilisasi, yang pada gilirannya disebabkan oleh kehilangan otoritas tradisional. Dalam permulaan esesinya 'What is Authority' Arendt mempertimbangkan kehilangan otoritas secara tradisional dan menganalisa sumber kekuatan dan maknanya.

Secara historis, kehilangan otoritas dapat ditelusuri dalam keruntuhan tradisi dan agama di mana otoritas secara salah dimengerti sebagai keteraturan otoritarian yang menuntut ketaatan buta. Dalam cara ini, otoritas

25 Hannah Arendt, "Truth and Politics," dalam *The Portable Hannah Arendt*, Peter Baehr (ed.), London: Penguin, 2000, p. 556

menggunakan paksaan yang berakibat pada otoritarianisme. Di sini Arendt prihatin bukan dengan otoritas secara umum tetapi dengan sebuah bentuk khusus otoritas (tradisi dan agama) yang telah dianggap valid dalam dunia modern selama beberapa periode.²⁶ Menurutnya, otoritas harus secara tepat dimengerti dalam kontradistingsi terhadap paksaan oleh kekuatan dan persuasi lewat argumen. Kehilangan otoritas tradisional telah menciptakan kehilangan pedoman yang mengantar kita kepada kekayaan masa lalu dan karena itu, bagi Arendt, otoritas tidak bisa didasarkan pada kekuatan atau argumentasi, tetapi dalam masa lalu itu sendiri sebagai ‘unshaken cornersotne’. Sesungguhnya otoritas dapat memberikan permanensi dan durabilitas dunia yang dibutuhkan manusia karena mereka adalah mortal.

26 Perlu diingat bahwa penolakan Arendt terhadap tradisi dan agama tidak berarti bahwa dia melawan tradisi dan agama secara umum. Kenyataannya, dia pertama-tama membedakan antara tradisi dan masa lampau. Baginya, tradisi tidak sama dengan masa lampau sehingga kehilangan tradisi tidak otomatis kehilangan masa lampau. Menurutnya, “with the loss of tradition we have lost the thread which safely guided us through the vast realm of the past, but this thread was also the chain fettering each successive generation to a predetermined aspect of the past.” Bdk. Hannah Arendt, *Between Past and Future*, New York: The Viking Press, 1958, p. 94. Kedua, agama atau keyakinan tidak sama dengan iman. Hanya keyakinan yang terbuka untuk diragukan. “This loss belief in the dogmas of institutional religions need not necessarily imply a loss or even a crises of faith, for religion and faith or belief and faith, are by no means the sama.” Bdk. *Ibid*.

Kehilangan otoritas tradisional pada zaman modern berarti juga runtuhnya standar-standar moral, secara khusus sebagaimana yang ditemukan dalam moralitas tradisional dan kekristenan. Hal itu berarti bahwa runtuhnya otoritas tradisional tidak bisa dipisahkan dari runtuhnya standar-standar moral. Dalam esainya “Some Questions of Moral Philosophy,” Arendt menganalisis moralitas tradisional seperti ditemukan dalam Marxisme di Russia dan Nazisme di Jerman. Tentang Marxisme, dikatakan bahwa karakteristik dari moralitas Lenin adalah bahwa itu sebuah “keyakinan naif bahwa sekali keadaan sosial diubah lewat revolusi, manusia akan mengikuti secara otomatis beberapa peraturan moral yang telah diketahui dan diulang sejak permulaan sejarah manusia.”²⁷

Sedangkan berkaitan dengan Nazisme, Arendt dengan tegas mengatakan bahwa rezim totaliter Hitler mengubah standar moral dari ‘jangan membunuh’ dan ‘jangan menipu’ menjadi ‘boleh membunuh’ dan ‘boleh menipu’. Hal ini membuktikan bahwa standar moral gampang diubah sesuai dengan keinginan dan selera manusia, seperti yang dibuat Hitler. Atau, ada semacam kesan bahwa apa yang kita sebut moralitas mengandung semata-mata ‘kebiasaan’ dan tidak lebih dari satu kumpulan kebiasaan, perilaku yang dapat diubah dengan kumpulan lain. Lebih lanjut, kumpulan

27 Hannah Arendt, *Responsibility and Judgment*, p. 53

kebiasaan ini cenderung secara tidak kritis diterima. Masyarakat tidak pernah meragukan apa yang telah diajarkan kepada mereka.²⁸

Fenomena ini disebut oleh Heidegger dan Nietzsche sebagai nihilisme atau moralitas nihilistik. Arendt sepakat dengan itu tetapi berbeda dengan Nietzsche yang prihatin dengan nilai-nilai moral dan menganjurkan adanya evaluasi kembali nilai-nilai tersebut, Arendt lebih prihatin dengan pikiran masyarakat yang tidak kritis di mana orang secara gampang menerima setiap standar moral yang diberikan. Menurut Arendt, ketaatan pada standar universal bisa mematikan proses berpikir, seperti dapat dilihat dalam diri Adolf Eichmann yang digambarkan sebagai orang yang tidak mampu berpikir. Akibatnya, dalam pengadilan dia mengulang terus menerus frase yang diharapkan dapat memberikan kedamaian dengan musuh-musuhnya. Hal ini mengindikasikan ketidakmampuannya berpikir.²⁹

Keruntuhan standar moral adalah alasan utama mengapa Arendt menegaskan bahwa moralitas tidak dapat lagi diberlakukan secara universal. Kenyataannya, setiap individu, termasuk yang gila sekalipun, tahu apa yang benar dan salah. Atau, dalam melakukan kesalahan, orang tahu bahwa dia sedang bertentangan dengan dirinya sendiri.

28 Ibid., p. 54

29 Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, p. 4

Misalnya, seseorang yang melakukan kesalahan tahu apa yang dilakukannya. Mengambil Socrates sebagai contoh, Arendt mengklaim bahwa perilaku moral pertama-tama bergantung pada pemikiran, dialog dengan diri sendiri. Itu berarti bahwa standar kebaikan dan kesalahan bukanlah sekedar mengikuti peraturan atau perilaku yang diterima secara sosial. Standar itu harus melibatkan pemikiran untuk mengetahui apa yang baik dan salah dan menilai setiap peraturan yang diterima umum.

Karena setiap individu tahu dalam dirinya sendiri apa yang baik dan buruk, maka Arendt kemudian mengklaim lebih lanjut bahwa perilaku moral tidak ada hubungan dengan ketaatan pada setiap hukum yang diberikan dari luar, entah itu hukum alam atau Allah atau hukum manusia. Keputusan untuk mengikuti peraturan perilaku tertentu didorong oleh pemikiran kritis kita sendiri dan bukannya oleh hukum negara dan suara-suara orang lain.

Berdasarkan observasi di atas, Arendt menegaskan bahwa semua proposisi moral mengambil standarnya dari *the Self* (diri) dan pertemuan manusia dengan dirinya sendiri.³⁰ Yang dimaksudkan di sini adalah bahwa standar moral hendaknya ditarik dari diri, makhluk duniawi, yang menampakan diri dan berpikir. Akibat dari penegasan ini adalah bahwa etika Arendt tidaklah legalistik dan utilitarian. *Pertama,*

30 Ibid., p. 76

etikanya bertentangan dengan pendekatan legalistik, seperti ditemukan dalam teori deontologi, khususnya imperatif kategorisnya Kant dan Socrates. Di sini, Arendt membandingkan postulat Socrates “lebih baik menderita kesalahan daripada melakukan kesalahan” dengan imperatif kategorisnya Kant “bertindak sedemikian rupa sehingga maksim dari tindakanmu dapat menjadi hukum umum untuk semua makhluk inteligibel.”

Menurut Arendt, kedua proposisi di atas dapat dilihat sebagai pernyataan kategoris dan bukan saja imperatif kategoris yang mengimplikasikan sanksi dari luar entah dari Allah ataupun dari komunitas. Dalam bukunya *On Revolution*, Arendt meneliti bahaya memperlakukan hukum sebagai sebuah perintah karena hukum mengikat orang semata-mata untuk menghindari sanksi agama. Karena itu, ketimbang memperlakukan proposisi itu sebagai hukum, kewajiban atau imperatif kategoris, kita dapat memperlakukan itu sebagai pernyataan kategoris. Dengan cara ini, sanksi datang dari dalam diri kita sendiri. Inilah yang disebut penghukuman diri sendiri, yang oleh Kant disebut sebagai ‘*self-contempt*’ dan Socrates menyebutnya dengan ‘*self-contradiction*’.

Menghukum diri sendiri hanya mungkin untuk orang yang hidup dengan dirinya sendiri dan dengan cara ini orang yang hidup dengan dirinya sendiri menemukan proposisi

moral jelas dengan sendiri dan tidak membutuhkan kewajiban. Atau, orang yang hidup dengan dirinya sendiri menemukan dalam dirinya apa yang baik dan buruk dan menghukum diri mereka sendiri atas kesalahan yang mereka sendiri lakukan. Argumen Arendt ini lemah dan kurang meyakinkan karena kelihatannya dia mengabaikan pentingnya sanksi eksternal, tetapi saya kira, posisinya hendaknya dimengerti dalam konteks penekanannya pada pentingnya bersikap kritis terhadap tradisi, hukum atau kewajiban yang datang dari luar. Dia menantang kita untuk menjadikan sanksi dari luar sebagai sanksi dari diri sendiri karena sanksi dijadikan pernyataan kategoris.

Kedua, etika Arendt bertentangan dengan pendekatan utilitarian yang menganggap akibat sebagai basis menilai sebuah tindakan baik atau buruk. Di sini, Arendt menarik perbedaan antara etika Socrates dengan etika Kristen. Etika Socrates berfokus pada pentingnya ada dan sekaligus selaras dengan diri sendiri, dalam arti bahwa setiap individu harus menghindari pertentangan dengan dirinya sendiri. Seseorang boleh berbeda dengan orang lain atau dengan dunia, tetapi tidak boleh bertentangan dengan dirinya sendiri: “*It is better to be at odds with the whole world than at odds with oneself.*”³¹ Ketika orang berdialog dengan dirinya sendiri, dia menemukan proposisi seperti “*it is better to suffer wrong than*

31 Hannah Arendt, *Responsibility and Judgment*, p. 122

to do wrong.” Jadi, prinsip etis merupakan adalah produk pemikiran atau dialog dengan diri sendiri. Ketika seseorang berpikir, dia menemukan apa yang benar yang harus dilakukan dalam hidup. Hal ini dengan jelas menunjukkan bahwa etika Socrates menempatkan peran sentral pada pribadi yang berpikir.

Berbeda dengan etika Socrates, etika Kristen justru sebaliknya terfokus pada konsekuensi sebuah tindakan dan bukannya pada subyek atau pelaku. Arendt mengutip Injil Mat. 5, 39 dan 6, 1-4, di mana dikatakan bahwa orang yang baik adalah orang yang kalau dipukul pipi kanannya, hendaknya memberi juga pipi kirinya; dan janganlah biarkan tangan kiri tahu apa yang dibuat oleh tangan kanan. Dalam kedua kutipan tersebut di atas, terungkap bahwa orang melakukan perbuatan-perbuatan baik untuk dilihat oleh Allah dan bukan oleh manusia. Dibandingkan dengan etika Socrates yang didasarkan pada kemampuan berpikir, etika Kristen justru didasarkan atas kemampuan kehendak. Konsekuensinya, yang ditekankan dalam etika Kristen adalah melakukan perbuatan baik dan akibat perbuatan itu untuk kebaikan banyak orang dan bukan kebaikan pelaku itu sendiri.

Etika Socrates adalah sebuah etika dari orang yang berpikir, sedangkan etika Kristen adalah etika seorang yang bertindak. Tentu saja, Arendt mengakui bahwa etika

Kristen dapat mencegah balas dendam, pengkianatan atau pembunuhan, tetapi etika seperti itu tidak berfokus pada subyek. Kenyataannya, subyek diabaikan karena kriteria terakhir ditemukan bukan dalam pelaku (*actor*) tetapi dalam kebaikan tindakan (*the goodness of action*).³² Atau, yang diperhitungkan dalam sebuah tindakan bukanlah subyek tetapi aspek kebaikannya.

Penekanan pada ide tentang kebaikan dalam etika Kristen ini sangat berbahaya karena dalam pandangan Arendt, ide seperti bersifat rahasia karena pelaku tidak boleh mengetahui perbuatannya. Apa saja yang dilakukan, pelaku tidak boleh tahu kebaikan dari perbuatannya. Hanya Allah yang tahu dan bukannya pelaku atau dunia. Dalam pengertian Kristen tentang kebaikan, sebuah tindakan dinilai baik atau buruk bukan oleh pelaku sendiri tetapi oleh Allah. Di sini, orang luar yang menilai sebuah tindakan dan karena itu kebaikan atau keburukan sebuah tindakan bersifat rahasia karena konsep itu hanya ada dalam pikiran Allah.

Karena ide kebaikan itu tidak datang dari diri dan dunia, maka ide itu tidak bisa dipersoalkan atau dibicarakan. Itu berarti bahwa kodrat dari kebaikan adalah absolut, dan karena itu mengancam pluralitas pendapat dan kebebasan dari pelaku lain. Ide kebaikan despotik karena cenderung untuk menghancurkan bukan hanya dunia manusia tetapi juga

32 Ibid., p. 123

tindakan itu sendiri. Arendt mau menegaskan bahwa dalam ruang publik, kebaikan hendaknya tidaklah bersifat rahasia dan absolut tetapi provisional dan transparan. Ide kebaikan itu harus terbuka untuk perspektif yang berbeda dan diskusi lebih lanjut yang melibatkan pelaku dan penonton.

Lebih lanjut, ide kebaikan mereduksi tindakan pada motif dan tujuan-tujuan spesifik. Menurut Arendt, tindakan harus bebas dari motif dan tujuan, efek yang dapat diprediksi, karena motif dan tujuan membatasi mujizat dari tindakan itu sendiri. Bertindak dengan motif dan tujuan untuk dicapai menyangkal esensi dari tindakan itu sendiri karena tindakan mengandaikan inisiatif, permulaan dan kemungkinan yang baru. Walaupun motif dan tujuan adalah faktor yang memainkan peran sentral dalam pembentukan intensi individu, tetapi faktor-faktor ini hanya mengungkapkan '*what*' dari individu, ketimbang '*who*'. Menurut Arendt, menilai tindakan dari sudut pandang kebaikan atau motif menghancurkan bukan hanya subyek tetapi juga dunia. Sebaliknya, ketika kita membiarkan pelaku dan penonton menilai sebuah tindakan, kita mengakui kondisi esensial dari dunia yang diciptakan bersama.

Kehebatan sebagai Standar Penilaian Tindakan

Kalau kebaikan tidak cocok menjadi standar dalam menilai suatu tindakan, lalu apa solusinya? Atau, dalam ketiadaan motif atau kebaikan, apa yang menjadi standar

penilaian sebuah tindakan? Arendt tidak menawarkan sekumpulan perintah atau ajaran yang dapat diaplikasikan pada politik karena menurutnya formulasi dan aplikasi perintah atau ajaran universal seperti itu mengindikasikan kecenderungan untuk mengatur politik dari sudut pandang di luar politik itu sendiri.³³ Karena itu, Arendt menganjurkan kehebatan (*greatness*), kebesaran, sebuah prinsip yang dihasilkan dalam tindakan itu sendiri sebagai standar dalam menilai tindakan. Tindakan dapat dinilai oleh kriteria kehebatan Standar etis atau apa yang disebutnya prinsip-prinsip terkandung dalam tindakan itu sendiri.

Dalam konsepnya tentang tindakan, Arendt menghubungkan tindakan dengan natalitas atau kelahiran. Natalitas adalah *arche*, dasar, yang berarti asal mula dan prinsip. Di sini, *arche* adalah permulaan dan prinsip, di mana keduanya ada bersama dan memunculkan dua relasi berbeda. Permulaan memunculkan pluralitas dan prinsip memunculkan singularitas atau keunikan. Banyak orang lahir ke dalam dunia, tetapi setiap orang yang baru lahir memperkenalkan sesuatu yang baru ke dalam dunia dan tampak sebagai pribadi yang khas dan unik. Hal itu berarti bahwa permulaan baru membawa dalam dirinya sendiri prinsipnya sendiri yang membedakannya dari orang-orang lain. Demikian halnya dengan tindakan. Ketika seseorang bertindak, dia memperkenalkan sesuatu yang baru,

33 Steve Buckler, *op.cit.*, p. 126

dan sebagai awal yang baru tindakan ini mengandung dalam dirinya sendiri sebuah prinsip yang menjadikan tindakan itu berbeda dari tindakan orang lain.

Tindakan, sebagai sebuah inisiatif, di satu pihak memperkenalkan sebuah permulaan yang baru, dan di lain pihak, tindakan itu mengandung dalam dirinya sendiri prinsip-prinsip. Arendt mengambil konsep prinsip ini dari analisis Montesquieu tentang esensi pemerintahan dan prinsip di balik tindakan pemerintahan. Dia mengklaim bahwa esensi dari pemerintahan adalah apa yang membuatnya seperti itu; dan prinsip adalah apa yang membuat pemerintahan bertindak dengan cara yang khas. Jadi, esensi adalah struktur dasar pemerintahan dan prinsip adalah keinginan (*passion*) manusia yang mengatur jalannya pemerintahan.

Ada banyak bentuk pemerintahan, tetapi masing-masing mengandung dalam dirinya sendiri sebuah prinsip yang mengatur tindakan pemerintah. Sebuah bentuk pemerintahan digerakan oleh spirit, semangat atau *ethos*, yang dimengerti sebagai afeksi yang menyediakan prinsip untuk tindakannya. Misalnya, model pemerintahan republik digerakan oleh prinsip kebajikan politis; bentuk monarki oleh prinsip kehormatan; dan despotisme oleh prinsip ketakutan.

Dari analisis Montesquieu ini, Arendt lalu mengklaim bahwa setiap prinsip beroperasi dari dalam dan ada dalam dunia bukan sebagai hasil abstraksi tetapi sebagai sebuah

tindakan aktual seperti tampak kepada orang lain. Tindakan dihubungkan dengan individu lewat sebuah prinsip, yang disebut *arche*, dari kata kerja *archein* yang berarti memulai. Jadi ada hubungan antara pelaku dan tindakan, dan tindakan mengkombinasikan prinsip dan performansinya. Sebuah prinsip bukanlah intensi karena prinsip tersebut tidak mengarah pada sebuah hasil dan tidak menawarkan kewajiban kepada orang lain. Berbeda dengan konsekuensi dan kewajiban yang dapat ditentukan lebih dahulu sebelum sebuah tindakan dilakukan, prinsip kehebatan hanya dapat diketahui sesudah pelaksanaan sebuah tindakan.

Prinsip mengiluminasi atau mengarahkan sebuah tindakan. Karena tindakan politik berkaitan dengan dunia penampakan maka prinsip yang menginspirasi tindakan tersebut terungkap hanya ketika tindakan itu sudah terlaksana dalam dunia pluralitas. Kita tidak bisa menilai sebuah tindakan sampai tindakan itu dilakukan. Jadi, prinsip, seperti kehebatan, diketahui hanya sesudah sebuah tindakan dilakukan. Misalnya, siapa yang paling hebat antara petinju Pacquiao dan Mayweather? Jawaban hanya bisa diberikan sesudah keduanya bertanding, dan pemenang adalah petinju terhebat. Kita tidak bisa menilai siapa yang paling hebat sebelum keduanya secara aktual bertanding.

Prinsip sebagai makna khas sebuah tindakan diidentifikasi oleh penonton yang menyaksikan tindakan

tersebut. Jadi, pengakuan penonton memberikan makna kepada perbuatan si pelaku. Hal itu menunjukkan kenyataan bahwa prinsip tersedia bagi penonton yang menilai tindakan tersebut dan diabadikan dalam narasi. Karena itu, dari perspektif Arendt, prinsip adalah *'the ideal that we identify after the fact as having brought together political actors at a specific moment to achieve something great.'*³⁴

Tentu saja ada banyak prinsip yang menginspirasi tindakan seseorang dan karena itu kita perlu melihat prinsip yang paling hebat. Seperti Montesquieu yang mengakui bahwa secara natural dapat ditemukan lebih dari satu prinsip dalam sebuah bentuk pemerintahan atau adanya hirarki prinsip-prinsip ada dalam sebuah pemerintahan, Arendt juga menegaskan bahwa ada lebih dari satu prinsip yang ditemukan dalam sebuah tindakan. Karena itu, dibutuhkan disermen untuk menentukan prinsip yang paling hebat dari semua yang ada. Atau, di antara sekian banyak prinsip, pasti ada satu prinsip yang hebat, menyolok atau tertinggi dari semuanya.

Jadi, kehebatan adalah prinsip terbaik dan tersempurna yang mengiluminasi sebuah tindakan. Sayangnya, Arendt tidak menyediakan kriteria untuk menilai prinsip terbaik. Sekalipun demikian, bertolak dari konsepnya tentang *amor mundi*, prinsip tertinggi adalah sebuah prinsip yang

34 Alice MacLachlan, op.cit., p. 6

meningkatkan dan mempertahankan dunia bersama. Inilah yang akan kita lihat dalam bagian berikut.

Karakter Etis dari Penilaian Reflektif dan Pencapaian Makna

Dengan menekankan kehebatan, prinsip yang muncul dari tindakan, sebagai standar dalam menilai tindakan itu sendiri, Arendt menantang moralitas tradisional dan Kristiani yang cenderung memaksakan standar moral universal dan absolut ke wilayah politik. Kecenderungan ini destruktif atau anarkis karena pemaksaan seperti itu merupakan sebuah bentuk pelarian dan sekaligus pengebirian sfer politik yang secara inheren plural dan konfliktual.”³⁵ Karena itu, persoalan yang harus dicari solusinya adalah batasan-batasan etis seperti apa yang harus ada dalam politik atau ruang publik?

Dalam konteks ini, kita kembali ke penilaian reflektif seperti digambarkan oleh Arendt. Atau, Arendt menawarkan pentingnya penilaian reflektif dan bukannya kognitif ataupun historis. Penilaian bukanlah kognitif karena penilaian itu bergantung pada persetujuan orang lain yang memiliki pendapat umum. Penilaian juga bukanlah historis, dalam arti akan menjadi sebuah tradisi, karena penilaian tidak dimaksudkan untuk menjadi absolut atau tunggal, tetapi penilaian itu hendaknya terbuka untuk diskusi atau wacana lebih lanjut.

35 Steve Buckler, *op.cit.*, p. 126

Arendt menganjurkan bahwa dalam menilai kita hendaknya mempertimbangkan juga perspektif orang lain. Atau, penilaian kita hendaknya diarahkan kepada orang lain. Penilaian yang diarahkan kepada orang menunjukkan respek terhadap orang lain, karena seperti diri kita sendiri, orang lain adalah pribadi-pribadi yang bertindak dan berpikir. Mereka memiliki pendapat sendiri tentang segala sesuatu dalam dunia. Dalam wawancara dengan Günther Gauss, Arendt mengklaim bahwa pemikirannya selalu didasarkan atas ‘*trust in people*’, sikap percaya, sesuatu yang sulit diformulasikan tetapi sangat fundamental, akan apa yang manusiawi dalam semua manusia.”³⁶

Menghormati perspektif orang lain dan percaya akan kemampuan semua orang sangat nampak dalam seluruh tulisan Arendt. Kenyataannya, dia mendevisikan sebagian besar perhatiannya pada individu-individu yang bukan hanya berbuat baik dan bertindak benar tetapi juga yang berani berbicara dalam masa-masa kegelapan tentang apa yang baik dan yang salah. Dia menemukan itu dalam diri filsuf, penulis, sastrawan, seperti Socrates dan Jaspers, seperti yang ditulis dalam *Men in Dark Times*. Menurutnya, individu-individu tersebut adalah orang yang tetap berpikir dan menilai bahkan sampai mengorbankan diri mereka sendiri karena pemikiran dan penilaian mereka itu demi

36 Hannah Arendt, *Essays in Understanding*, p. 23

mempertahankan apa yang benar dan baik. Mereka adalah contoh orang yang mengaktualisasikan kemampuan untuk menilai dalam masa kegelapan karena mereka “tetap menilai secara bebas; tidak ada aturan yang mengatur pemikiran dan penilaian mereka”. Poin utamanya adalah bahwa Arendt percaya akan kemampuan setiap individu untuk menilai segala sesuatu dalam dunia.

Keyakinan pada kemampuan semua orang untuk menilai mengindikasikan bahwa semua manusia mempunyai kemampuan yang umum dan karena itu dapat menilai dari posisi yang berbeda dalam dunia. Akibatnya, setiap penilaian reflektif selalu, sekalipun dilakukan dalam kesunyian, terikat dengan sebuah kondisi khusus, yang terbuka untuk deliberasi berlanjut. Dalam deliberasi diskursif, penilaian seseorang diekspose ke ruang publik, bukan untuk menemukan sebuah kesepakatan bersama tetapi lebih untuk menemukan entahkah penilaian reflektif itu sesuai dengan apa yang terbaik dalam ruang publik. Atau, entahkah pendapat seseorang cocok dengan apa yang berlaku dalam ruang publik.

Bagi Arendt, batasan etis dari semua penilaian adalah perbuatan atau perkataan yang bertahan dalam dunia manusia. Hal itu berarti bahwa penilaian kita bersifat duniawi, perhatian yang khusus terhadap tindakan partikular demi kebaikan ruang publik. Jadi, setiap kali kita menilai sebuah tindakan yang terjadi dalam dunia, kita mengamati

apa kelebihan dari tindakan tersebut untuk ruang publik. Atau, dalam menilai kita sadar akan batasan etis yang muncul dari ruang publik itu sendiri.

Lebih lanjut, Arendt mengklaim bahwa penilaian seseorang hendaknya dikonfrontasikan dengan penilaian orang lain dalam sebuah diskusi terus menerus. Proses diskusi ini tidak bermaksud untuk mencapai penilaian yang otoritatif, tetapi lebih untuk mencari persetujuan dari orang lain yang juga mendiami dunia ini. Arendt mengakui bahwa satu penilaian partikular memiliki validitas tertentu tetapi tidak secara universal. Dalam arti bahwa sebuah pendapat bisa valid, tetapi bukan untuk semua orang.

Kenyataannya, satu penilaian bersifat parsial dan karena itu tunduk pada pandangan atau verdict atau putusan dari orang lain. Atau, ketika kita menilai sebuah tindakan tertentu, kita mengantisipasi apa yang orang lain mungkin katakan atau mengantisipasi penilaian orang lain terhadap tindakan yang sama. Kita sadar akan putusan yang mungkin datang dari orang lain. Bagi Arendt, ketika kita membandingkan penilaian kita sendiri dengan penilaian orang lain, kita mencari makna dari semua penilaian untuk dunia kita bersama.

Jadi jelas bahwa etika Arendt mengadvokasi tindakan dan penilaian. Dan karena keduanya diartikan dalam referensinya dengan ruang publik dan orang lain maka

batasan etis ada inheren dalam ruang publik itu sendiri dan verdik dari orang lain. Atau dengan kata lain, karakteristik etis dari penilaian reflektif Arendt adalah bahwa penilaian itu selalu mempertimbangkan kehebatan apa yang dibawa oleh sebuah tindakan dalam dunia bersama dan juga apa kata orang lain tentang tindakan yang sama.

Bab V

Penutup: Banalitas Kejahatan Korupsi dan Aktivitas Berpikir

Sebagai penutup dari seluruh uraian ini, dengan menggunakan lensa pemikiran politik Arendt, penulis membedah sebuah kasus konkret, korupsi, sebuah kejahatan yang telah menggurita dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Dari perspektif etika keduniawian Arendt, penulis beragumen bahwa konsep Arendt tentang banalitas kejahatan bisa dipakai untuk memahami mengapa korupsi berjemaah terjadi dan konsepnya tentang pentingnya berpikir bisa dijadikan rujukan dalam upaya untuk mengeliminasi atau bahkan menghilangkan sama sekali kejahatan korupsi itu sendiri. Atau, pada hemat penulis, etika keduniawian yang menekankan pentingnya berpikir tentang dunia dan menilai apa yang terjadi dalam dunia bisa menjadi alternatif dalam mengatasi persoalan sosial, korupsi.

Korupsi, penggunaan jabatan publik untuk keuntungan pribadi, merefleksikan keburukan bukan hanya pelaku-pelaku secara individual, tetapi juga kelompok atau organisasi, entah itu privat ataupun publik. Justru yang terakhir inilah yang paling berbahaya karena melibatkan

banyak orang dari berbagai level dan berkaitan dengan sistem organisasi. Di sini, korupsi bersifat sistemis karena sudah menjadi bagian utuh atau sesuatu yang inheren dalam sistem organisasi pelayanan publik, sehingga orang yang terlibat dalam sistem yang korup itu tidak lagi menyadari bahwa apa yang dibuatnya merupakan tindakan korupsi.

Karena itu tidak mengherankan kalau banyak orang yang baik, jujur, sopan, berintegritas dan taat beragama terjerumus ke dalam tindakan pidana korupsi ketika mereka masuk ke dalam birokrasi atau terjun ke dunia politik praktis entah sebagai anggota dewan ataupun pejabat publik lainnya. Sistem yang korup mengkondisikan orang untuk terlibat dalam tindakan-tindakan korupsi.

Tetapi, apakah itu valid untuk mempersalahkan sistem organisasi publik dalam negara atau birokrasi sebagai penyebab merajalelanya korupsi? Atau, apakah itu logis untuk mengatakan bahwa korupsi itu bukanlah sebuah persoalan karena hal itu merupakan bagian integral dari hukum dan institusi yang mengatur komunitas nasional dan internasional dan banyak dari kita akan menjadi terbiasa dengan itu?

Barangkali terlalu naif kalau kita mempersalahkan sistem karena sistem adalah ciptaan manusia dan bisa dirubah kapan saja kalau orang-orang yang berada di dalamnya berkemauan baik untuk menata organisasi publik ke arah yang baik

dan sehat. Karena itu, yang harus bertanggungjawab atas merebaknya korupsi adalah orang-orang yang berada dalam sistem—khususnya para politisi dan pejabat publik—karena ketidakmampuan mereka untuk berpikir kritis dan representatif ketika berhadapan dengan sistem yang tidak kondusif dan karena menyebarluasnya ketakutan menilai. Karena ketidakmampuan berpikir dan ketakutan menilai seperti ini, para politisi dan pejabat publik seolah-olah diperbudak oleh sebuah sistem yang merupakan ciptaan manusia sendiri. Dalam konteks ini, para koruptor tidak lain adalah pribadi-pribadi yang ‘*thoughtless*’ dan sekaligus berkarakter mekanis karena mereka tidak menyadari apa yang dilakukan dan mengikuti saja pola kerja yang ada.

Lalu, apa yang harus dibuat untuk mengurangi atau memberantas korupsi yang sudah sistemis seperti itu? Atau, pertanyaan yang lebih tepat adalah model pribadi seperti apa yang mampu menghindari diri dari tindakan korupsi ketika hampir sebagian besar orang yang ada dalam organisasi publik secara implisit mendukungnya? Haryatmoko mengusulkan pentingnya membangun budaya etika dalam organisasi ataupun negara, di mana sistem organisasi diubah dengan mengintegrasikan etika publik ke dalam organisasi pelayanan publik. Standar etis dalam menilai sebuah organisasi atau kebijakan publik mencakupi, antara lain: aspek tujuan, yaitu pelayanan publik yang berkualitas; aspek sarana, yang berkaitan dengan akuntabilitas, transparansi dan netralitas; dan aspek

perilaku individual seorang pejabat publik yang berintegritas.¹

Solusi yang ditawarkan oleh Haryatmoko sangat tepat dan relevan, tetapi belumlah cukup karena sekalipun sistem sudah dirubah sesuai dengan standar etis dan orang-orang yang ditempatkan dalam sistem tersebut berintegritas tetapi kalau oknum-oknum tersebut tidak mempunyai kemampuan untuk berpikir alternatif dan representatif, mereka akan mengikuti sistem secara tidak kritis dan cenderung untuk menjustifikasi diri dengan beragumen bahwa mereka mengikuti sistem yang ada.

Menurut hemat saya, solusi tersebut di atas mengabaikan salah satu aspek yang sangat mendasar yaitu kemampuan orang-orang yang berada dalam sistem untuk berpikir kritis dan menilai dari perspektif korban. Karena itu, mengacu pada etika politiknya Arendt, penulis menganjurkan pentingnya meningkatkan kemampuan berpikir alternatif yang disertai dengan kemampuan menilai representatif dalam sistem pendidikan kita di tengah penyeragaman pola pikir.

Korupsi: Banalitas Kejahatan

Apa itu Banalitas Kejahatan?

Frase banalitas kejahatan diperkenalkan oleh Hannah Arendt dalam analisisnya tentang Adolf Eichmann, salah

1 Haryatmoko, *Etika Publik untuk Integritas Pejabat Publik dan Politisi*, Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2015, p. 6; 248

seorang tokoh kunci dalam proses deportasi orang-orang Yahudi dari kota-kota di Jerman dan negara sekitarnya ke kamp konsentrasi Auzchwitz selama Perang Dunia II. Ketika menyaksikan sendiri pribadi Eichmann selama pengadilan di Yerusalem, Arendt melihat bahwa dia bukanlah “*an innerer Schweinehund, a dirty bastard in the depths of his heart.*”² Sebaliknya, dia adalah seorang warga negara yang patuh pada hukum dan tidak memiliki kebencian terhadap orang-orang Yahudi.

Tidak ada pemikiran fanatis dan kejam yang tampak dari raut wajahnya. Dia adalah orang biasa yang mampu mengemukakan pernyataan-pernyataan normatif. Misalnya, di hadapan para hakim, Eichmann secara konstan mengatakan bahwa sesuai dengan sistem internal partai Nazi yang sedang berkuasa pada waktu itu, dia merasa tidak melakukan sesuatu yang salah. Apa yang dituduhkan kepadanya bukanlah suatu kejahatan tetapi ‘*acts of state, over which no other state has jurisdiction (par in parem imperium non habet) that it had been his duty to obey...*’³

Kepatuhan atau ketaatan Eichmann, menurut Arendt, merupakan sebuah kebajikan yang disalahgunakan oleh para pemimpin Nazi. Dalam kesaksian entah di pengadilan atau di hadapan polisi, dia berulang kali menegaskan kepatuhannya

2 Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, p. 25

3 *Ibid.*, p. 21

pada perintah partai dan bahwa keterlibatannya hanya demi kebaikan dan pembangunan negara Jerman. Dia mengakui bahwa apa yang dilakukannya semata-mata menjadi kekuasaan partai. Tidak ada harapan dan pilihan pribadinya. Tetapi justru inilah letak kesalahannya.

Ketaatan buta atau tidak kritis merupakan sumber kesalahannya dan karena itu dia sesungguhnya adalah seorang korban. Arendt menulis:

*His guilt came from his obedience, and obedience is praised as a virtue. His virtue has been abused by the Nazi leaders. But he was not one of the ruling clique, he was a victim, and only the leaders deserved punishment.*⁴

Berkaitan dengan ini Arendt lalu melihat apa yang dilakukan oleh Eichmann dalam konteks yang lebih luas yaitu sistem totalitarianisme yang diterapkan di Jerman pada waktu, sebagaimana muncul dalam inti pembelaan diri Eichmann sendiri. Pembelaan dirinya berpusat pada klaim bahwa dia, seperti banyak orang lain, hanyalah ‘*cog*’ (roda penggerak) dalam sistem birokrasi Hitler. Hal ini bisa dimengerti kalau kita memperhatikan sebuah sistem politik—bagaimana sistem itu berfungsi dan relasi antara berbagai cabang dari pemerintahan—sangatlah mungkin untuk mengatakan semua yang ada dalam sistem tersebut

4 Ibid., p. 247

berfungsi sebagai roda penggerak demi mempertahankan kelangsungan pemerintahan. Arendt melihat bahwa setiap roda, setiap pribadi, termasuk Eichmann, harus bisa dikorbankan tanpa mengubah sistem, sebuah asumsi yang berlaku dalam semua hampir semua birokrasi dan negara di dunia.⁵

Tetapi, apakah dengan mempertimbangkan Eichmann dari perspektif ini, lalu dia dibebaskan dari tanggungjawab pribadinya dalam kejahatan kemanusiaan? Apakah benar Arendt, sebagaimana dituduhkan banyak pemerhati Yahudi pada waktu, membela Eichmann sebagai seorang yang inosent atau tidak bersalah? Jawabannya sama sekali tidak. Arendt menilai bahwa dia tetap bersalah, tetapi kesalahannya bukan terletak pada motif atau karakternya yang jahat, tetapi pada ketidakmampuan atau kegagalannya untuk berpikir kritis dan mandiri.

Dari perspektif Arendt sebagaimana ditegaskan oleh Monica Mueller, ada dua cara bagaimana kegagalan berpikir dapat mengintervensi dan mengarahkan tindakan manusia kepada kejahatan.⁶ *Pertama*, kegagalan menguji atau mengeksaminasi alasan-alasan. Eichmann gagal untuk bertanya diri mengapa dia harus terlibat dan untuk apa

5 Hannah Arendt, *Responsibility and Judgment*, p. 29

6 Monica Mueller, *Contrary to Thoughtlessness: Rethinking Practical Wisdom*, London: Lexington Books, 2015, p. 3

orang-orang Yahudi dideportasi ke Auschwitz? Kegagalan seperti ini mengantarnya kepada kesepakatan jahat melawan kemanusiaan. *Kedua*, adanya obsesi terhadap teori atau ide tertentu yang membutuhkan orang akan realitas sekitar.

Sebuah ide atau teori dalam dirinya dapat mengabstraksi terlalu jauh dari realitas dan karena itu menjadikan dirinya hegemonis dan ideologis. Tindakan yang merupakan akibat dari model berpikir yang terlalu terikat pada ide atau teori seperti ini memiliki kemungkinan untuk korup dan tidak adil. Bandingkan saja dengan Eichmann yang bertindak karena ideal-ideal yang didapatkan dari orang lain tanpa ada upaya untuk memahaminya. Misalnya, dia terlibat dalam tindakan pembunuhan massal terhadap orang Yahudi karena ideal untuk menjadi penguasa segala-galanya (mahakuasa) sebagaimana diajarkan secara paksa oleh Hitler dan pembantu-pembantunya.

Eichmann adalah contoh orang yang tercerabut dari individualitasnya sebagai seorang pribadi yang bebas dan mampu berpikir. Sekalipun dia tampak sebagai seorang pribadi yang normal, entah selama peristiwa Holocaust atau pada saat pengadilan di Yerusalem, kenyataan menunjukkan bahwa dia tidak mempunyai kemampuan berpikir atau memahami. Dia adalah seorang manusia biasa, tetapi ketidakmampuan berpikir kritis telah menjadikan dia seorang penjahat yang

menakutkan.⁷ Di samping ketidakmampuannya berpikir kritis, Eichmann juga dianggap tidak memiliki imajinasi, sebuah kemampuan untuk merefleksikan dan merenungkan tindakan, serta membayangkan akibat-akibat dari tindakan tertentu.

Ketiadaan imajinasi menyebabkan kegagalan Eichmann untuk menilai konsekuensi dari tindakannya atau membayangkan akibat-akibat negatif yang mungkin dialami oleh orang lain karena perbuatannya sendiri. Dia menjadi pribadi yang ‘*hollow*’ karena dia tidak tahu apa yang diperbuatnya dan karena itu tidak mampu mengantisipasi akibat negatif dari tindakannya atas orang lain. Dalam konteks ini, pelaku kejahatan adalah seorang “*hollow man, ‘emptied of whatever it is that distinguishes human beings as human’ dan the consequences of a hollow man’s act is called banality, the sheer mechanical thoughtlessness.*”⁸

Karena itu untuk Eichmann, kalau seandainya dia berpikir kritis dan menilai tindakannya dari perspektif korban, jutaan orang Yahudi yang dihantar ke tempat

7 Arendt menulis tentang Eichmann sebagai berikut: “*However monstrous the deeds were, the doer was neither monstrous nor demonic, and the only specific characteristic one could detect in his past as well as in his behaviour during the trial and the preceding police examination was something entirely negative it was not stupidity but a curious, quite authentic inability to think.*” Ibid., p.159

8 Berel Lang, “Hannah Arendt and the Politics of Evil,” dalam *Judaism*, Vol 37. No. 3, 1988, p., 269

pembantaian, maka dia pasti bertindak sebaliknya. Dia akan menolak untuk berpartisipasi dalam kebijakan negara yang tidak manusiawi tersebut.

Ketidakmampuan berpikir dan kegagalan menilai telah membutakan hati nurani Eichmann untuk merefleksikan diri secara jujur dan mengakui kesalahannya sendiri. Akibatnya, dia tidak beranggapan bahwa apa yang dilakukannya adalah suatu kejahatan kemanusiaan, tetapi sebaliknya adalah sesuatu yang normal, wajar, dan biasa. Tidak ada lagi rasa bersalah dalam dirinya. Kalaupun menganggap dirinya bersalah, itu tidak lebih dari sebuah pembelaan diri bahwa dia adalah satu dari sekian ‘roda penggerak’ yang vital untuk mendukung berfungsi sistem Nazi yang terkonstruksi secara mapan yang menuntut kepatuhan total.

Penampilan yang polos dan lugu, raut wajah yang tidak menunjukkan penyesalan, jawaban-jawaban klise untuk menemukan kedamaian dengan korban merupakan indikasi kenormalan atau kewajaran tindakan. Dia beranggapan bahwa keterlibatannya dalam mengorkestrai pembunuhan massal adalah suatu keharusan dan tidak bisa dihindari. Dari sinilah muncul frase banalitas kejahatan, yang dari perspektif Arendt, dimengerti sebagai sebuah situasi dimana kejahatan tidak lagi dirasa sebagai sesuatu yang salah, tetapi sebaliknya sebagai suatu yang biasa-biasa saja atau yang wajar.

Korupsi sebagai Kejahatan yang Banal

Korupsi telah menjadi salah satu persoalan politik yang sangat rumit dan kompleks karena berhubungan timbal balik dengan berbagai persoalan lainnya. Pada level global, misalnya, korupsi berkaitan dengan kapitalisme, sebuah sistem perekonomian yang menekankan penanaman dan akumulasi modal atau kekayaan. Dalam sistem kapitalisme, terjadi kompetisi antara individu khususnya kaum kapitalist demi mendapatkan keuntungan ekonomis sebesar-besarnya.

Akibatnya, untuk hidup dalam komunitas kapitalist, orang harus mengadopsi pola pikir ‘saya yang pertama, sekalipun dengan itu saya harus menyingkirkan orang lain’. Inilah pola pikir selfish yang telah menginfiltrasi tindakan manusia modern dan sekaligus mendorong perilaku koruptif. Karena itu benar apa yang dikatakan oleh N. Vittal, seorang mantan ketua komisi pengawasan di India, bahwa salah satu penyebab utama korupsi adalah adiksi terhadap etos konsumeristis atau perbudakan pada gratifikasi dan sukses material.⁹

Di samping kapitalisme, korupsi juga berkaitan erat dengan sistem politik dinasti, yang merupakan ‘anak kandung’ dari apa yang disebut oleh Arendt sebagai fenomena kolonialisasi ruang publik oleh ruang privat atau

9 N. Vittal, *Corruption in India*, India: Academic Foundation, 2003, p. 12.

ekspansi ruang privat untuk mencakupi juga ruang publik. Kolonialisasi atau ekspansi seperti ini disebabkan oleh munculnya sfer sosial, sebagai sebuah sfer yang terpisah atau otonom, sebuah pemisahan yang tidak ditemukan dalam pemikiran Yunani kuno.

Munculnya sfer sosial dan hilangnya distingsi antara sfer privat dan publik mengakibatkan, apa yang seharusnya ada dalam ruang privat dijadikan publik atau memperoleh signifikansi publik. Atau, kategori keluarga berekspansi ke dalam ruang publik, di mana persoalan yang bersifat pribadi dan terbatas dalam keluarga mendapat nilai publik. Dari sinilah muncul fenomena politik dinasti, sebuah bentuk monopoli kekuasaan politik dan kepemilikan jabatan publik oleh politisi yang didasarkan atas relasi keluarga. Penyebab utama munculnya politik dinasti adalah kemampuan politisi untuk menciptakan sebuah '*uneven playing field*' dengan mengeksploitasi jaringan keluarga dan kekayaan material untuk membantu anggota keluarga demi mendapatkan jabatan publik.¹⁰

Terlepas dari pro dan kontra akan munculnya dinasti politik ini, satu poin yang jelas dan tidak bisa disangkal adalah bahwa politik dinasti pada dasarnya bertentangan dengan politik, yang sejak zaman Yunani kuno dimengerti sebagai

10 Yoes C. Kenawes, "The Rise of Political Dynasties in A Democratic Society," dalam www.isrsf.org , p. 2-4

segala aktivitas yang berkaitan erat kepentingan umum atau publik, karena yang menjadi dasar dan tujuannya adalah kepentingan pribadi dan kelompok keluarga. Bahayanya, karena dalam politik dinasti, kekuasaan didistribusikan dan dilaksanakan oleh sekelompok kecil elite penguasa dan pengusaha yang mempunyai hubungan kekeluargaan maka kontrol menjadi lemah dan tidak efektif. Situasi inilah yang membuka kesempatan bagi korupsi, kolusi dan nepotisme.

Kompleksitas persoalan korupsi mendorong kita untuk menganalisis situasi dan kondisi, dalamnya korupsi tersebut terjadi. Akibatnya, pertanyaan yang harus diajukan adalah melampaui korupsi, apa yang kita lihat? Kita melihat sebuah simpton dari sistem, sebuah sistem yang kompleks karena ditandai oleh keserakahan kapitalist, perilaku hidup konsumeristis, dan nepotisme politis.

Di samping itu, kita juga menyaksikan sebuah sistem birokrasi dan pelayanan publik yang mengharapkan dan bahkan mendorong tindakan korupsi serta mempermudah orang-orang yang ada di dalamnya untuk melakukan tindakan korupsi. Di atas segala-galanya, melampaui korupsi kita menyaksikan sebuah masyarakat yang tidak kritis, tidak mampu berpikir mandiri dan karena itu terbelenggu atau diperbudak oleh sistem yang mereka ciptakan sendiri.

Penulis tertarik untuk menganalisis poin terakhir ini karena ketika orang tidak kritis berpikir dan menilai sistem

di mana mereka hidup dan bekerja, mereka akan dengan gampang terjerumus dalam tindakan kejahatan, termasuk korupsi. Atau, kegagalan berpikir kritis mengantarkan orang pada perilaku koruptif. Coba perhatikan alasan-alasan korupsi pada skala kecil berikut ini: seorang polisi lalulintas menerima suap dengan alasan gaji kecil, atau seorang supir yang tertangkap melanggar lalulintas memilih menyogok polisi karena tidak mau repot ke pengadilan.

Semua alasan ini normal dan masuk akal dan semua orang berkecenderungan untuk melakukannya kalau berada dalam situasi yang sama. Tampaknya, sogok menyogok merupakan hal yang biasa, normal atau banal dan bahkan dianggap sebagai suatu keharusan untuk mencapai kesuksesan dalam hidup. Fenomena sogok menyogok, khusus pada skala kecil seperti di atas mentransformasi moralitas masyarakat biasa kepada netralitas etis sehingga mereka beranggapan bahwa tindakan tersebut merupakan paspor menuju kesuksesan. Polisi dan sopir hanyalah segelintir contoh orang yang mengikuti kebiasaan masyarakat. Mereka bukanlah orang jahat, tetapi orang yang tidak kritis dan mengikuti saja apa yang dipraktikkan oleh orang lain.

Berbeda dengan ini ada skenario korupsi berskala besar, misalnya, para politisi dan pejabat publik yang mencuri uang dari dana pendidikan, kesehatan, infrastruktur dan lain-lain untuk memperkaya diri dan keluarga serta hidup

berfoya-foya. Para koruptor menikmati secara bebas hasil kerja keras rakyat. Mereka memberikan janji-janji kosong dan tidak memperhatikan siapapun juga, selain diri mereka sendiri. Dalam konteks ini, para koruptor adalah orang-orang yang anti-negara, anti-pembangunan dan anti-orang-orang miskin.¹¹ Orang-orang seperti ini jahat dan tidak berperikemanusiaan karena mereka mencuri uang dari masyarakat yang sangat membutuhkan uang tersebut dan sama sekali tidak memperdulikan nasib masyarakat yang mereka wakili dan karena itu tindakannya tidak bisa dimaafkan dengan alasan apapun juga.

Dengan membedakan korupsi berskala kecil dan besar di atas, penulis tidak berintensi untuk mentolerir korupsi berskala kecil karena korupsi tetaplah korupsi dan karena itu tidak dapat diterima atau dibenarkan dengan alasan apapun juga, tetapi hanya mau menunjukkan bahwa korupsi telah menyebarluas ke semua tingkatan dan berurat-berakar dalam keseharian hidup kita.

Bahkan, korupsi seakan-akan sudah membudaya karena melibatkan banyak orang dan dituruntemurunkan dari satu generasi ke generasi yang lain. Akibatnya, korupsi dianggap biasa dan orang tidak lagi merasa bersalah terlibat dalam tindakan tersebut. Dalam konteks inilah korupsi dikategorikan sebagai sebuah kejahatan banal. Inilah

11 N. Vittal, *op. cit.*, hal. 12

banalitas kejahatan, situasi dimana korupsi tidak lagi dirasa sebagai kejahatan, tetapi sebagai suatu yang biasa-biasa saja atau yang wajar.

Figur Eichmann, sebagaimana digambarkan di atas, mewakili para koruptor ‘kerah putih’, yang pada umumnya adalah orang-orang berpendidikan, tetapi tidak mampu berpikir. Seperti ditegaskan Arendt di atas, orang yang tidak berpikir bukanlah orang bodoh karena orang bisa saja sangat pintar atau cerdas tetapi karena godaan untuk larut dalam tugas-tugas rutin dan perilaku mekanistik, mereka tidak mampu berpikir kritis dan mandiri dan menilai sesuatu secara komprehensif. Salah satu alasan yang sering kali dipakai oleh para koruptor untuk membela diri adalah bahwa apa yang mereka buat merupakan bagian dari sistem dan mereka hanya mengikuti atau melaksanakan saja perintah atasan.¹²

Jadi, orang yang tidak mampu berpikir adalah orang yang tidak menggunakan kemampuan kritisnya untuk menguji atau memeriksa alasan-alasan di balik tindakannya. Misalnya, seorang kepala dinas menandatangani saja sebuah usulan proyek tanpa membaca, mengoreksi dan mempertanyakan secara teliti proposal, atau seorang bendahara kantor mengeksekusi memo dari atasannya untuk mengeluarkan uang tanpa mempertanyakan alasan dan tujuan pengeluaran uang tersebut.

12 Eko Wijayanto, “Banalitas Kejahatan Korupsi,” dalam *Kompas*, 17 Juni 2005

Di samping itu, orang yang tidak mampu berpikir adalah orang-orang yang miskin imajinasi sehingga tidak mampu membayangkan perasaan orang-orang miskin yang sangat membutuhkan uang untuk mempertahankan hidup.

Aktivitas Berpikir dan Upaya Pemberantasan Korupsi

Untuk memahami aktivitas berpikir sebagai alternatif dalam upaya untuk mengurangi atau bahkan memberantas sama sekali korupsi, kita harus melihat apa yang dimaksudkan dengan berpikir itu sendiri. Arendt sendiri membingkai penelitiannya seperti tertuang dalam buku *The Origins of Totalitarianism*, sebagai sebuah upaya pemahaman (*comprehension*), yang dimengerti sebagai “*unpremeditated, attentive facing up to, and resisting of, reality—whatever it may be.*”¹³ Sedangkan dia menjelaskan proyeknya menyusun *The Human Condition*, sebagai ‘persoalan pemikiran’ yang bertentangan dengan ketidakmampuan berpikir sebagaimana. Menurutnya, berpikir merupakan jaringan yang paling aman melawan kejahatan yang mengancam dunia modern, seperti juga korupsi yang merajalela hampir di seluruh dunia sekarang ini.

Apa itu berpikir dalam perspektif Arendt? Arendt membedakan berpikir dari rasionalisasi. Menurutnya, rasionalisasi bersifat seduktif karena dalam proses itu orang

13 Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, p. viii

berusaha untuk menemukan sebanyak mungkin jawaban untuk membenarkan perilaku, tindakan dan keyakinan mereka sendiri. Dalam rasionalisasi, akal budi dimanfaatkan sebagai alat atau instrumen demi tujuan justifikasi diri dan tindakan. Inilah yang disebut dengan rasionalitas instrumental. Orang-orang biasa berasionalisasi untuk membenarkan apa yang seharusnya tidak apat dipikirkan (*unthinkable*). Misalnya, kaum Nazi membenarkan tindakan jahat mereka dengan beragumen bahwa mereka hanya mengikuti perintah dari atas.

Hal yang sama terjadi dengan kaum terorist yang beralasan bahwa tindakan kekerasan mereka sesuai dengan perintah agama atau ideologi yang mereka anuti. Dalam konteks ini, akal budi beresiko memasukkan orang ke dalam '*the iron band of terror*'.¹⁴ Di samping seduktif, rasionalisasi juga bersifat rahasia (*secretive*). Arendt menyebutnya sebagai "*ice-cold reasoning*" karena dilakukan dalam kesepian (*loneliness*) di mana orang bergantung hanya pada diri mereka sendiri dan tidak mempunyai relasi dengan orang lain. Dalam konteks ini, akal budi digunakan sebagai '*inner coercion*' (paksaan dari dalam) demi pembenaran diri atau konfirmasi diri.

Berbeda dengan rasionalisasi, persyaratan utama aktivitas berpikir adalah *solitude* (kesunyian), yang dibedakan dari kesepian (*loneliness*). Orang yang berada dalam kesunyian

14 Ibid., p., 478.

adalah orang yang berada dengan dirinya sendiri; sedangkan orang yang kesepian adalah orang yang, sekalipun berada di tengah orang lain, telah kehilangan pengalaman berada bersama orang lain. Bagi Arendt, hanya dalam kondisi kesunyian orang mengaktualisasikan kemampuan berpikir mereka. Berpikir dilakukan dalam kesunyian ketika orang berdialog atau berbicara dengan dirinya sendiri.

Sekalipun demikian, dialog ini tidak hilang kontak dengan dunia sesama manusia karena mereka dihadirkan dalam diri dengannya kita berdialog. Sesama manusia merupakan alter-ego, dengannya kita berkomunikasi atau berdialog. Jadi, aktivitas berpikir yang selalu mempertimbangkan realitas di sekitar kita—khususnya makhluk intensional—disebut sebagai model pemikiran dialogis.

Ada beberapa poin penting yang ditekankan Arendt dalam deskripsinya tentang aktivitas berpikir yang sangat krusial dalam upaya memberantas kejahatan korupsi, seperti: berpikir sebagai dialog atau berbicara dengan diri sendiri; aktivitas berpikir yang selalu terikat dengan realitas dunia manusia sehingga pemikiran bersifat representatif; dan yang terakhir, berpikir memungkinkan orang mengambil jarak dengan para koruptor dan juga dengan sistem yang korup.

Berdialog dengan Diri Sendiri

Sebagaimana pemikir yang lain, Arendt juga mengartikan berpikir sebagai dialog atau berbicara dengan diri sendiri.

Untuk menjelaskan definisi ini dia berbalik ke figur Socrates yang dalam dialog-dialog Plato, ditampilkan sebagai orang yang tahu dirinya sendiri sebelum terlibat dalam dialog dengan orang lain. Itu berarti bahwa mengetahui diri sendiri adalah prasyarat utama sebelum seseorang tahu untuk hidup bersama orang lain.¹⁵ Mengetahui diri sendiri hanya mungkin kalau orang berdialog dengan dirinya sendiri, seperti yang dilakukan Socrates. Dalam kesunyian, Socrates tidak sendirian tetapi dengan dirinya sendiri karena dia berada dalam sebuah situasi dialog tetap *'two-in-one'*. Dalam dialog dengan diri sendiri dalam kesunyian, Socrates menghadirkan dirinya sebagai seorang pribadi yang unik di tengah pluralitas manusia.

Hanya orang yang berbicara dengan dirinya sendiri akan merasa cemas bahwa dalam bertindak secara tidak etis, dia akan hidup dengan seorang kriminal. Sokrates terbiasa untuk berpikir dengan dirinya sendiri yang lain, *daimon*, yang mendorongnya untuk mengklaim: "Adalah lebih baik bagiku kalau banyak orang tidak sepaham dengan saya dan menentang saya daripada, saya, bertentangan dengan diriku sendiri." Arendt berulang kali mengutip ini dan menegaskan bahwa seorang pribadi individual, sekalipun satu, dapat bertentangan dengan dirinya sendiri. Jika saya bertentangan dengan orang lain, saya bisa meninggalkan mereka. Tetapi,

15 Hannah Arendt, *The Promise of Politics*, p. 21

saya tidak bisa meninggalkan diri saya sendiri, kecuali kalau saya berhenti berdialog dengan diri sendiri. Karena aktivitas berpikir berarti bahwa saya harus hidup dengan diri sendiri—dengan diri saya yang lain (*daimon*)—berpikir adalah satu aktivitas yang dapat mencegah orang melakukan kejahatan.

Bertolak dari pemahaman tentang aktivitas berpikir sebagai berbicara dengan diri sendiri, Arendt lalu menegaskan bahwa sebuah proposisi moral hendaknya mengambil standarnya dari perjumpaan orang dengan dirinya sendiri dalam dialog tersebut. Yang dimaksudkan di sini adalah bahwa standar moral hendaknya ditarik dari diri, makhluk duniawi yang menampakkan diri dan berpikir. Akibatnya, etika Arendt tidaklah legalistik, sebagaimana ditemukan dalam imperatif kategorisnya Kant: “Bertindaklah sedemikian rupa sehingga maksim dari tindakanmu menjadi hukum umum untuk semua makhluk inteligibel.”

Menurut Arendt, proposisi di atas bisa dilihat sebagai sebuah ‘pernyataan’ kategoris dan bukan saja ‘imperatif’ kategoris, yang mengimplikasikan sanksi dari luar entah dari Allah ataupun dari komunitas. Karena, dengan memperlakukan proposisi tersebut sebagai pernyataan kategoris, maka sanksi datang dari dalam diri kita sendiri. Inilah yang disebut dengan penghukuman diri sendiri, yang disebut oleh Kant sebagai ‘*self-contempt*’ dan Sokrates menyebutnya ‘*self-contradiction*’.

Menghukum diri sendiri ini hanya mungkin untuk orang yang hidup dan berdialog dengan dirinya sendiri secara tetap. Orang yang berbicara dengan dirinya sendiri akan menemukan dalam dirinya apa yang baik dan buruk dan menghukum diri mereka sendiri atas kesalahan yang mereka lakukan sendiri. Argumen ini lemah dan kurang menyakinkan karena dia mengabaikan pentingnya sanksi eksternal, tetapi pada hemat saya, posisi Arendt ini hendaknya dimengerti dalam konteks penekanannya pada pentingnya bersikap kritis terhadap tradisi, hukum atau kewajiban yang datang dari luar. Dia menantang kita untuk menjadikan sanksi dari luar sebagai sanksi dari diri sendiri karena setiap sanksi dijadikan pernyataan kategoris kita sendiri.

Kalau kita memikirkan sebuah persoalan, misalnya tentang korupsi, secara serius, khususnya berpikir dan menilai dari perspektif korban, orang-orang kecil dan sederhana yang sangat membutuhkan uang untuk mencukupi kebutuhan dasar hidup mereka, maka kita akan merasakan penderitaan begitu banyak orang. Akibatnya, muncullah rasa bersalah dalam diri kita; dan kalau ada rasa bersalah berarti kita juga turut serta merasakan 'sakit' dari dalam sebagai akibat dari rasa bersalah tersebut.¹⁶

16 Baumeister R., cs, "How Emotion Shapes Behavior: Feedback, Anticipation, Rather than Direct Causation," dalam *Social Psychology Review*, 2007, p. 173

Dan justru rasa bersalah dan sakit ketika memikirkan tindakan korupsi inilah yang mencegah orang untuk tidak melakukan hal serupa. Atau dengan kata lain, perasaan sakit akibat rasa bersalah membantu kita untuk mengeliminasi pilihan-pilihan tindakan yang secara moral tidak baik.¹⁷ Dalam konteks ini, rasa bersalah berfungsi sebagai ‘*interrupt mechanism*’ atau *internal sanction*, yang mencegah dan menghentikan perilaku korupsi.

Pemikiran Representatif

Poin lain yang muncul dari deskripsi Arendt tentang berpikir adalah kenyataan bahwa walaupun dialog dengan diri dilakukan dalam kesunyian ketika orang berada dengan dirinya sendiri, tetapi dialog ini tidak hilang kontak dengan realitas dunia. Arendt membandingkan aktivitas berpikir ini dengan para penonton sebuah drama. Penonton berkontemplasi atau memikirkan permainan sebagai orang luar. Mereka tidak mengambil bagian dalam permainan. Mereka hanya menarik diri tetapi tidak meninggalkan teater atau permainan. Dengan itu, mereka bisa melihat, menilai dan mengerti permainan secara keseluruhan.

Demikian halnya dengan aktivitas berpikir. Berpikir sebagai sebuah aktivitas soliter harus selalu berkaitan

17 Cohen T., cs., “Guilt Proneness and Moral Character,” dalam *Current Directions Psychological Science*, 2012, www.repstory.cmu.edu, p. 7-8

dengan pluralitas manusia yang juga adalah makhluk berpikir. Supaya bisa berpikir seseorang harus menarik diri dari aktivitas sehari-hari atau rutinitas. Tetapi, dia hanya mengambil jarak dan bukannya meninggalkan aktivitas hariannya karena dengan mengambil jarak, seseorang bisa menilai dan mengerti sesuatu secara komprehensif.

Aktivitas berpikir seperti ini tidak membutuhkan pilar, standar atau tradisi, tetapi hanya melihat realitas sekitar kita. Jadi yang menjadi titik tolak dari aktivitas berpikir adalah realitas sekitar kita. Atau dengan kata lain, pemikiran adalah sebuah aktivitas yang selalu mempertimbangkan realitas di sekitar kita. Di sini, Arendt mengagumi Karl Jaspers, yang sekalipun hidup terpisah, bebas dan sendirian dalam masa kegelapan akibat horor Hitler, tetapi dalam kesunyian dia berpikir tentang persoalan-persoalan publik yang berkaitan dengan *humanitas* secara keseluruhan.

Dengan cara ini, Jaspers merepresentasikan para filsuf yang menjadikan pikiran sebagai dunia atau rumah mereka, tetapi pemikiran mereka, sekalipun bersifat parsial, tetap terikat dengan dunia dan orang-orang lain yang ada di dalamnya.¹⁸ Kesunyian bagi Jaspers adalah, seperti dikatakan oleh Berkowitz, “sebuah tempat perlindungan yang mengandung ruang yang tepat untuk berpikir. ... Tindakan berpikir sendirian adalah, bagi Arendt, sebuah aktivitas

18 Hannah Arendt, *Men in Dark Times*, p. 79

politik yang tak bisa dielakkan.”¹⁹

Model berpikir yang selalu mempertimbangkan realitas sekitar, khususnya sesama manusia, mengindikasikan kepercayaan kepada kemampuan orang lain untuk berpikir dan menilai serta respek atau penghormatan terhadap pluralitas perspektif. Dalam wawancara dengan Gunther Gaus, Arendt mengklaim bahwa pemikirannya selalu didasarkan atas ‘*trust in people*’, sikap percaya, sesuatu yang sulit diformulasikan tetapi sangat fundamental, akan apa yang manusiawi dalam semua manusia.”²⁰

Keyakinan ini mengindikasikan bahwa semua manusia mempunyai kemampuan yang umum dan karena itu dapat menilai dari posisi yang berbeda dalam dunia. Dalam konteks ini, Arendt mengadopsi ide Kant tentang ‘*enlarged mentality*’, yang disebutnya sebagai “*the train of one’s imaginations to go visiting*”²¹ atau ‘*representative thinking*’, yang berarti pembentukan sebuah pendapat dengan mempertimbangkan isu yang ada dari sudut pandang yang berbeda atau dengan menghadirkan ke dalam pemikiran kita sendiri sudut pandang dari orang-orang lain. Di sini, imparsialitas menjadi syarat utama agar orang mampu menilai secara representatif, mempertimbangkan penilaian orang lain juga. Jadi, ketika

19 Roger Berkowitz, *op.cit.*, p. 241

20 Hannah Arendt, *Essays in Understanding*, p. 23

21 Hannah Arendt, *Lectures on Kant’s Political Philosophy*, p. 43

orang berpikir, dia memperluas mentalitasnya untuk bisa mempertimbangkan atau memasukkan perspektif orang lain dalam pemikirannya. Inilah yang disebut dengan pemikiran representatif yang merupakan ciri khas pemikiran politis.

Pemikiran politik adalah representatif. Saya membentuk sebuah pendapat lewat mempertimbangkan isu yang diberikan dari sudut pandang yang berbeda, lewat menghadirkan kepada pikiran saya sudut pandang orang yang tidak hadir, yaitu, saya mewakili mereka. Makin banyak sudut pandang orang yang saya hadirkan dalam pikiran sementara saya memikirkan isu yang diberikan, dan semakin baik saya membayangkan bagaimana saya akan merasakan dan memikirkan jika saya ada dalam tempat mereka, semakin kuat kehendak menjadi kemampuan saya demi pemikiran representatif dan semakin valid kesimpulan saya, pendapat saya. Pemikiran representatif tidak sama dengan kontemplasi teoretis karena obyeknya adalah dunia nyata, dunia yang dimiliki bersama-sama, dunia sebagai jaringan relasi antara manusia. Pemikiran model ini berkaitan dengan perspektif alternatif yang dikembangkan seseorang dalam dialog dengan orang lain dan ditarik dari pengalaman.

Banyak pejabat publik dan anggota dewan yang terlibat dalam kejahatan korupsi karena mereka tidak memiliki imajinasi untuk membayangkan bagaimana kalau mereka berada pada posisi orang yang dilayani atau diwakili. Di samping itu, mereka juga tidak kritis melihat kondisi negara

dan masyarakat secara menyeluruh.

Seandainya para koruptor mempertimbangkan tindakan mereka dari perspektif korban, orang-orang di pedalaman yang kesulitan mendapatkan akses ke kota karena transportasi jalan yang jelek, air bersih, listrik, dan berbagai kebutuhan pokok lain, mereka pasti akan bertindak sebaliknya. Walaupun mereka tidak bertindak sebaliknya, sekurang-kurangnya mereka merasa bersalah, tersiksa, dan akan selalu berada dalam dilema.

Karena itu, pada hemat saya, penekanan Arendt tentang pemikiran representatif sangat penting dalam upaya pencegahan tindakan korupsi tersebut. Seorang yang berpikir akan selalu mengambil keputusan berdasarkan pertimbangan hatinurani yang sudah diperluas (*enlarged mentality*) mencakupi perspektif dan mempertimbangkan nasib orang banyak. Atau, pejabat publik atau anggota dewan yang berpikir akan selalu membayangkan kesusahan dan penderitaan, keprihatinan dan kecemasan, serta perjuangan untuk mempertahankan hidup dari orang yang dilayani atau para konstituen yang telah memilih mereka. Dengan demikian, mereka akan mampu mengevaluasi diri sehingga tidak terjebak dalam banalitas kejahatan korupsi.

Berpikir: Menghalau Sikap Kompromistis

Orang yang berpikir dapat menghindari dirinya dari konformitas. Sekali lagi Arendt menjadikan Socrates sebagai

contoh karena dianggapnya sebagai seorang pemikir murni, yang pemikirannya menginterupsi kehidupan warga negara dan menjauhkan mereka dari konformitas, entah dengan pendapat umum (*doxa*) ataupun dengan norma-norma yang diterima secara sosial. Dia secara tetap berdialog dengan diri sendiri tetapi hasil dari dialog itu menyengat warga negara dan membangunkan mereka dari tidur lelap konformitas.²²

Pengadilan dan kematian Socrates berbicara dengan jelas tentang hal ini. Ketimbang menyesuaikan diri dengan pendapat umum yang dipertahankan dan dipromosikan oleh kaum Sofist dan otoritas politik lain di Athena, Socrates memilih berpikir terus menerus dengan menantang warga negara, khususnya orang muda untuk menemukan kebenaran dalam pendapat mereka sendiri. Jadi, kekuatan utama berpikir terletak dalam kemampuannya untuk membebaskan kita dari keyakinan yang tidak teruji sekaligus memungkinkan kita untuk memiliki akses kepada aktualitas.

Apa yang dibutuhkan dalam masa-masa kegelapan ketika kejahatan merajela adalah orang yang berpikir, dan berpikir memungkinkan atau membuka ruang untuk menilai. Arendt melihat bahwa salah satu kondisi yang menciptakan kejahatan adalah menyebarluasnya ketakutan menilai, yang muncul dari dua sebab yang sama.

22 Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, p. 241

Pertama, ketakutan menilai berakar pada munculnya ilmu-ilmu sosial dan determinisme, praktik-praktik yang mereduksi kebebasan manusia pada konformitas dengan norma-norma dan kemungkinan-kemungkinan. Semakin tindakan pribadi dapat dikalkulasikan, diprediksi dan dimanipulasi lewat norma-norma sosial, orang kurang bertanggungjawab terhadap perbuatan mereka. Menghilangnya tanggungjawab mengantar orang kepada ketidakmauan untuk menilai.

Kedua, dasar dari ketakutan menilai adalah keyakinan modern akan kesamaan. Penilaian mengandaikan keyakinan dan kebanggaan diri. Hanya orang yang percaya akan haknya sendiri dapat menilai yang lain; karena itu, penilaian mengandaikan sebuah otoritas dan superioritas. Orang harus memiliki perasaan kuat akan distingsinya, bahwa dia berbeda dari yang lain. Inilah yang disebut Nietzsche sebagai '*pathos of difference*'. Dibutuhkan 'arogansi' dalam pengertian positif agar orang bisa menilai secara obyektif.

Berhadapan dengan menyebarluasnya fenomena ketakutan menilai, Arendt menekankan pentingnya penilaian reflektif, sebuah model penilaian yang bertitik tolak dari peristiwa partikular dan bukannya dari standar-standar universal dan absolut. Penekanan Arendt bahwa penilaian reflektif berawal dari peristiwa partikular yang terjadi dalam dunia dan bukan dari standar universal, juga

dapat diaplikasikan ke dalam moralitas. Kenyataannya, dia mengklaim bahwa standar absolut moral telah runtuh dalam tragedi *Holocaust*.²³ Keruntuhan ini memberikan kesan bahwa apa yang kita sebut moralitas mengandung semata-mata ‘kebiasaan’ dan tidak lebih dari satu kumpulan kebiasaan, perilaku yang dapat diubah dengan kumpulan lain.

Kumpulan kebiasaan ini cenderung secara tidak kritis diterima karena masyarakat tidak pernah meragukan apa yang telah diajarkan kepada mereka. Yang memprihatinkan Arendt adalah pemikiran tidak kritis yang ada dalam diri manusia karena kecenderungan untuk menerima standar moral yang diberikan kepada mereka. Baginya, mengikuti standar moral mempunyai kemungkinan untuk menutup proses berpikir. Hal ini dapat dilihat dalam diri Adolf Eichmann, yang digambarkan oleh Arendt sebagai seorang yang tidak mampu berpikir karena dalam pengadilan dia

23 Dalam esainya “Some Questions of Moral Philosophy,” Arendt menganalisis moralitas tradisional seperti ditemukan dalam Marxisme dan Nazisme. Tentang Marxisme, dikatakan bahwa karakteristik dari moralitas Lenin adalah bahwa itu sebuah “keyakinan naif bahwa sekali keadaan sosial diubah lewat revolusi, manusia akan mengikuti secara otomatis beberapa peraturan moral yang telah diketahui dan diulang sejak permulaan sejarah manusia”. Sedangkan tentang Nazisme, Arendt mengatakan bahwa rezim totaliter Hitler mengubah standar moral dari ‘jangan membunuh’ dan ‘jangan menipu’ menjadi ‘boleh membunuh’ dan ‘boleh menipu’. Hal membuktikan bahwa standar moral juga gampang diubah sesuai dengan keinginan dan selera manusia, seperti yang dibuat Hitler. Bdk. Hannah Arendt, *Responsibility and Judgment*, p. 23-24

selalu mengulangi frase-frase yang sama untuk menemukan keadamaian dengan musuh-musuhnya.²⁴

Sebagaimana dikatakan di atas, tindakan korupsi di Indonesia sudah bersifat sistemik karena tindakan itu berurat-berakar dalam keseharian hidup kita, terutama dalam sistem kerja di birokrasi kita. Orang-orang yang ada dalam birokrasi, misalnya, terlibat dalam korupsi, karena ketidakmampuan mereka untuk: mengambil jarak dari hal-hal yang bersifat sistemik tersebut, untuk menjadikan diri mereka beda dari orang lain, untuk menanggung konsekuensi-konsekuensi negatif seperti pemindahan atau bahkan tidak diberi pekerjaan karena pemikiran kritis mereka. Eichmann juga secara tidak kritis mengikuti perintah Hitler karena salah satu alasannya tidak mau kehilangan jabatan di birokrasi. Karena itu, jelas bahwa hanya dengan berpikir kritis dan menilai secara reflektif orang akan ‘tampil beda’ dan menjadi pembaharu bagi sebuah sistem yang korup.

Atau, ketika kesepakatan jahat dan tindakan korupsi merajalela kita membutuhkan orang-orang—entah itu pejabat publik, anggota dewan, ataupun semua masyarakat—yang mampu berpikir kritis, yakni orang yang selalu mempertanyakan alasan tindakannya atau yang selalu ‘mencurigai’ sebuah perintah: mengapa saya harus mengeluarkan uang sebanyak ini, ada apa dengan memo-

24 Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, p. 4

memo ini, serta sejumlah pertanyaan dan kecurigaan lain. Di samping itu, dituntut juga orang yang mampu menilai secara reflektif, dalam arti menilai sesuatu dari atau dengan mempertimbangkan perspektif orang lain. Orang-orang seperti inilah yang akan mampu menghindari diri dari simplifikasi, kompromi dan konvensi. Arendt menegaskan:

Ketika semua orang dihanyutkan secara tidak terpikirkan oleh apa yang semua orang lakukan atau percaya, orang yang berpikir ditarik keluar dari persembunyian karena penolakan mereka untuk bergabung dalam kesepakatan jahat dan dengan demikian menjadi sebuah model tindakan. Pemikir adalah orang yang berdiri sebagai sebuah suar atau menara api bukan untuk beberapa ideologi atau kebijakan tertentu, tetapi untuk mengikuti hatinurani seseorang.²⁵

Mengikuti alur pemikiran Arendt tentang banalitas kejahatan, kita boleh mengatakan bahwa korupsi merupakan sebuah bentuk kejahatan yang banal karena orang-orang yang terlibat di dalamnya tidak mampu berpikir kritis dan menilai secara reflektif dan representatif. Mereka taat secara buta pada perintah atasan dan pada aturan atau sistem kerja lama yang korup. Memang benar, mendorong orang untuk mengikuti aturan-aturan atau norma-norma adalah sebuah permulaan yang bagus untuk memupuk sensibilitas etis.

25 Hannah Arendt, *Responsibility and Judgment*, op. cit., hal. 25

Tetapi, mengikuti peraturan tidaklah cukup untuk membentuk pribadi yang baik karena seseorang bisa mengikuti peraturan secara gampang tetapi bertindak secara sangat tidak baik. Atau, taat pada aturan bisa mengantar orang kepada kekeliruan. Karena itu untuk mengurangi dan bahkan memberantas korupsi dibutuhkan model pendidikan yang lebih menekankan berpikir kritis dan reflektif dan bertindak dan memahami berbagai masalah sosial kemasyarakatan. Orang yang berpikir kritis dan representatif adalah orang yang mampu mengambil jarak dari orang-orang jahat atau koruptor, dari sistem yang tidak sehat dan dari setiap peristiwa yang dialami dan bertentangan dengan hatinuraninya, serta orang yang mampu menempatkan dirinya pada posisi orang lain yang dilayani atau diwakili.***

Daftar Kepustakaan

- Arendt, Hannah. "Social Science Techniques and the Study of Concentration Camps." Dalam *Jewish Social Studies*. Indiana: Indiana University Press, 1950
- . *The Origins of Totalitarianism*. New York: A Harvest Book, Harcourt Inc., 1951
- . *Men in Dark Times*. New York: A Harvest Book, Harcourt Brace Company, 1955
- . *The Human Condition*, Chicago: The University of Chicago Press, 1958
- . *Between Past and Future*. New York: The Viking Press, Inc., 1961
- . *Eichmann in Jerusalem*. New York: Viking Press, 1963
- . *On Revolution*, London: Penguin Books, 1965
- . *The Life of the Mind*, New York: A Harvest Book and Harcourt, Inc., 1978
- . *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Ronald Beiner (ed.). Chicago: The University of Chicago Press, 1992
- . *Essays in Understanding*. New York: Schocken Books, 1994

- . "Truth and Politics." Dalam *The Portable Hannah Arendt*, Peter Baehr (ed.), London: Penguin, 2000
- . *Responsibility and Judgment*, Jerome Kohn (ed.), New York: Schocken Books, 2003
- . *The Promise of Politics*. New York: Schocken Books, 2005
- . *The Jewish Writings*. New York: Schocken Books, 2007
- Adorno, Theodor. *Negative Dialectic*. New York: The Continuum International Publishing Group, Inc. 2005
- Antaki, Mark. "What Does It to Think about Politics." Dalam *Thinking in Dark Times: Hannah Arendt on Ethics and Politics*, Roger Berkowitz, cs., (ed.). New York: Fordham University Press, 2010
- Augustine, St. "Enchiridion: On Faith, Hope and Love," dalam *Augustine Confession and Enchiridion*, Albert Cook Outler (ed.), Kentucky: The Westminter Press, 1955
- Batkay, William. "Judaism Challenge to the Idea of the Nation State: A Reppraisal of Hannah Arendt." Dalam *History of European Ideas*, 1995
- Baumeister R., cs. "How Emotion Shapes Behavior: Feedback, Anticipation, Rather than Direct Causation." Dalam *Social Psychology Review*, 2007

- Berkowitz, Roger. "Solitude and the Activity of Thinking." Dalam *Thinking in Dark Times: Hannah Arendt on Ethics and Politics*. Roger Berkowitz, cs., (eds.). New York: Fordham University Press, 2010
- Birmingham, Peg. *Hannah Arendt & Human Rights: The Predicament of Common Responsibility*. Indianapolis: Indiana University Press, 2006
- Buckler, Steve. *Hannah Arendt and Political Theory*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011
- Cohen T., cs. "Guilt Proneness and Moral Character." Dalam *Current Directions Psychological Science*, 2012, www. repository.cmu.edu.
- Crik, Bernard. "Reputations: Hannah Arendt and teh Burden of Our Times." Dalam *The Political Quarterly*, 1997
- Deleuze, Gilles. *Spinoza: Practical Philosophy*, Robert Hurley (pen.), San Fransisco: City Lights Books, 1988
- Dethier, Corey. "Arendtian Action and the Camp: Understanding the Connection between Totalitarianism and Politics." Dalam *The Undergraduate Journal of Social Studies*, 2012
- Dieter Thoma, "Passion Lost, Passion Regained: How Arendt's Anthropology Intersect with Adorno's Theory of the Subject," dalam *Arendt & Adorno: Political and Philosophical Investigations*, Lars Rensmann, cs. (ed.), 2012, p. 108

- Garrath, William. "Love and Responsibility: A Political Ethics for Hannah Arendt." Dalam *Political Studies*, 1998
- Geuss, Raymond. *Outside Ethics*. Princeton: Princeton University Press, 2005
- Haryatmoko. *Etika Publik untuk Integritas Pejabat Publik dan Politisi*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2015
- Heidegger, Martin. Being and Time, pen. John Macquarrie dan Edward Robinson, Oxford: Blackwell Publishing, Ltd., 1962
- *Questions Concerning Technology and Other Essays*. William Lovit (pen.). New York: Harper & Row Publisher, 1988
- Herzog, Annabel "The Poetic Nature of Political Disclosure: Hannah Arendt's Storytelling," dalam *Clio*, Vol. 30, 2001.
- Hull, Margaret-Betz. *The Hidden Philosophy of Hannah Arendt*. London: Routledge Curzon, Taylor & Francis Group, 2002
- Kant, Immanuel. *Critique of Judgment*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1987
- . Religion within the Boundaries of Mere Reason, pen. Allen Wood dan George Giovanni. Cambridge: Cambridge University Press, 1998
- Kateb, George. *Patriotism and Other Mistakes*. New Haven: Yale University Press, 2006

- . "Freedom and Worldliness in the Thought of Hannah Arendt." Dalam *Political Theory*, 1977
- Keladu Koten, Yosef. *Partisipasi Politik: Sebuah Analisis atas Etika Politik Aristoteles*, Maumere: Penerbit Ledalero, 2010.
- Kenawes, Yoes C. "The Rise of Political Dynasties in A Democratic Society." Dalam www.isrsf.org
- Lang, Berel. "Hannah Arendt and the Poltiics of Evil." Dalam *Judaism*, 1988
- MacLachlan, Alice. "An Ethics of Plurality: Reconciling Politics and Morality in Hannah Arendt." Dalam *History and Judgment*, 2006
- Margaret Canovan, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995
- Mueller, Monica. *Contrary to Thoughtlessness: Rethinking Practical Wisdom*. London: Lexington Books, 2015
- Nietzsche, Friedrich. *The Will to Power*. Walter Kaufman dan Hollingdale (pen.). New York: Vantage Books, 1967
- . *The Gay Science*, Bernard Williams (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 2001
- Passerin, Maurizio. *The Political Philosophy of Hannah Arendt*. London: Routledge, 1994

- Rensman, Lars. "Grounding Cosmopolitics: Rethinking Crimes Against Humanity and Glocal Political Theory." Dalam *Arendt & Adorno: Political and Philosophical Investigations*. California: Stanford University Press, 2012
- Straume, Ingerid. "The Survival of Politics." Dalam *Critical Horizons*, 2012
- Vittal, N. *Corruption in India*. India: Academic Foundation, 2003
- Wijayanto, Eko. "Banalitas Kejahatan Korupsi." Dalam *Kompas*, 17 Juni 2005
- Young-Bruehl, Elisabeth. *Hannah Arendt: For the Love of the World*. New Haven: Yale University Press, 1982