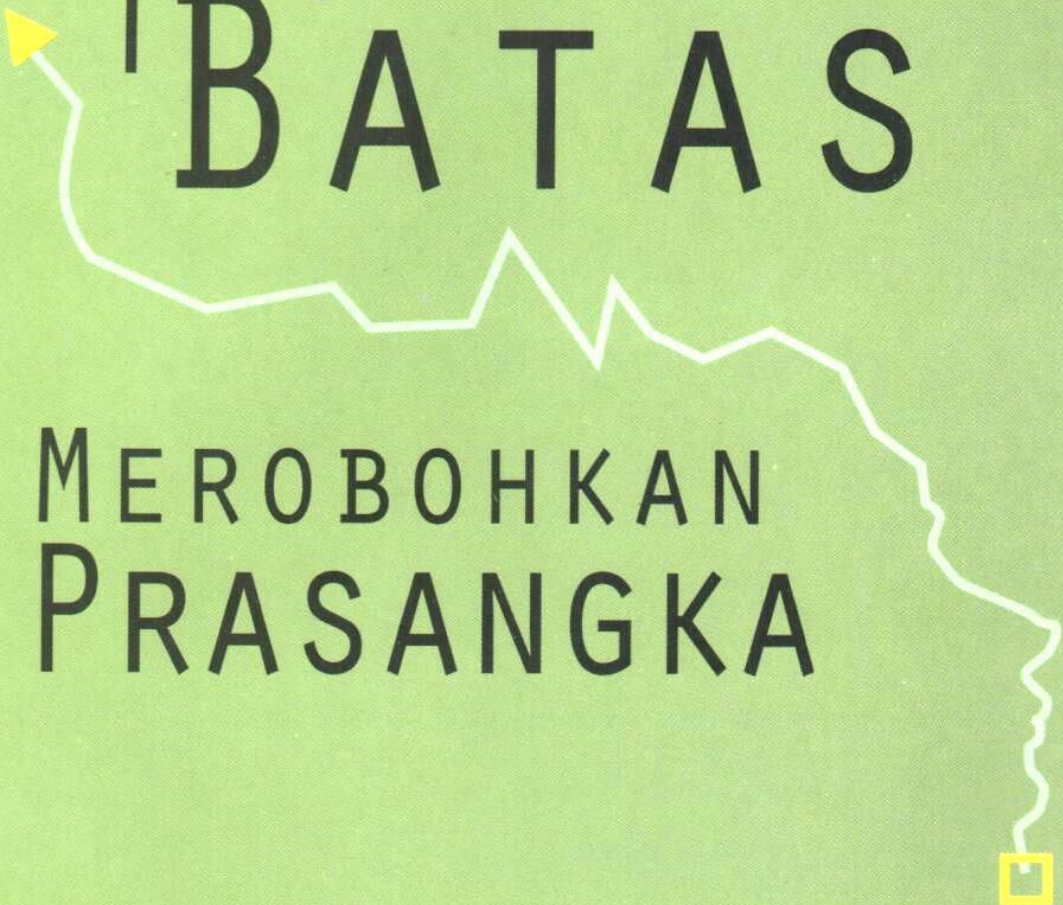


P

PENERBIT LEDALERO

MENEROBOS BATAS



MEROBOHKAN PRASANGKA

Jilid 2

Dialog Demi Kehidupan

Menyongsong HUT Ke-65

Dr. John M. Prior

Editor Paul Budi Kleden

Robert Mirsel

Editor
Paul Budi Kleden dan Robert Mirsel

Menerobos Batas – Merobohkan Prasangka

Jilid 2
Dialog Demi Kehidupan

Menyongsong HUT Ke-65
P. John M. Prior SVD



**PENERBIT LEDALERO
MAUMERE**

Budi Kleden, Paul dan Robert Mirsel (ed.)
Menerobos Batas - Merobohkan Prasangka
Jilid 2 Dialog Demi Kehidupan

Editor: Budi Kleden, Paul dan Robert Mirsel
Desain Sampul: Moya Zam Zam
Tata Letak: Junaedi

Hak cipta dilindungi undang-undang.
Dilarang mengutip atau memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku ini tanpa izin
tertulis dari Penerbit Ledalero
Cetakan I, September 2011

Penerbit Ledalero
Anggota IKAPI
Seminar Tinggi Ledalero
Maumere 86152
Telp./Fax.: (0382) 22898
e-mail: penerbitledalero@yahoo.com
www.penerbitledalero.org

Perpustakaan Nasional: Katalog Dalam Terbitan (KDT)
Budi Kleden, Paul dan Robert Mirsel (ed.)
Menerobos Batas - Merobohkan Prasangka
Jilid 2 Dialog Demi Kehidupan
Cet. I - Maumere: Penerbit Ledalero, 2011, xiv + 429 hlm, 15,5 x 24 cm

ISBN: 978-979-9447-56-2

1. Antologi
II. Budi Kleden, Paul dan Robert Mirsel (ed.)

I. Judul.

Dicetak oleh:
Percetakan Moya Zam Zam Printika
Jl. Bugisan Selatan No. 15 Yogyakarta
0274-367302

DAFTAR ISI

PENGANTAR EDITOR	v
TIPOLOGI PENDASARAN HAM, TEORI DISKURSUS DAN AGAMA	1
Otto Gusti Madung	
FILSAFAT SOSIAL-POLITIK DALAM TERANG BUKU LATIHAN ROHANI	
Memperkenalkan Teolog dan Filsuf Gaston Fessard.....	15
Jozef Pieniazek	
AMBANG BATAS RASIO DAN PENGETAHUAN: KEMUNGKINAN BAGI IMAN	
(Pendasaran Etik-Metafisis Untuk Iman).....	67
Felix Baghi	
DASAR-DASAR HAKIKI KEBUDAYAAN	91
Edmund Kee-Fook Chia	
MISI: PERJUMPAAN ATAU TABRAKAN? BERCERMIN PADA CATATAN HARIAN.....	105
Ennio Mantovani	
<i>NIAN TANA LERO WULAN</i> DAN BAPA PARA LELUHUR: Historiografi Kata-Kata Untuk Allah Dalam <i>Sara Sikka</i>.....	121
E.D. Lewis	
PENELITI, SEORANG PENAMBANG?	151
Philipus P. Koten	
BEJANA TANAH NAN INDAH: John M. Prior SVD, Misionaris yang Berupaya Mengarahkan Perubahan (Evangelisasi Baru)	171
Viator B. Parera	
SUMBER DAYA MANUSIA NTT RENDAH? Tantangan dan Jawaban	183
Justin L Wejak	

MENGGAGAS ULANG PERLAWANAN KAUM PEREMPUAN DI ASIA.....	203
Gemma Tulud Cruz	
ORANG-ORANG YANG DIPINGGIRKAN DALAM WACANA TEOLOGI MISI.....	221
Robyn Reynolds	
LALU MALAIKAT ITU MENINGGALKAN DIA (Luk 1:38).....	243
Kathleen Coyle	
LANTUNAN <i>MAGNIFICAT</i> MARIA TERE ... Perjumpaan Teologi Feminis dengan Perempuan Flores dan NTT.....	263
Iswanti	
TEOLOGI FEMINIS: SARANA UNTUK PERJUANGAN PEMBEBASAN MANUSIA DARI DOSA STRUKTURAL.....	287
A.Nunuk P.Murniati	
PEREMPUAN TKW ASAL NUSA TENGGARA TIMUR: PERJALANAN MIGRASI DAN IMAN.....	309
Catharina Purwani Williams	
TEOLOGI SOSIAL DAN PROVOKASI MELAWAN PENJINAKAN	321
Aleksander Dancar	
OTORITAS PARA PENDERITA Penderitaan sebagai <i>locus theologicus</i> dalam Kondisi Postmodern menurut J.B. Metz.....	351
Paul Budi Kleden	
SABDA DI BALIK TERALI PENJARA Syering Kitab Suci Bersama Para Napi Di Rutan Maumere	375
Ferdynandus Bao Tukan	
ASPEK RETORIS DALAM BERKHOTBAH	385
Dori Wuwur Hendrikus	
KATEKESE UMAT	405
Yosef Lalu	
Para Penulis	425

TIPOLOGI PENDASARAN HAM, TEORI DISKURSUS DAN AGAMA¹

Otto Gusti Madung

*Der Staerkste ist nie stark genug, um immerdar Herr zu bleiben, wenn er seine Staerke nicht in
Recht und den Gehorsam nicht in Pflicht verwandelt –*

Yang paling kuat sekalipun tidak pernah cukup kuat untuk tetap menjadi tuan
jika ia tidak berhasil menerjemahkan kekuatan itu ke dalam hukum
dan ketaatan menjadi kewajiban

(J.J. Rousseau, *Der Gesellschaftsvertrag*, I,3, hlm. 8).

Pengantar

Tanpa kepastian hukum dan norma yang berlaku umum, kehidupan bersama akan berubah menjadi keadaan darurat bersifat konstan. Atau dalam bahasa filsuf Thomas Hobbes kondisi *bellum omnium contra omnes* – perang semua melawan semua. Para penguasa bertindak sewenang-wenang. Warga masyarakat kehilangan rasa percaya pada para pemimpinnya. Hukum tak punya arti dan taring karena dapat ditafsirkan sesuka hati seturut arah bandul kuasa dan uang bergerak. Kondisi ini mengantar negara ke jurang kehancuran.

Kesadaran inilah kiranya yang meyakinkan para pemimpin negara Barat pada paruh pertama abad ke-20 untuk mendeklarasikan faham universal hak-hak asasi manusia. Para pemimpin dunia waktu itu sadar betul kalau kehidupan masyarakat global tidak dapat dibangun atas dasar kekuatan fisik belaka. Paradigma lama, *si vis pacem para bellum* – jika mau berdamai bersiap-siaplah berperang, tidak dapat lagi diterapkan. Sebab paradigma ini telah menghasilkan jutaan korban. Untuk itu, dalam bahasa Rousseau, kekuatan belaka harus diterjemahkan ke dalam bahasa hukum, ketaatan buta menjadi kewajiban rasional sebagai jaminan perdamaian sosial.

Totalitarianisme abad ke-20 baik totalitarianisme atas nama bangsa (*fasisme*), atas nama ras (*rasisme*), maupun atas nama kelas sosial (*sosialisme*) telah berakhir pada pembantaian massal jutaan umat manusia. Perang dunia pertama berakhir dengan pembunuhan 10 juta jiwa, perang dunia kedua 50 juta jiwa. Selain itu kedua

¹ Tulisan ini pernah dipresentasikan dalam rangka peringatan hari HAM di Seminari Tinggi St. Petrus Ritapiret pada tanggal 11 Desember 2010.

perang tersebut masih menyisakan jutaan pengungsi yang harus meninggalkan tanah airnya.²

Pada tanggal 10 Desember 2010 masyarakat dunia memperingati 62 tahun Deklarasi Universal Hak-Hak Asasi Manusia. Deklarasi Universal HAM ini lahir ibarat burung garuda harapan (*wie ein Phoenix aus der Asche*) dari tengah puing-puing kehancuran nasionalisme serta totalitarianisme abad ke-20 dengan puncaknya pada pembantaian massal di Auschwitz.

Dalam konteks sosio-historis ini deklarasi faham hak-hak asasi manusia merupakan satu bentuk protes moral dan jawaban politis atas sejarah penindasan dan penderitaan yang mendera umat manusia pada abad ke-20. Deklarasi hak-hak asasi manusia dapat dipandang sebagai puncak prestasi intelektual abad pencerahan untuk menjadikan martabat manusia sebagai basis legitimasi etis universal kehidupan bersama pada umumnya serta konsep negara hukum demokratis khususnya.

Kendati faham hak-hak asasi manusia berpijak pada universalitas martabat manusia, validitasnya tetap saja dipersoalkan baik pada tataran politik-praktis pun pada ranah teoretis-filosofis. Secara politis faham hak-hak asasi manusia sering dianggap sebagai model kolonialisme dan imperialisme kultural gaya baru masyarakat Barat atas negara-negara dunia ketiga. Intervensi militer Amerika Serikat terhadap negara-negara Islam (Iran, Irak, Afganistan) atas nama HAM dan demokrasi seolah-olah memperkuat asumsi ini.

Negasi atas universalitas hak-hak asasi manusia juga terjadi pada ranah filosofis. Richard Rorty misalnya pernah mengatakan: "*Es sei unnütz und gefährlich, nach der Letztbegründung der Menschenrechte zu suchen. Denn so ein Bemühen kann uns von den wahren Problemen ablenken*" (Adalah sia-sia dan sangat berbahaya mencari pendasaran terakhir faham hak-hak asasi manusia, sebab hal itu hanya mengalihkan perhatian kita dari persoalan sesungguhnya).

Sikap Rorty atas diskursus tentang HAM bertolak dari konsep pragmatisme tentang kebenaran dan pengetahuan. Ia berpendapat, setiap ikhtiar untuk bertanya tentang hakikat sesuatu dan nilai-nilai etis universal tak punya arti dan tujuan konkret. Sebab apa yang dimaksudkan dengan "pendasaran terakhir" (*Letztbegründung*)

² Bdk. Hans Küng, "Weltpolitik und Weltethos. Zur Problemstellung", dalam: Hans Küng dan Dieter Senghas (Ed.), *Friedenspolitik. Ethische Grundlagen internationaler Beziehungen*, München-Zürich: Piper Verlag 2003, hlm. 17-18.

tak pernah netral dan selalu bersifat sirkular. Tak pernah netral karena manusia selalu terperangkap dalam partikularitas komunitas bahasanya (*Partikularität der Sprachgemeinschaft*). Dalam proses mencari “pendasaran terakhir” kita selalu membawa serta nilai-nilai yang sesungguhnya merupakan kesimpulan dari proses pencarian itu sendiri.³ Karena itu proses tersebut bersifat sirkular.

Tulisan ini coba memperkenalkan model pendasaran faham hak-hak asasi manusia (HAM) dari sisi titik teori diskursus. Model teori diskursus ini lalu diberi beberapa catatan kritis. Titik pijak tinjauan kritis tersebut adalah asumsi bahwa pertimbangan-pertimbangan kritis atas teori diskursus serta model-model pendasaran prosedural lainnya selalu merujuk pada agama.

Agama seringkali mendapat peran sebagai fundamen tak tergoyahkan pendasaran hak-hak asasi manusia serta *social resource* tak tergantikan bagi solidaritas sosial. Masalah hubungan antara agama dan hak-hak asasi manusia mencerminkan persoalan fundamental pendasaran filosofis faham hak-hak asasi manusia. Relasi antara agama dan hak-hak asasi manusia berkaitan erat dengan pertanyaan-pertanyaan seputar hubungan antara moral universal dan tatanan hukum yang konkret, antara keberagaman budaya dan validitas transhistoris, antara universalitas dan partikularitas pendasaran hak-hak asasi manusia.

Dalam terang teori agama penulis coba menjawab persoalan: Sejauh mana teori diskursus menjawab pertanyaan-pertanyaan fundamental tentang pendasaran filosofis hak-hak asasi manusia? Juga akan didiskusikan tentang beberapa catatan kritis atas konsep teori diskursus tentang hak-hak asasi manusia yang secara eksplisit berpijak pada basis legitimasi sekuler.

1. Model-Model Pendasaran Filosofis Faham Hak-Hak Asasi Manusia

Hak-hak asasi manusia adalah hak-hak yang bersifat “*universal, egaliter, individual* dan *kategoris*”.⁴ Validitas hak-hak asasi manusia memiliki dimensi moral, juridis dan politis. Dari sisi *moral* hak-hak asasi manusia berlaku *absolut* atau *kategoris*; universal, artinya

³ N. Brieskorn, *Menschenrechte. Eine historisch-philosophische Grundlegung*, Stuttgart: Kohlhammer, 1997, hlm. 139.

⁴ Georg Lohmann, “Menschenrechte zwischen Moral und Recht”, dalam: idem./Stefan Gosepath, *Philosophie der Menschenrechte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998, hlm. 62-95.

berlaku untuk semua manusia sebagai manusia terlepas dari ciri-ciri khasnya serta konteks sosio-budaya. Karena bersifat universal dan abstrak HAM berlaku untuk semua manusia secara sama (prinsip *egaliter*); hak-hak tersebut dimiliki oleh setiap individu terlepas dari keanggotaannya pada satu agama, budaya, bangsa, ras atau suku tertentu.

Secara *juridis* hak-hak asasi manusia sebagai hak-hak subjek terinstitusionalisasi dalam sistem hukum positif. Proses institusionalisasi ini melahirkan hak-hak dasar yang dijamin secara *konstitusional*. Institusionalisasi HAM secara *juridis* dalam bentuk hak-hak subjek tidak saja terjadi pada level *nation-state*, tapi juga pada tataran internasional seperti Konvensi HAM PBB, Konvensi Eropa, Tribunal Internasional.

Pada tataran *politis* diputuskan model-model konkretisasi dan efektivitas HAM. Pada tingkat ini terjadi transformasi hak-hak asasi manusia sebagai hak universal dan moral tersebut ke dalam hukum positif yang *berlaku, dapat dituntut dan bersifat memaksa*.

Karena hak-hak asasi manusia bersifat multiwajah sebagai hak moral, *juridis* dan *politis*, maka pendasarannya pun berada dalam ketegangan antara yang kategoris dan universal di satu sisi, serta historis serta konkret-politis di sisi lain. HAM yang bersifat universal itu harus terbuka terhadap praksis *politis*, institusionalisasi *juridis* serta sensibel untuk setiap konteks budaya.

Atas dasar tuntutan-tuntutan ini kita dapat membedakan macam-macam tipologi pendasaran HAM serta membuat penilaian kritis atasnya. Ada pendasaran yang bersifat *absolut, relatif* dan terakhir *relasional*.⁵

Yang tergolong ke dalam model pendasaran HAM yang bersifat *absolut* adalah tradisi hukum kodrat, hukum rasionalitas Kantian, dan juga pandangan yang melihat prinsip "martabat manusia" sebagai nilai absolut atau argumentasi transendental yang memberikan arti objektif kepada faham hak-hak asasi manusia.⁶

Model pendasaran *relatif* dapat ditemukan dalam pandangan relativisme budaya. Menurut posisi ini hak-hak asasi manusia hanya berlaku dalam hubungan dengan sistem nilai budaya tertentu atau kesamaan budaya yang tampak secara empiris dipandang sebagai titik pijak berlakunya hak-hak asasi manusia. Pandangan ini harus

⁵ Bdk. Georg Lohmann/Stefan Gosepath, "Einleitung", dalam: idem, *ibid.*, hlm. 12.

⁶ Bdk. *ibid.*

dibedakan lagi dari posisi relatif yang agak lemah yang memahami universalisme egaliter HAM sebagai sesuatu yang berhubungan secara relatif dengan pandangan moral tertentu (Tugendhat) atau posisi politik tertentu (Rawls). Pemahaman ini tetap membatasi universalitas dan prinsip kategoris HAM.

Model pendasaran HAM *ketiga* bersifat *relasional*. Model ini coba membangun korelasi antara validitas universal dan basis kultural-politis HAM yang terbatas. Model ini coba menunjukkan tuntutan objektivitas dan universalitas HAM lewat korelasi antara hak asasi manusia dan konsep kedaulatan rakyat. Salah satu contoh model relasional adalah teori diskursus tentang demokrasi dan hukum seperti dikembangkan oleh Jürgen Habermas.⁷

Atas dasar ketiga tipologi di atas kita dapat mengajukan beberapa pertimbangan kritis atas model pendasaran yang terlalu *lemah*. Artinya, bentuk pendasaran argumentatif yang hanya menempatkan HAM ke dalam kebiasaan budaya tertentu, pengalaman historis konkret dan model institusi politik tertentu. Akan tetapi tuntutan validitas kategoris HAM tidak dapat bertumpu pada sesuatu yang partikular dan kontingen. Validitas universal, egaliter dan kategoris hanya dapat dibangun di atas sebuah prinsip yang universal, egaliter dan kategoris pula. Validitas seperti itu bersifat rasional. Pertanyaannya, apakah titik pijak ciri khas rasionalitas yang universal, egaliter dan kategoris itu?

Kita juga menolak model pendasaran HAM yang terlalu *tinggi*. Model yang menempatkan validitas rasional HAM atas dasar prinsip transendental atau supra-rasional. Contoh model ini adalah tradisi hukum kodrat. Validitas rasional HAM di sini berpijak pada prinsip universal yang lebih tinggi yang juga dikenal dengan kodrat universal manusia. Kritikan atas model ini ialah bahwa ia membutuhkan pengandaian-pengandaian metafisis. Akan tetapi dalam kondisi pluralisme pandangan hidup, keyakinan filosofis dan religius masyarakat modern, klaim-klaim metafisis seperti ini tidak dapat diterima lagi atau kehilangan basis validitas universalnya. Karena itu menempatkan validitas rasional absolut atas dasar prinsip hukum kodrat menguburkan universalisme rasionalitas itu sendiri.

Institusionalisasi juridis dan politis HAM justru dibangun atas dasar konsensus HAM atau dalam bahasa John Rawls "overlapping

⁷ Bdk. Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992.

consensus” – “konsensus lintas batas”.⁸ Dalam konsensus lintas batas tersebut para anggota dari “doktrin komprehensif” (Rawls maksudkan keyakinan religius, pandangan etis dan ideologis)⁹ yang berbeda-beda setuju dan menerima sebuah ide normatif universal tentang hukum dan keadilan.

Namun para anggota dari doktrin-doktrin komprehensif yang berbeda itu hanya sepakat tentang ide hukum dan keadilan ini. Sementara alasan dan motivasi mengapa mereka menerima ide tersebut sangat bervariasi, sangat bergantung pada keyakinan religius, filosofis dan ideologis masing-masing. Menurut Stefan Gosepath pandangan ini berlaku untuk konsep “martabat manusia” atau “manusia sebagai *imago dei*” juga. Keduanya tidak berlaku universal, tapi merupakan ungkapan yang berlaku dalam “doktrin komprehensif” tertentu. Dalam terang teori ini, faham hak-hak asasi manusia dapat diinterpretasi dan ditransformasi ke dalam budaya lain, namun pendasaran rasional universal atasnya tak mungkin.

Maka, basis validitas rasional hak-hak asasi manusia hanya dapat diasalkan kembali pada akal budi itu sendiri. Validitas universal HAM hanya mungkin berpijak pada prinsip-prinsip yang dapat diterima oleh semua atas dasar pertimbangan rasional. Pendasaran aspek moral HAM harus bersifat kategoris dan universal. Namun atas dasar dimensi juridis dan politis, HAM juga serentak bersifat historis, politis, institusional-juridis dan peka terhadap konteks kultural.

Teori diskursus berasumsi dapat memenuhi semua tuntutan di atas dalam memberikan pendasaran rasional atas validitas HAM. Untuk itu teori diskursus coba menunjukkan kesetaraan asal-usul makna moral, juridis dan politis HAM. Caranya ialah dengan membuktikan adanya pendasaran dan stabilisasi timbal-balik antara demokrasi dan negara hukum, antara soberenitas dan hak-hak konstitusional.

2. Teori Diskursus Tentang Hukum dan Hak-Hak Asasi Manusia

Setiap pendasaran filosofis atas faham hak-hak asasi manusia selalu berhadapan dengan tugas untuk memberikan pendasaran atas posisinya dalam ketegangan relasi antara hukum dan moral. Hak-hak asasi manusia memiliki arti juridis di mana tuntutannya diakui

⁸ Bdk. Stefan Gosepath, “Sinn der Menschenrechte”, dalam: Georg Lohmann/ Stefan Gosepath, *loc.cit.*

⁹ Bdk. Otto Gusti Madung, “Membaca John Rawls dalam Terang Dialog Antarperadaban”, dalam *Diskursus. Jurnal Filsafat dan Teologi*, IX,1,2010, hlm. 1-24.

dan dilindungi dengan undang-undang. Hak-hak asasi manusia pada tempat pertama bukan merupakan hak yang dimiliki seseorang dalam hubungan dengan sesama warga, tapi lebih dalam hubungan dengan institusi politik seperti negara. Hak-hak asasi manusia mengatur secara normatif tindakan negara terhadap warganya.

Hak-hak asasi manusia merupakan norma yang mengukur secara kritis tindakan negara. Dalam arti ini HAM bersifat universal karena validitasnya tidak bergantung pada pengakuan faktis dan tatanan politis tertentu. Faham hak-hak asasi manusia dibedakan dari tuntutan dan kewajiban moral pada umumnya karena HAM selalu berkaitan dengan tatanan atau institusi politis.

Di sini teori diskursus memberikan tawaran untuk menjelaskan basis normatif bersama dari hukum dan moral serta sekaligus menunjukkan perbedaan spesifik antara norma-norma moral, hukum dan HAM. Akar bersama dari hak-hak moral dan politis terungkap dalam makna kebebasan tindakan komunikatif yang dipandang sebagai penentuan diri rasional.

Dalam setiap tindakan komunikatif yang konkret selalu terdapat klaim validitas yang melampaui konteksnya. Pemahaman atas sebuah ungkapan linguistik saja sudah menunjukkan adanya pengetahuan akan syarat-syarat prosedur yang memungkinkan validitas. Kebenaran dan rasionalitas proposisi diukur berdasarkan prosedur yang memberi jaminan adanya persetujuan semua secara potensial. Karena syarat-syarat yang memungkinkan dan menguji klaim-klaim validitas dirumuskan melalui aturan-aturan prosedur diskursus, maka substansi yang mungkin dari klaim validitas tidak perlu dinyatakan secara *a priori*. Rasionalitas prosedural diskursif dapat bersifat netral terhadap substansi dan dengan demikian dapat mengakomodasi pluralitas keyakinan dan konteks *dunia kehidupan* (*Lebenswelt*).

Kendatipun demikian dari sebuah diskursus kita dapat menarik beberapa ketentuan substansial normatif seperti prinsip publisitas, larangan pemaksaan, pertimbangan akan konsekwensi sebuah keputusan dan melihat persoalan dari perspektif korban. Jadi basis atau akar bersama norma moral, hukum dan politis menurut Habermas terdapat dalam arti atau makna otonomi yang direkonstruksi berdasarkan proses diskursus.

Teori diskursus coba memberikan pendasaran atas kekhasan konsep hak-hak asasi manusia. Caranya ialah dengan menempatkan basis validitas HAM di atas dimensi politis otonomi yang dibedakan

dari otonomi moral. Di sini kita berhadapan dengan prosedur yang bertingkat: Teori diskursus umum menjelaskan makna umum dari kebebasan komunikatif rasional. Sedangkan etika diskursus sebagai teori diskursus khusus menjelaskan makna moral otonomi rasional sebagai penghormatan yang egaliter, dan teori diskursus tentang hukum dan demokrasi menerangkan arti politis-juridis otonomi sebagai penetapan hukum secara otonom dan rasional. Model-model otonomi yang berbeda itu dipahami sebagai ungkapan perbedaan-perbedaan khusus dalam genus universal rasionalitas sebagai kebebasan komunikatif dan otonomi diri.

Dalam konteks ini hak-hak asasi manusia dimengerti sebagai norma-norma politik, sebab HAM memberikan kewajiban kepada subjek politis kolektif, dan bukan kepada masing-masing subjek moral. Tentu saja dalam kaca mata Habermas dianggap sebagai kekeliruan jika penentuan diri secara politis dimengerti sebagai kejadian kolektif, sementara deliberasi moral merupakan hasil pertimbangan individual. Diskursus moral dan politik menggambarkan pertimbangan-pertimbangan yang dibuat secara publik dan bersama. Tentu saja, keduanya berkaitan dengan subjek dan tujuan pertimbangan yang berbeda-beda. Dalam konteks pendasaran teori diskursus hak-hak asasi manusia mau dijelaskan syarat-syarat otonomi politis sebuah kolektif dalam arti pemerintahan sendiri.

Dengan demikian strategi teori diskursus Habermas berpegang teguh pada distingsi antara validitas moral dan hukum. Namun di sisi lain distingsi ini dapat dihilangkan bersamaan dengan lenyapnya pembedaan antara akal budi praktis dan teoretis serta melebur ke dalam konsep rasionalitas yang universal dan komprehensif. Konsep akal budi universal ini terungkap dalam klaim-klaim validitas. Rasional berarti, mengukur validitas klaim-klaim pada pembuktian kekuatan argumentatif dalam prosedur diskursif. Aturan argumentasi ini berlaku baik untuk klaim-klaim validitas praktis pun teoretis.

Kekhasan klaim-klaim validitas *praktis* ialah bahwa klaim-klaim ini menciptakan validitas dalam arti ketepatan normatif yang analog dengan kebenaran. Berdasarkan konteks, pengertian normativitas didefinisikan sebagai norma moral atau norma hukum. Yang perlu digarisbawahi ialah, dalam sebuah konsep rasionalitas komunikatif yang multidimensional kita berurusan dengan macam-macam bentuk sebuah rasionalitas yang dapat direduksi menjadi prinsip universal perumusan klaim-klaim validitas secara diskursif.

Secara analogis teori diskursus mengartikan ketegangan antara prinsip demokrasi dan hak-hak asasi manusia yang sering dilihat sebagai pertentangan dalam arti sebuah diferensiasi internal logis. Teori diskursus coba mencairkan ketegangan dengan menganjurkan tesis “kesamaan asal-usul hak-hak asasi manusia dan kedaulatan rakyat”.¹⁰

Menurut Habermas, dalam teori hukum modern kedua prinsip dasar normatif yakni konsep *liberal* tentang hak-hak subjek kodrati dan pemikiran *republikan* tentang kedaulatan rakyat selalu bersaing satu sama lain. Namun sesungguhnya kedua prinsip ini berpijak pada konsep “penetapan hukum yang otonom” (*Selbstgesetzgebung*) sebagai prinsip normatif utama teori demokrasi dan hukum modern. Tentu harus dicatat bahwa liberalisme dan republikanisme masing-masing memiliki tafsiran sendiri tentang konsep otonomi.

Liberalisme memahami otonomi pada tempat pertama sebagai penentuan diri. Maka, kaum liberal pun menjadikan interese-interese subjektif “prapolitis” sebagai syarat awal normatif pertimbangan-pertimbangan demokrasi secara teoretis. Hak-hak subjek berfungsi melindungi dan memberi legitimasi. Negara diwajibkan memberikan perlindungan dan jaminan hak-hak tersebut.

Sementara itu konsep *republikan* tentang demokrasi melihat kehendak *kolektif* atau *kedaulatan rakyat* sebagai sumber legitimasi. Sebuah masyarakat atau bangsa secara otonom menciptakan aturan dan undang-undangnya sendiri yang hendak ditaatinya. Di balik pandangan ini terdapat sebuah pemahaman etis tentang otonomi sebagai aktualisasi diri. Konsep otonomi ini menginterpretasi proses penetapan undang-undang yang otonom secara demokratis sebagai sebuah proyek bersama aktualisasi diri kolektif.

Teori diskursus tentang hukum dan demokrasi coba menjembatani kedua prinsip ini. Substansi normatif bersama kedua prinsip ini, yakni prinsip liberal hak-hak subjek dan prinsip demokratis penetapan undang-undang secara otonom, diberi pendasaran melalui analisis tentang implikasi akal budi komunikatif. Dalam arti ini, kedaulatan rakyat sebagai penetapan hukum secara otonom dilihat sebagai sebuah prosedur diskursus. Proses ini tentu saja hanya bersifat diskursif jika memenuhi semua syarat diskursus yang *fair* yakni kondisi bebas represi,

¹⁰ Rainer Forst, “Die Rechtfertigung der Gerechtigkeit. Rawls politischer Liberalismus und Habermas’ Diskurstheorie in der Diskussion”, dalam: Hauke Brunkhorst/ Peter Nielsen (Ed.), *Das Recht der Republik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999, hlm. 138.

egalitarian, inklusif serta tidak adanya pemaksaan. Pemenuhan syarat-syarat ini serta sikap tunduk pada aturan diskursus dalam ranah politik dijamin lewat konstitusi. Dengan demikian konstitusi menspesifikasi syarat-syarat berfungsinya kedaulatan rakyat. Maka, hak-hak asasi manusia dan konstitusi berfungsi melindungi dan menjamin formasi opini dan kehendak secara diskursif sebuah masyarakat atau bangsa yang *soveren*.

Hanya jika formasi kehendak dan opini kolektif terbentuk secara diskursif (dalam arti hak-hak konstitusional dan aturan diskursus tidak dilanggar) dapat dijamin bahwa kedaulatan rakyat tidak hanya menciptakan legalitas tapi juga legitimasi. Dengan demikian legalitas dalam arti hak-hak konstitusional menjadi garansi legitimasi dalam bentuk penentuan diri secara demokratis.

3. Catatan Kritis: Agama Sebagai Basis dan Sumber Faham Hak-Hak Asasi Manusia

Pendasaran hak-hak asasi manusia versi teori diskursus sering dihadapkan dengan pertanyaan kritis, entah konsep ini tidak bergantung pada sebuah basis konseptual yang lebih dalam? Pertimbangan kritis ini berpijak pada pandangan tentang sebuah tatanan nilai prapolitis hierarkis yang berlapis-lapis.

Faham hak-hak asasi manusia merupakan landasan normatif demokrasi. Hak-hak asasi manusia adalah ungkapan dari prinsip martabat manusia. Dari perspektif ini martabat manusia dimengerti sebagai prinsip etis yang memiliki validitas transhistoris serta kriteria yang melampaui segala model masyarakat.

Pandangan tentang martabat manusia sering ditafsirkan secara religius. Dari kaca mata agama konsep martabat manusia merupakan transformasi kreatif dari pandangan tentang manusia sebagai *imago dei*, *image of God*, *Bild Gottes*, citra Allah. Menurut pandangan ini, makna dan sifat kategoris faham hak-hak asasi manusia hanya dapat dijelaskan secara religius. Sebuah negara hukum demokratis yang taat pada prinsip-prinsip normatif seperti terungkap dalam faham hak-hak asasi manusia tampaknya bergantung pada agama sebagai sumber dan pijakan prapolitis prinsip-prinsip hukum.

Pandangan-pandangan yang bertolak dari sebuah peran mutlak prapolitis agama, sering berargumentasi dengan merujuk pada hubungan antara HAM dan faham martabat manusia. Pengalaman historis totalitarianisme, juga diagnosis kontemporer tentang krisis nilai

demokrasi liberal, menunjukkan bahwa landasan HAM paling pasti dan terpercaya adalah pengakuan akan prinsip martabat manusia. Akan tetapi secara genealogis dan sistematis konsep martabat manusia bersifat religius. Maka agama pun dipandang sebagai sumber prapolitis yang mutlak bagi hak-hak asasi manusia.

Namun, teori diskursus memiliki interpretasi yang terbuka dan prosedural tentang HAM. Dalam tilikan teori diskursus, substansi normatif hak-hak asasi manusia tidak berasal dari sumber-sumber prapolitis etis atau religius. Substansi normatif tersebut diciptakan sendiri dalam sebuah proses politis penentuan diri individual dan kolektif. Konsep martabat dalam konstitusi pun bersifat terbuka dan tidak didefinisikan secara khusus. Alasannya, dalam kerangka etis normatif berlaku tetap definisi yang pasti akan menghalangi dan membatasi perkembangan lebih lanjut dan interpretasi baru tentang HAM. Selain itu jawaban atas pertanyaan tentang substansi konsep martabat manusia sangat bergantung pada ideologi atau pandangan hidup serta agama yang berbeda-beda. Contoh, kapan hidup manusia mulai atau berakhir, hingga kini tidak ada konsensus universal.

Mengingat interpretasi yang berbeda tentang konsep martabat manusia, maka pertanyaan muncul, bertolak dari faktum pluralisme ideologi dan agama dewasa ini apakah konsep martabat manusia masih kompatibel dengan prinsip netralitas negara hukum?

Tugas agama bukan saja sebatas sumber (*Ressource*) teoretis pendasaran hak-hak asasi manusia. Agama juga merupakan basis *solidaritas* sosial dalam negara konstitusional demokratis dan menjadi sumber *motivasi* moral individual bagi warga negara untuk setia terhadap konstitusi dan taat terhadap hukum positif. Agama bertugas menciptakan basis nilai bagi sebuah demokrasi yang efektif serta taat pada prinsip-prinsip HAM.

Juga dari perspektif teori diskursus dapat diterima atau diakui bahwa status kewarganegaraan dan keutamaan-keutamaan demokratis yang berkaitan ada dalam sebuah *civil society* yang hidup secara spontan dari sumber-sumber "prapolitis". Tesis teori diskursus ini tidak berarti bahwa negara liberal tidak mampu "menciptakan syarat-syarat motivasional (etis) dari kekuatannya sendiri. Motivasi warga untuk ambil bagian dalam formasi kehendak dan opini publik tentu saja berasal dari sikap etis dan konsep hidup baik kultural masing-masing. Namun kita tidak boleh mengabaikan bahwa praksis demokratis juga

mengembangkan dinamika politisnya".¹¹ Dinamika ini tampak lewat bentuk partisipasi warga dalam proses formasi kehendak politis.

Dalam negara konstitusional demokratis keterlibatan politis dijamin oleh hukum yang berlaku. Keterlibatan warga dalam diskursus politik serentak berperan untuk menafsirkan secara baru, mengeritik dan memodifikasi hukum yang berlaku. Ketika warga secara sadar terlibat dalam proses formasi kehendak kolektif, interpretasi dan penataan konstitusi secara baru, maka terbangunlah loyalitas mereka terhadap tatanan konstitusional. Jadi sebuah pemahaman prosedural, diskursif-teoretis tentang demokrasi dapat menjelaskan bagaimana dalam prosedur demokratis legitimasi dan pengakuan rasional diciptakan melalui *inclusion of the others* dan pertimbangan rasional atas semua perspektif dan argumentasi.

Karena itu Habermas menekankan, karakter sekuler negara konstitusional demokratis tidak harus berarti lemah secara kognitif dan motivasional serta membahayakan stabilisasi diri.¹² Andaikata prosedur demokratis tidak disalahpahami secara positivistic, tapi sebagai sebuah metode membangun legitimasi atas dasar legalitas, maka kita tidak perlu lagi beranggapan bahwa prinsip-prinsip validitas konstitusi yang sudah mengalami positivikasi secara sempurna hanya dapat digaransi secara kognitif dalam hubungan dengan agama.¹³

Teori diskursus tentu saja tidak menyangkal ketergantungan demokrasi prosedural pada "sumber-sumber substansial", deskriptif atau narasi-narasi legitimasi hukum yang ditawarkan agama-agama. Teori diskursus mengakui peran dan arti pandangan etis atau religius substansial sebagai basis stabilitas dan reproduksi masyarakat demokratis.¹⁴ Namun lebih tegas dari paradigma etis atau metafisis, teori diskursus membedakan secara jelas pertanyaan tentang pendasaran substansi normatif demokrasi dari persoalan seputar motivasi moral warga dan reproduksi diri institusi-institusi negara hukum.

Teori diskursus mengingatkan bahwa legitimasi hukum yang bersifat naratif serta terikat pada dunia kehidupan selalu terbatas pada perspektif partikular. Dari perspektif internal doktrin komprehensif

¹¹ *Ibid.*

¹² Bdk. Jürgen Habermas/Joseph Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Vernunft und Religion*, Florian Schüller (Ed.), Freiburg im Br: Herder Verlag 2004, hlm. 26.

¹³ Bdk. *Ibid.*, hlm. 20.

¹⁴ Bdk. Jürgen Habermas, "Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den öffentlichen Vernunftgebrauch religiöser und säkularer Bürger", dalam: idem, *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005, hlm. 143.

tertentu, narasi-narasi tersebut melegitimasi kerangka normatif. Dalam kerangka normatif tersebut berlangsung proses saling belajar antara warga sekuler dan penganut pelbagai macam agama secara terus-menerus dan tanpa kekerasan.¹⁵ Untuk sebuah masyarakat plural paradigma teori diskursus tentang pendasaran HAM tampaknya menawarkan basis yang tepat untuk sebuah relasi normatif antara agama dan politik.

Penutup

Tulisan ini coba menganalisis teori diskursus sebagai salah satu model pendasaran moral dan politik validitas hak-hak asasi manusia. Kita juga telah melihat sejauh mana agama merupakan fundamen penting dalam pendasaran yang dikembangkan oleh teori diskursus. Sebuah proses dikatakan diskursif jika bersifat egalitarian, bebas represi dan inklusif. Pertanyaannya, apa yang mendorong seorang dengan posisi sosial yang sudah mapan untuk mentaati prinsip-prinsip diskursus jika aturan-aturan tersebut tidak mendatangkan keuntungan baginya? Untuk apa orang mengorbankan nyawa, misalnya, menentang sebuah rezim totaliter atau represif demi memperjuangkan hak-hak sesamanya yang tertindas tidak dapat dijelaskan secara rasional semata. Di sini agama dapat berperan. Atau dalam ungkapan Hans Küng: "Kendatipun manusia mewajibkan dirinya untuk taat pada norma-norma moral, satu hal tetap tak dapat dilakukan manusia tanpa agama: memberikan pendasaran atas keniscayaan dan universalitas kewajiban-kewajiban moral."¹⁶

Namun, agama dan HAM tak dapat disamakan begitu saja. Agama pada prinsipnya bertugas menyempurnakan manusia secara moral dan berusaha menjauhkan manusia dari kejahatan. Peran ini tak dapat dijalankan negara atau HAM. Mengutip Ignas Kleden: paham HAM bertujuan dan mengatur sekian sehingga manusia dalam kerapuhannya tak merugikan orang lain.¹⁷

¹⁵ Bdk. John Rawls, *Politischer Liberalismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998, hlm. 13.

¹⁶ Bdk. Hans Küng, "Leitlinien zum Weiterdenken", dalam: Hans-Martin Schönherr-Mann, *Miteinander Leben Lernen*, München: Piper Verlag 2008, hlm. 387.

¹⁷ Saya meminjam penjelasan dari Ignas Kleden dalam sebuah diskusi dengan sejumlah mahasiswa STFK Ledalero pada tanggal 13 September 2010 di Ledalero.