

MEMPERKENALKAN PEMIKIRAN JÜRGEN HABERMAS

Otto Gusti Madung
(STFK Ledalero, Maumere, Flores, NTT)

1. Biografi dan Latar Belakang Pemikiran Jürgen Habermas

Jürgen Habermas adalah filsuf Jerman paling berpengaruh dan dikenal di seluruh dunia dewasa ini. Habermas yang sekarang berumur 79 tahun bukan seorang filsuf yang hanya berpikir dalam keheningan di antara buku-bukunya, tapi terlibat aktif dalam pelbagai diskursus menyangkut masalah sosial dan kemanusiaan. Ia pernah belajar filsafat, sejarah, psikologi, literatur Jerman dan ekonomi di Göttingen, Zürich dan Bonn. Setelah menyelesaikan disertasinya berjudul “Yang Absolut dalam Sejarah. Tentang Ambivalensi dalam Pemikiran Schelling”, Habermas mulai berkenalan dengan Sekolah Frankfurt dan menjadi asisten dari Theodor Wiesengrund Adorno. Habermas mendapat perhatian publik pertama kali pada tahun 1953 ketika ia menerbitkan sebuah opini pada sebuah harian berbahasa Jerman bernama “Frankfurter Allgemeine Zeitung”. Dalam tulisan berjudul “Mit Heidegger gegen Heidegger”- “Bersama Heidegger melawan Heidegger” tersebut Habermas mengeritik Martin Heidegger sebagai seorang filsuf yang mau merehabilitasi kejahatan nasionalisme Jerman. Habermas berpendapat, Martin Heidegger dalam bukunya “Einführung in die Metaphysik” mengakui dan mengagungkan kebesaran serta kebenaran nasionalisme Jerman yang telah membantai 6 juta warga Jerman keturunan Yahudi. Sejak itu Habermas meninggalkan horison pemikiran Heidegger yang cukup lama membentuknya. Peristiwa ini dilukiskannya sebagai sebuah “pengalaman pertobatan” (*Konversionserlebnis*). Perkenalannya dengan Mazhab Frankfurt membantu Habermas mengembangkan pemikiran filosofisnya ke arah hubungan antara filsafat dan teori sosial. Karya habilitasinya sebagai persyarat untuk menjadi profesor mendapat sambutan antusias dari publik. Karya tersebut berjudul “Perubahan Struktur Ruang Publik” (*Strukturwandel der Öffentlichkeit*). Dalam karya ini Habermas membeberkan sejarah ruang publik sebagai proses kehancuran liberalisme klasik dengan idenya tentang rasionalitas yang berorientasi pada kebenaran. Kita hidup dalam demokrasi massa yang terungkap dalam iklan-iklan politik yang lebih mementingkan pencitraan ketimbang diskursus rasional dalam kesetaraan. Ruang publik yang sebelumnya berlangsung dalam diskusi-diskusi di Cafe-Cafe, perkumpulan-perkumpulan, kini menjadi demokrasi yang terorganisir. Dalam demokrasi massa keputusan-keputusan publik diambil di ruang-ruang rahasia tanpa melibatkan publik.

Pada tahun 1964 Habermas menjadi pengganti Max Horkheimer sebagai profesor untuk mata kuliah filsafat dan sosiologi di Universitas Frankfurt am Main. Pada masa

ini ia menjadi salah seorang aktor intelektual penting yang memberikan inspirasi bagi gerakan kiri baru atau angkatan 68 di Jerman. Akan tetapi Habermas kemudian mulai mengambil jarak ketika gerakan ini mulai menggunakan jalan-jalan kekerasan untuk mencapai cita-citanya.

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

2 Rasionalitas Komunikatif versus Rasionalitas Instrumental

2.1. Kritik atas Pemikiran Ontologis dan Postmodernisme

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

Andaikata homogenitas substansi budaya harus ditolak karena ia menyembunyikan hegemoni budaya, imperialisme dan etnosentrisme, maka atas dasar apa kita harus membangun sebuah kesadaran kolektif agar kehidupan bersama baik sebagai bangsa maupun sebagai masyarakat global menjadi mungkin? Bagaimanakah sebuah kehidupan bersama harus dibangun agar ketegangan antara pluralitas dan unitas dapat terjembatani? Rasionalitas komunikatif berikhtiar membangun hubungan

dialektis antara unitas dan keanekaragaman, universalitas dan partikularitas. Hubungan dialektis antara dua kutub itu menciptakan proses komunikasi dan kerja sama.

Rasionalitas komunikatif coba menjembatani ketegangan antara universalitas dan partikularitas. Dalam menjelaskan tesisnya Habermas berhadapan dengan dua macam posisi ekstrem yang menihilkan kemungkinan dialog interkultural:¹ *Pertama*, paradigma berpikir ontologis yang mendewakan universalitas dan menghancurkan partikularitas. Posisi ini, demikian Habermas, harus ditolak karena dibangun di atas konsep tentang dasar terakhir dari makna dan eksistensi yang berlaku absolut. Paradigma berpikir ini cenderung totaliter dan tidak menghargai keanekaragaman budaya dan pandangan hidup. Paradigma ontologis adalah wajah universalisme budaya di bawah selubung etnosentrisme dan imperialisme atau hegemoni budaya. Cara berpikir ontologis adalah ideologi kekuasaan atas nama kemanusiaan universal dan tidak cocok dijadikan landasan dalam dialog antarbudaya di era globalisasi. Contoh, sementara orang berpandangan, konsep demokrasi yang diterapkan di Barat bersifat universal dan karena itu dapat dipaksakan dengan kekerasan untuk dipraktikkan satu berbanding satu di Irak tanpa mempertimbangkan nilai-nilai budaya setempat.

Kedua, rasionalitas komunikatif menolak postmodernisme yang terlalu menekankan kontekstualitas budaya (kontekstualisme) sampai mengabaikan adanya unsur-unsur kesamaan dalam kebudayaan-kebudayaan. Postmodernisme seperti yang dicanangkan oleh Richard Rorty dan Lyotard adalah bentuk protes terhadap karakter totalitarian pemikiran metafisis dan filsafat identitas atas nama pluralitas dan kontekstualisme. Para pemikir posmodernitas ingin menyelamatkan “yang khas”, “yang individual”, “yang tidak identis” (*das Nicht-Identische*) yang tidak terungkap dalam *grand story*. Postmodernisme lahir sebagai protes atas pemikiran totaliter dan filsafat identitas. Pengertian-pengertian universal, demikian kaum postmodernist, adalah alat kekuasaan, sarana dominasi yang meniadakan keunikan budaya.² Habermas berpendapat, postmodernisme sesungguhnya tidak bebas dari metafisika. Ia hidup dari substansi “yang tidak identis” yang berlaku secara absolut. Absolutisme yang dicanangkan oleh postmodernisme menjadikannya sebagai *grand story* (narasi besar) baru yang sesungguhnya mau ditolaknya. Penolakan tanpa syarat terhadap pengertian-pengertian universal menjadikan postmodernisme sebagai satu prinsip universal. Secara etis kontekstualisme ekstrem juga bermasalah karena menolak adanya kritik tradisi. Atas nama keunikan budaya, tradisi-tradisi seperti misalnya

¹ Bdk. Habermas, Jürgen, “Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen”, dalam: *ibid.*, *Nachmetaphysisches Denken*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1988, hal. 154 dst.

² Bdk. Magnis-Suseno, Franz, *Pijar-Pijar Filsafat*, Kanisius, Jakarta, 2005, hal. 229

pembenaran terhadap perbudakan secara kultural, diskriminasi terhadap perempuan, apartheid dan lain-lain tidak dapat dikritik. Sebab kritik terhadap tradisi mengandaikan rujukan pada nilai-nilai universal yang justru ditolak oleh postmodernisme.

Habermas coba menjembatani kesenjangan antara pemikiran ontologis dan postmodernisme. Ia menciptakan keseimbangan baru antara kebhinekaan dan unitas. Rasionalitas komunikatif berada di antara postmodernisme dan pemikiran ontologis. "Dari perspektif pemikiran unitas metafisis, pengertian prosedural rasionalitas komunikatif dianggap lemah karena ia (rasionalitas komunikatif) menempatkan substansi sebagai sesuatu yang kontingens dan bahkan mengizinkan untuk berpikir tentang rasionalitas itu sendiri sebagai sesuatu yang kontingens. Tapi dari kaca mata postmodernisme rasionalitas komunikatif dianggap terlalu kuat karena ia dengan bantuan komunikasi linguistis mampu menembus batas-batas dunia yang tak mungkin dihubungkan."³ Rasionalitas komunikatif mempertemukan yang universal dan yang lokal. Dengan berpedoman pada yang universal kita dapat membongkar "endapan penindasan pada tradisi lokal".⁴ Dengan merujuk pada yang lokal kita menjadi kritis ketika berhadapan dengan bahaya totalitarisme *grand story* (narasi besar) dalam bentuk pemaksaan gaya hidup tertentu atas nama nilai-nilai universal.

2.2 Dari Paradigma Filsafat Subjek Menuju Filsafat Intersubjektivitas

Konsep rasionalitas komunikatif Jürgen Habermas adalah revitalisasi intensi dasar teori kritis Mazhab Frankfurt yang dicanangkan oleh para pendahulunya Theodor W. Adorno dan Max Horkheimer. Lewat teori kritis Mazhab Frankfurt, Horkheimer dan Adorno mau meneruskan tradisi *teori kritis* Karl Marx. Marx berpandangan, tugas filsafat tidak cukup hanya memahami realitas sejarah dan *negativitasnya*. Sebab ketika filsafat berusaha untuk memahami keadaan-keadaan yang tidak rasional dalam sejarah, sesungguhnya ia sedang melegitimasi keadaan tersebut. Maka, Marx mengembangkan sebuah filsafat yang tidak berdamai dengan realitas, tapi bersikap kritis. Filsafat kritis, demikian Marx, berorientasi pada *praxis* pembebasan manusia dari situasi ketertindasan.⁵ Jalan menuju pembebasan tersebut adalah revolusi. Untuk bisa mewujudkan cita-cita revolusi, filsafat butuh sebuah kelas sosial yang Marx temukan dalam diri kaum buruh atau proletariat. Di sini Marx menunjukkan dialektika antara filsafat dan proletariat, teori dan praxis pembebasan.

Ide pembebasan Marx kemudian diteruskan oleh teori kritis Mazhab Frankfurt. Akan tetapi Horkheimer dan Adorno tidak begitu yakin dengan kekuatan kaum proletariat

³ Ibid., hal 154

⁴ Magnis-Suseno, Franz, *ibid.*, hal. 235

⁵ Bdk. Magnis-Suseno, Franz, 12 Toko Etika Abad ke-20, Kanisius, Yogyakarta, 2000, hal. 217-218

sebagai subjek perubahan karena mereka telah berhasil dinetralisasi dan diintegrasikan ke dalam masyarakat konsumis. Orang-orang kenyang (makmur) sulit diajak untuk berpikir kritis dan revolusioner. Cita-cita Marx untuk meruntuhkan kapitalisme tua dan menggantikannya dengan sosialisme pun sulit terwujud.

Maka, fokus penelitian Mazhab Frankfurt beralih dari teori ekonomi politik menuju kritik kebudayaan. Kegagalan kelas proletariat untuk membebaskan diri dari ketertindasan, demikian Adorno dan Horkheimer, hanya ungkapan kelihatan dari sebuah krisis mendasar masyarakat moderen yakni *krisis antropologis*. Krisis tersebut terungkap dalam dilema masyarakat moderen yang berusaha menciptakan tatanan yang rasional, akan tetapi selalu terjebak dalam irasionalitas. Pencerahan, *Aufklärung*, berikhtiar membentuk manusia otonom dengan membebaskannya dari heteronomi moral yang terdapat dalam mitologi dan agama-agama. Hasilnya bukan manusia otonom, tapi manusia-manusia yang tunduk di bawah imperatif pasar. Efisiensi dan rasionalitas pasar di satu sisi membawa keuntungan bagi manusia secara ekonomis, tapi di sisi lain membuat manusia taat dan tidak kritis lagi terhadap ketentuan-ketentuan pasar. Ekonomi bukan ada untuk memenuhi kebutuhan manusia, tapi kebutuhan manusia diciptakan dan dimanipulasi sekian demi kepentingan pasar.⁶ Telefon genggam (hp) tidak diciptakan untuk memenuhi kebutuhan manusia akan komunikasi, tapi kebutuhan manusia diciptakan sekian sehingga produksi *handphone* di pasaran menjadi laku.

Untuk Adorno dan Horkheimer, irasionalitas masyarakat moderen yang ditandai dengan dominasi sistem ekonomi pasar atas bidang-bidang hidup lainnya bersifat total. Tidak ada celah untuk keluar dari krisis tersebut. Revolusi juga tidak akan membuahkan pembebasan, tapi penindasan baru. "Yang tinggal hanyalah sang filsuf kritis yang berefleksi melawan arus, individu yang tidak menyerah, menjadi wali terakhir kemanusiaan dan rasionalitas yang sebenarnya."⁷

Lewat teori komunikasinya Habermas mau mengatasi kebuntuan teori kritis Horkheimer dan Adorno. Dominasi rasionalitas instrumental yang terungkap dalam kekuasaan pasar untuk Adorno dan Horkheimer bersifat total. Rasionalitas instrumental adalah rasionalitas sasaran. Kerja adalah ungkapan dari rasionalitas instrumental. Saya bekerja membangun rumah untuk melindungi diri dari hujan dan dingin. Lain halnya dengan tindakan komunikatif. Komunikasi bertujuan untuk saling pemahaman. Asumsi Adorno dan Horkheimer adalah bahwa paradigma kerja menjadi model satu-satunya baik dalam hubungan dengan alam maupun dalam hubungan antarmanusia. Mereka berbicara tentang objektivasi atau pembendaan (*Verdinglichung*) sebagai model sosial satu-satunya. Objektivasi bukan hanya

⁶ Bdk., *ibid.*, hal. 219

⁷ *Ibid.*, hal. 219

mengungkapkan hubungan antara manusia dengan objek alam, tapi juga antara manusia dengan manusia. Maka, hubungan antarmanusia ditandai dengan manipulasi, rekayasa, bujukan, represi, dll. Model ini adalah sebuah “keharusan antropologis” (*anthropologische Notwendigkeit*). Manusia hanya bertahan hidup jika ia mampu menguasai alam. Penguasaan atas alam mencakupi penguasaan atas manusia lain. Kekuasaan adalah paradigma hubungan antarmanusia. Prinsip tukar adalah prinsip umum untuk semua hubungan sosial.⁸ Paradigma kekuasaan mencakupi seluruh hidup manusia, sehingga jalan menuju pembebasan tertutup. Habermas menulis: “Menurut Horkheimer dan Adorno, rasionalitas subjektif yang menginstrumentalisasi alam luar dan dalam telah menguasai semua bidang rasionalitas, sehingga rasionalitas seluruhnya tanpa ingatan terungkap dalam rasionalitas instrumental.”⁹

Andaikata dominasi rasionalitas instrumental bersifat total, bagaimana sebuah kritik atas rasionalitas itu mungkin sebagaimana dibuat oleh Adorno dan Horkheimer? Teori kritis tahap pertama terjebak dalam sebuah paradoks yang tidak dapat diselesaikannya. Habermas berpendapat, generasi tua teori kritis tidak dapat menyelesaikan paradoks ini karena mereka berpikir dalam paradigma filsafat kesadaran. Ketika Adorno dan Horkheimer mengkritik dominasi rasio instrumental dalam masyarakat moderen dengan menunjukkan hubungan antara mitos dan pencerahan, ideologi dan kritik, titik tolaknya tetap filsafat kesadaran. “Sama seperti seorang ideolog, seorang kritikus masyarakat ingin menguasai objek yang dikritiknya secara monologis untuk memaksakan visi-visi dan keyakinan-keyakinannya kepada orang-orang lain. Dengan cara ini kritik merupakan manifestasi lain dari ideologi.”¹⁰

Untuk mengatasi kebuntuan generasi tua teori kritis, dibutuhkan sebuah paradigma berpikir baru yang Habermas namakan paradigma komunikasi atau paradigma filsafat bahasa. Pemahaman tentang subjek di sini berubah. Subjek tidak lagi difahami sebagai sesuatu yang hanya didefinisikan berdasarkan pengetahuan tentang dan tindakan dengan objek. Dalam keseluruhan proses perkembangan, subjek harus berbicara dengan subjek-subjek lain tentang apa itu pengetahuan tentang dan tindakan dengan objek lain. “Fokus penelitian kini bergeser dari rasionalitas instrumental menuju rasionalitas komunikatif. Untuk rasionalitas komunikatif, yang paradigmatis bukan hubungan seorang subjek sepi dengan sesuatu dalam dunia objektif yang dapat dibayangkan dan dimanipulasi, tapi hubungan intersubjektif

⁸ Bdk. Jürgen Habermas, *Theorie des Kommunikativen Handelns I*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1981, hal. 508-509

⁹ Jürgen Habermas, “Konzeptionen der Moderne. Rückblick auf zwei Traditionen”, dalam: *ibid.*, *Zeitdiagnosen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2003, hal. 187

¹⁰ F. Budi Hardiman, “Teori Diskursus dan Demokrasi: Peralihan Habermas ke dalam Filsafat Politik”, dalam: *Diskursus, ...* hal. 5

yang dibangun oleh subjek-subjek yang mampu berbahasa dan bertindak jika mereka berbicara tentang sesuatu.”¹¹

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

Rasionalitas komunikatif ada dan mendasarkan diri pada bahasa. Bahasa adalah *locus* di mana manusia sudah selalu tahu tentang rasionalitas dan kebebasan.¹² Dengan pernyataan ini Habermas mau menekankan, ada ruang dalam hidup manusia yang memungkinkan sebuah komunikasi bebas represi (*herrschaftsfreie Verständigung*) dan tidak terdistorsi. Habermas berhasil mengatasi kebuntuan para pendahulunya, Horkheimer dan Adorno dengan menunjukkan kemungkinan komunikasi bebas represi.

Rasionalitas komunikatif ada dalam bahasa sehari-hari. Ia adalah prapengandaian yang memungkinkan komunikasi, meskipun tidak selalu disadari. Orang tidak mungkin dapat berkomunikasi jika menolak keberlakuan klaim-klaim rasionalitas komunikatif. Bahkan penolakan atas keberlakuan klaim-klaim tersebut mengandaikan pengakuan atasnya. Penolakan atas rasionalitas komunikatif dengan demikian menjerumuskan kita ke dalam kontradiksi performatif. Klaim-klaim yang diandaikan keberlakuannya dalam setiap komunikasi adalah *Verständlichkeit* (kejelasan: pengungkapan sesuatu harus dapat dimengerti), *Wahrheit* (kebenaran: apa yang dikatakan ada dalam realitas), *Wahrhaftigkeit* (kejujuran: apa yang diungkapkan sesuai dengan pikiran dan isi hatiku) dan *Richtigkeit* (ketepatan: Kesesuaian perkataan atau tindakan dengan norma-norma komunikasi). Sebuah komunikasi hanya berfungsi jika pernyataan-pernyataan jelas, benar, jujur dan tepat. Jika salah satu unsurnya saja hilang, komunikasi akan macet. Contoh, saya menanyakan rumah makan Batak di Maumere kepada seorang tukang ojek. Komunikasi akan berjalan kalau baik saya maupun tukang ojek memenuhi keempat klaim di atas, meskipun hal itu mungkin tidak selalu disadari. Seandainya salah satunya bohong atau pembicaraan tidak jelas, maka pemahaman timbal-balik tidak tercapai.

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

¹¹ Jürgen Habermas, *Theorie des Kommunikativen Handelns I*, *ibid.*, hal. 525

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

melakukan kritik sosial. Itulah ruang yang menurut Habermas bebas dari represi dan distorsi.¹³

2.3. Dunia Kehidupan (*Lebenswelt*), Sistem dan Patologi Sosial

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

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

Jürgen Habermas menerapkan konsep rasionalitasnya untuk sebuah teori masyarakat. Tujuan teori masyarakat ialah menunjukkan “kriteria-kriteria kritis”¹⁴ guna meneropong dan mengukur kualitas tatanan kehidupan sosial. Masyarakat adalah tempat perwujudan rasionalitas. Jika sosiolog lain seperti Niklas Luhmann misalnya mendefinisikan masyarakat sebagai sebuah sistem, Jürgen Habermas sebaliknya atas dasar konsep rasionalitasnya memahami masyarakat sebagai sistem dan dunia kehidupan (*Lebenswelt*). Sistem bekerja berdasarkan prinsip-prinsip rasionalitas instrumental atau sasaran seperti terungkap dalam instansi birokratis (kekuasaan) dan ekonomi (uang). Sementara rasionalitas komunikatif mewujudkan dirinya dalam *Lebenswelt* dan *Lebenswelt* juga merupakan konteks di mana tindakan

¹³ Bdk. Magnis-Suseno, Franz, 12 Toko Etika Abad Ke-20, ibid., hal. 222

¹⁴ Habermas, Jürgen, *Theorie des Kommunikativen Handelns I*, ibid., hal. 7

komunikatif berlangsung. Sebagai konteks atau cakrawala komunikasi *dunia kehidupan* diandaikan saja dan sering tidak disadari. Ia bukan objek tematisasi, melainkan horison di mana kita mentematisasi sesuatu.¹⁵

Atas dasar konsep tentang masyarakat sebagai *sistem* dan *dunia kehidupan*, Habermas mendiagnosis patologi atau kekuatan-kekuatan destruktif yang melanda masyarakat moderen. Patologi sosial dimaksud tampak pada "*innere Kolonialisierung der Lebenswelt durch die Systeme*" – "kolonialisasi internal dunia kehidupan oleh sistem". "Tesis kolonialisasi internal atas dunia kehidupan menyatakan akibat dari pertumbuhan kapitalisme, subsistem ekonomi dan negara menjadi kian kompleks dan menyusup jauh ke dalam dan menguasai reproduksi simbolis dunia kehidupan."¹⁶ Dominasi rasionalitas instrumental yang terungkap dalam uang dan kekuasaan birokratis adalah patologi masyarakat moderen yang menghancurkan dunia kehidupan. Tesis ini terus dipertahankan ketika Habermas berbicara tentang sebab-sebab krisis finansial yang melanda ekonomi global. Neoliberalisme dengan ideologi privatisasinya adalah salah satu sebab utama krisis. Prinsip-prinsip ekonomi pasar bebas mendikte semua bidang kehidupan manusia. Pada tatanan global kekuasaan tidak berada di tangan politik, tapi pada kekuatan pasar bebas yang tidak memiliki legitimasi demokratis. Krisis finansial global yang menciptakan kemiskinan dan ketidakadilan global harus dijawab dengan menghentikan laju neoliberalisme yang tidak terkendali. Adalah tugas politik untuk memegang kendali tatanan global yang demokratis. Bukan ekonomi, tapi politik yang bertanggung jawab mewujudkan kesejahteraan umum.¹⁷

Ketegangan antara rasionalitas instrumental dan rasionalitas komunikatif, sistem dan dunia kehidupan juga terungkap dalam konflik antara ilmu pengetahuan dan iman, sekularisasi dan agama. Maraknya aksi terorisme yang bernuansa agama menurut Habermas adalah ungkapan ketegangan tersebut. Sekularisasi terungkap antara lain dalam fenomena kian terdesaknya agama ke dalam ruang privat. Agama tidak punya peran lagi di ruang publik seperti halnya dalam teokrasi. Urusan publik menjadi tanggung jawab negara. Di Barat, lembaga-lembaga agama seperti Gereja tidak lagi menempati posisi sentral dalam masyarakat. Suara-suara lembaga agama menyangkut dampak etis dari persoalan-persoalan publik seperti aborsi, euthanasia, kurang mendapat respons yang wajar dari negara. Tugas untuk mencari solusi atas masalah-masalah ini mulai diambil alih oleh ilmu pengetahuan. Keterpinggiran agama dalam masyarakat modern melahirkan konflik antara agama dan ilmu pengetahuan. Sekularisasi dipandang sebagai musuh agama.

¹⁵ Magnis-Suseno, Franz, 12 Toko Filsafat Abad ke-20, *ibid.*, hal. 223

¹⁶ Jürgen Habermas, *Theorie des Kommunikativen Handelns II*, *ibid.*, hal. 539

¹⁷ Bdk. Habermas, Jürgen, "Internationale Weltordnung nach dem Bankrott, dalam: *Die Zeit*, Nomor 46, 6 November 2008

3. "Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats" (1992)

Filsafat bahasa dan teori diskursus Habermas dikritik sebagai pandangan yang asing dan anti terhadap institusi. Paksaan tanpa paksaan dari argumentasi terbaik (*zwangsloser Zwang des besseren Arguments*) tampaknya tidak sejalan dengan paksaan hukum dan desisionisme yang terungkap dalam keputusan mayoritas. Karya *Faktizität und Geltung* coba menjinakkan kritikan-kritikan di atas. Di sini Habermas mengembangkan sebuah teori hukum dan teori "demokrasi delibaratif". Basis pijakan hukum dan demokrasi adalah sebuah "prinsip diskursus". Diskursus menjembatani hukum dan demokrasi dengan persetujuan semua yang terlibat.

Dalam relasi antara hukum dan demokrasi terdapat kemiripan dengan hubungan antara *sistem* dan *Lebenswelt*. Hukum sebagaimana sistem bertugas untuk meringankan tugas diskursus. Hukum memberi jaminan stabilitas dan pembebasan dari risiko diskursus yang berkepanjangan. Namun tentu saja hukum tidak boleh direduksi seluruhnya kepada penetapan hukum yang faktis. Sebaliknya faktisitas hukum harus terhubung dengan bentuk-bentuk komunikasi ideal dan tuntutan-tuntutan validitas normatif. Baru dialektika antara sanksi hukum dan diskursus dapat menjelaskan bagaimana legalitas dan legitimasi melebur menjadi satu.

Prinsip diskursus menghubungkan hukum dan moral, seperti dirumuskan Habermas: "Valid hanyalah norma-norma tindakan yang mendapat persetujuan dari semua yang terlibat dalam diskursus-diskursus rasional."¹⁸ Jika kita hendak membatalkan prinsip diskursus universal ini dan memisahkan hukum dari moral, maka harus diperhatikan beberapa kelompok tujuan berbeda: moral berkaitan dengan kelompok kemanusiaan, sedangkan hukum dengan warga sebuah kelompok masyarakat yang konkret. Secara historis diferensiasi antara hukum dan moral dipandang sebagai hasil dari kehancuran *Sittlichkeit*.¹⁹ Hegel dalam *Rechtsphilosophie* (1821) awalnya memisahkan hukum dan moral, kemudian mempersatukannya kembali dalam "*Sittlichkeit*". Habermas bertolak dari asumsi bahwa terdapat distingsi yang tegas antara hukum dan moral, dan tidak mungkin terjadi proses rekonsiliasi dalam *Sittlichkeit*. Tugas untuk mempersatukan kembali dua sfer yang sudah terpisah dewasa ini tidak dapat diharapkan dari *Sittlichkeit* lagi, melainkan dari akal budi komunikatif.

¹⁸ Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats* (FuG), Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992, p. 138

¹⁹ Lihat penjelasan Magnis-Suseno: *Sittlichkeit* adalah tatanan sosial-moral yang terwujud dalam lembaga-lembaga kehidupan masyarakat manusia. Terjemahan Inggrisnya, *ethical life, concrete ethichs*.

Bagi Habermas moral merupakan sebuah kategori universal. Sejalan dengan sudut pandang psikologi individual Piaget dan Kohlberg, moral dipandang sebagai tahapan terakhir perkembangan manusia. Moral dimengerti sebagai sebuah orientasi postkonvensional.²⁰ Dari sudut pandang filsafat sejarah, moral selalu didorong oleh angin sejarah yang melahirkan modernitas yang refleksif dan universal. Moral itu bersifat netral. Ia senantiasa mencari apa yang “baik bagi semua”.

Di samping moral terdapat sejumlah diskursus etis-politis komunitas-komunitas partikular tertentu. Diskursus tersebut mengajukan pertanyaan seputar identitas komunitas masing-masing. Diskursus tersebut berkaitan dengan “apa yang baik bagi kita”, bukan bagi semua seperti dalam moral. Secara sistematis, ketegangan antara diskursus-diskursus tersebut dapat diselesaikan lewat tiga cara: lewat pengaturan diskursus etis-politis, pengaturan diskursus moral dan keseimbangan yang menciptakan penyelesaian konflik. Dalam penyelesaian konflik, Habermas memberikan prioritas kepada moral dan universalisme sebagai kriteria tertinggi.

Legitimasi atau pendasaran hukum bagi Habermas tidak lagi berpijak pada kodrat manusia atau hukum kodrat (*Naturrecht*). Model-model pendasaran tradisional ini digantikan dengan *prinsip diskursus*. Prinsip diskursus dihadapkan dengan pertanyaan fundamental, bagaimana prinsip diskursus dapat melindungi hak-hak dasar dari dominasi dan serbuan manipulasi diskursus itu sendiri? Mirip dengan persoalan *volonte generale*, bukankah dalam diskursus hak individu menjadi bola permainan kehendak umum?

Untuk menjawab persoalan ini, Habermas mendiskusikan Rousseau dan Kant. Ia ingin mengatasi bahaya yang muncul pada Rousseau yakni bahwa hak-hak asasi manusia tunduk di bawah otonomi kehendak kolektif. Di sisi lain Habermas juga tidak setuju dengan ide Kant yang menghendaki faham hak-hak asasi manusia mendikte otonomi warga negara. Ia mencari jalan tengah antara prioritas otonomi individual Kantian dan prioritas kedaulatan rakyat pada Rousseau. Dengan demikian kesenjangan pendasaran hukum liberal (Kant) dan republikan (Rousseau) dapat dijembatani. Jembatan tersebut diciptakan Habermas dalam rumusan: *Menschenrechte und Volkssouveränität sei gleichursprünglich* – „hak-hak asasi manusia dan kedaulatan rakyat memiliki asal-usul yang setara“.²¹ Kesamaan asal-usul itu nampak jelas dalam kesamaan tujuan hukum dan pembuat hukum. “Substansi faham hak-hak asasi manusia terdapat dalam syarat-syarat formal bagi proses institusionalisasi

²⁰ Bdk. Jürgen Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Mein: Suhrkamp, 1983, hlm. 127

²¹ Jürgen Habermas, *FuG*, op.cit., hlm. 135

pembentukan kehendak dan opini publik secara diskursif, di dalamnya kedaulatan rakyat mendapat bentuk juridis.”²²

Dalam menjelaskan hubungan antara kedaulatan rakyat dan prinsip hak-hak asasi manusia, Habermas menggunakan metode pendasaran sirkular (*kreisförmige Begründung*). Ia bertolak dari premis hak-hak dasar individual. Dari prinsip kebebasan yang setara untuk semua ditarik kesimpulan pengakuan akan hak untuk menjadi anggota sebuah komunitas (hak atas kewarganegaraan) dan hak untuk menuntut jaminan akan jalur hukum. Kemudian diikuti dengan pergeseran perspektif dalam penjelasan. Argumentasi kemudian bergeser dari perspektif orang luar menuju persepektif pelaku yang terlibat. Argumentasi bergerak menuju para warga yang menciptakan konstitusinya sendiri. Mereka membangun konsensus tentang kebebasan individual yang setara, hak sebagai warga negara dan jaminan proses hukum. “Genealogi logis hak-hak ini menempuh sebuah proses sirkular, di dalamnya hukum dan mekanisme pembuatan hukum yang legitim, maksudnya prinsip demokrasi, memiliki asal-usul yang setara.”²³

Kembali kepada prinsip “kesamaan asal-usul” atau *Gleichursprünglichkeit*. Dengan prinsip ini Habermas belum dapat mengatasi kesulitan memberikan pendasaran atas hukum. Sebab, hak-hak individual yang berfungsi sebagai syarat otonomi politik, serentak juga harus menjadi *produk* dari otonomi politik tersebut. Jadi syarat dan hasil sekaligus. Ini sebuah kontradiksi. Maka pilihannya ialah pertama, hak-hak harus sudah diandaikan agar otonomi politik dapat dipandang legitim. Di sini hak-hak tersebut bukan merupakan produk dari otonomi kolektif. Atau kedua, jika hak-hak adalah produk dari otonomi politik, maka hak-hak tersebut menjadi bola permainan dari otonomi politik. Kemungkinan ini tentu tidak sesuai dengan prinsip hak-hak kodrati. Dalam solusi pertama Habermas masih terperangkap dalam konsep hukum kodrat, sedangkan solusi kedua sama sekali tidak memberikan jaminan bagi hak-hak dasar.

Perumusan prinsip diskursus sebelum *faktisitas* dan *norma* menyebabkan proses diskursus tanpa akhir. Faktisitas dan norma memberikan batasan bagi prinsip diskursus. Otonomi privat berarti subjek hak tidak perlu mempertanggungjawabkan secara publik pilihan-pilihan hidup pribadinya. Kebebasan tindakan subjektif memberikan hak kepada subjek untuk meninggalkan tindakan komunikatif dan menolak kewajiban-kewajiban illokusioner.²⁴ Bahwa diskursus harus dibatasi, itu merupakan hal yang masuk akal. Sebab ruang privat dan bebas dari otonomi individu harus senantiasa dilindungi dari serbuan diskursus publik.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*, hlm. 155

²⁴ *Ibid.*, 153

Namun persoalan belum terjawab: apa yang menjadi basis legitimasi hak? Apakah hak adalah produk dari diskursus yang masih harus dibatasi? Ataukah hak melegitimasi dirinya sendiri dari sumber-sumber yang terpisah dari diskursus? Logika diskursus menuntut bahwa apa yang memungkinkan diskursus tidak boleh membatalkannya. Maka satu-satunya kemungkinan ialah bahwa diskursus membatasi kompetensinya sendiri. Namun pertanyaan masih tetap terbuka, apakah hak-hak individual membutuhkan sebuah basis legitimasi yang bebas dari diskursus? Pertanyaan ini muncul ke permukaan sebab prinsip diskursus tidak dapat melegitimasi dirinya sendiri. Legitimasi sebuah diskursus membutuhkan persetujuan dari "semua yang berkepentingan". "Semua yang berkepentingan" adalah makhluk bebas, bertanggung jawab dan otonom sehingga dapat diminta persetujuan. Dari sebuah robot tidak dapat diminta pertanggungjawaban. Jadi sebelum diskursus terjadi, harus sudah ada hak-hak subjektif yang bersifat kodrati dan terlepas dari diskursus.²⁵

Faktizität und Geltung juga mengembangkan sebuah teori demokrasi di samping memberikan pendasaran terhadap konsep hukum dan hak. Demokrasi di sini dipahami sebagai paduan antara liberalisme dan republikanisme.²⁶ Liberalisme dan republikanisme harus melebur dalam apa yang dinamakan "demokrasi deliberatif". Konsep deliberasi merujuk pada distingsi klasik antara *agere* dan *deliberare*. Tugas eksekutif ialah menjalankan atau mengeksekusi program (*agere*), sedangkan parlemen berdebat (*deliberare*). *Deliberare* juga berarti berpikir atau merenung baik secara individual pun kolektif. Konsep ini berasal dari ilmu retorika zaman Yunani antik yang menggambarkan deliberasi sebagai model pembicaraan politis yang sesungguhnya. John Rawls juga menggunakan term deliberasi. Namun menurut Rawls deliberasi politik yang sesungguhnya hanya terjadi di kongres atau mahkamah konstitusi. Jadi Rawls mempersempit ruang gerak demokrasi deliberatif hanya dalam ranah politik institusional. Habermas membuka batasan institusional konsep deliberasi tersebut. Menurut Habermas, deliberasi bisa berlangsung dalam institusi politik formal, tapi juga di tengah *civil society* di mana terbangun rasionalitas komunikatif yang selalu berusaha mempengaruhi proses politik formal.

Dalam arti tertentu demokrasi deliberatif dapat dipandang sebagai warisan demokrasi Yunani. Penemuan masyarakat Yunani Kuno yakni politik terungkap dalam perbincangan bersama, diteruskan dalam konsep demokrasi deliberatif. Demokrasi tidak lagi dimengerti sebagai keputusan menurut preferensi-preferensi yang sudah pasti. Ia lebih dilihat sebagai proses pengambilan keputusan berdasarkan

²⁵ Henning Ottmann, p. 115

²⁶ Bdk. *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt am Mein: Suhrkamp, 1996

sejumlah diskusi dan deliberasi. Inilah yang membedakan demokrasi deliberatif dari konsep demokrasi sebagai teori pembuatan keputusan atau teori permainan.

Habermas mengkonstruksikan tiga *typus* ideal demokrasi yakni demokrasi *liberal*, *republikan* dan *deliberatif*. Karakter dasar *demokrasi liberal* ialah adanya negara hukum dan pasar. Tugas utama negara ialah melindungi hak-hak dasar individual. Kampanye-kampanye politik dirancang seperti proses pengambilan keputusan di arena pasar bebas dan pembuatan iklan. Pemerintah atau politik bekerja “untuk rakyat”. *Demokrasi republikan* mengandung unsur dasar yang lenyap dalam demokrasi liberal yakni “partisipasi warga” dalam urusan negara. Pemerintahan “oleh rakyat” mendapat penekanan di sini. Hal ini terjadi lewat diskursus dan deliberasi. Jadi, dalam demokrasi liberal hal mendasar ialah pemisahan (jarak) dari negara, sedangkan demokrasi republikan menekankan aspek partisipasi dalam komunitas politik.

Tipologi yang dibangun Habermas di atas cenderung menyederhanakan aliran-aliran politik yang terdapat dalam liberalisme dan republikanisme. Model liberalisme satu-satunya yang digunakan ialah model John Locke dengan penekanan pada hak-hak individual masyarakat ekonomi pasar. Liberalisme sosial (John Stuart Mill) atau liberalisme konservatif (Edmund Burke) sama sekali tidak mendapat perhatian dari Habermas. Hal yang sama juga terjadi dengan tafsiran terhadap republikanisme. Terdapat penyederhanaan dan generalisasi. Dalam analisisnya Habermas hanya mencari dan merumuskan trend dasar dari masing-masing model guna menemukan kekurangannya. Kelemahan demokrasi liberal terletak pada pengabaian aspek partisipasi dan solidaritas warga, sedangkan republikanisme mengabaikan pluralisme dan ruang kebebasan. Kritik terhadap demokrasi republikan ialah sudut pandangnya yang sempit secara etis tentang diskursus politik. Dari warga negara dituntut terlalu banyak keutamaan dan homogenitas.

Demokrasi deliberatif ingin mewarisi model-model demokrasi di atas tanpa mengambil alih sejumlah kekurangannya. Itu berarti demokrasi deliberatif memberi ruang bagi pluralisme dan politik kepentingan yang dalam republikanisme dipandang sebagai bahaya bagi homogenitas. Berbeda dengan liberalisme, demokrasi deliberatif dibangun di atas titik pijak kolektif yang terungkap lewat bentuk-bentuk komunikasi rasional yang berbobot. Para warga berdebat tentang tujuan-tujuan dan nilai-nilai, berusaha melampaui politik kepentingan dalam menjawab pertanyaan-pertanyaan normatif seputar kehidupan bersama.

Faktizität und Geltung mempresentasikan jenis-jenis diskursus demokrasi deliberatif seperti ditunjukkan dalam tabel berikut ini.

Diskursus-diskursus pragmatis	Semua partai dan kelompok kepentingan	Negosiasi tentang kepentingan-kepentingan	Tujuan kepentingan	Imperatif hipotetis	Tujuan: Akumulasi dari kehendak banyak orang (distingsi antara kehendak dan akal budi)
Diskursus-diskursus etis	Semua anggota sebuah komunitas	Diskursus tentang tujuan dan nilai	Kebaikan (untuk komunitas)	Anjuran-anjuran klinis	Kehendak semua yang otentik (dialektika antara kehendak dan akal budi)
Diskursus-diskursus moral	Semua manusia	Konsensus tentang norma-norma universal	Yang adil (untuk umat manusia)	Imperative kategoris	Kehendak bersama otonom (kehendak dan akal budi melebur jadi satu)

Cita-cita Habermas untuk mempertemukan demokrasi liberal dan republikan merupakan sebuah proyek yang menarik. Namun persoalan pada model ini ialah bahwa keseimbangan model-model memiliki sisi lemahnya. Salah satu contohnya ialah, Habermas ingin menghilangkan konsep tradisional “kedaulatan rakyat” (sebuah konsep kunci dalam model demokrasi republikan) dan menggantikannya dengan prosedur diskursus.²⁷ Akibatnya komunikasi dan deliberasi berlangsung tanpa subjek. Dalam kaitan dengan penetapan konstitusi, tidak mungkin lagi mengatakan “we the poeple” (kami bangsa ...) atau memulai konstitusi dengan frase “atas nama ...” Rujukan pada prosedur cenderung mengabaikan aspek diskursus etis politis. Teori demokrasi deliberatif terlalu memberikan penekanan pada universalisme.

Habermas pernah mengeritik Hannah Arendt karena ia meggantikan kekuasaan dengan komunikasi. Namun FuG kembali menunjukkan kedekatan pada konsep kekuasaan Arendt. Bahkan Habermas berbicara tentang “kekuasaan komunikatif”. Kekuasaan komunikatif terbangun di luar institusi negara yakni di ranah masyarakat sipil. Ia merupakan antitesis terhadap kekuasaan administratif. Habermas tidak menganjurkan agar kekuasaan komunikatif merebut kekuasaan kekuasaan negara dan birokrasi. Ia tidak sedang menganjurkan sebuah demokrasi langsung. Parlemen

²⁷ Bdk. Jürgen Habermas, *Die Einbeziehung*, *op.cit.* p. 287

dan birokrasi tetap berperan sebagai instansi publik pengambilan keputusan. Namun kedua instansi tersebut harus melewati sebuah jaringan sensor. Forum, arena, inisiatif masyarakat sipil harus memberikan informasi atau bahkan melakukan *pressure* terhadap politik formal.²⁸

Model demokrasi deliberatif memiliki sejumlah kekuatan dan kelemahan. Kekuatannya ialah menghidupkan ruang publik masyarakat sipil. Titik lemahnya ialah bahwa apa yang berkembang di ranah masyarakat sipil tidak otomatis bersifat demokratis. Dalam masyarakat sipil terdapat juga kelompok kepentingan yang ingin menguasai opini publik. Juga terdapat sejumlah gerakan populistik yang antidemokratis. Di sana terdapat kepentingan-kepentingan terselubung yang jauh dari ideal rasionalitas dan keadilan diskursus. Dalam proses politik formal keputusan-keputusan harus dapat dipertanggungjawabkan. Bahkan seorang politisi harus menanggalkan jabatannya jika salah mengambil keputusan. Sedangkan dalam arena atau forum masyarakat sipil orang hanya bicara dan berdebat. Jika keputusan sudah diambil tidak diselidiki lagi apakah tuntutan-tuntutan tersebut bertanggung jawab atau tidak.

Diskursus adalah sebuah kondisi ideal. Salah satu kondisi ideal tersebut ialah inklusi semua yang berkepentingan. Setiap peserta diskursus memiliki kesempatan bicara dan kesempatan untuk didengarkan yang sama. Adanya kesungguhan untuk mentaati kata-katanya sendiri dan adanya kehendak untuk berkomunikasi. Apakah idealitas ini sesuai dengan realitas diskursus politik? Ada beberapa catatan kritis.

Pertama, ideal konsensus yang ditawarkan dalam proses diskursus dinilai tidak realistis dan terlalu tinggi. Diskursus pada prinsipnya berfungsi menciptakan konsensus lewat komunikasi atau perbincangan. Namun setiap komunikasi selalu bersifat ambivalen. Komunikasi bisa saja menciptakan kesepahaman, tapi tak jarang juga berujung pada ketidaksepahaman atau salah paham. Aristoteles misalnya dengan ungkapan *zoon logon echon* berasumsi dan yakin kalau manusia bergerak dari “komunikasi” menuju pembentukan “komunitas”. Bahasa yang sama akan melahirkan identitas yang sama dalam sebuah komunitas politik (polis). Akan tetapi pada abad moderen, filsuf Thomas Hobbes justru menunjukkan kenyataan sebaliknya. Perang antarkonfensi selama 30 tahun yang menghancurkan seluruh Eropa membuat Hobbes tidak yakin dengan kemampuan bahasa menciptakan konsensus dan komunitas. Perang antara Gereja Katolik dan Gereja Protestan ini berawal dari tafsiran yang berbeda atas Kitab Suci dan ajaran Gereja. Hobbes menulis: “Lida adalah trompet perang dan pertentangan.”²⁹ Kedua filsuf ini benar. Komunikasi selalu ambivalen. Dia dapat menciptakan kesadaran kolektif jika didahului dengan

²⁸ Habermas, FuG, p. 364

²⁹ Hobbes, *de cive* V, 5

kehendak untuk saling pengertian. Jika tidak bahasa dapat menghancurkan kehidupan bersama.

Kedua, model diskursus bergantung pada harapan yang terlalu tinggi akan *rasionalitas*. Untuk bidang politik, model ini dianggap terlalu rasionalistis, terlalu dekat pada paradigma diskursus ilmu pengetahuan. Sementara itu komunikasi politik hanya dalam arti terbatas dipandang sebagai pertukaran argumentasi. Tentu benar, dan ini merupakan keunggulan model diskursus, bahwa pasar harus dipisahkan dari forum-forum diskusi politik. Diskursus politik harus mengambil jarak dari bahasa iklan serta *lobby* untuk kepentingan-kepentingan tertentu. Idealnya diskursus politik terdiri dari tukar menukar gagasan disertai alasan-alasan yang masuk akal. Akan tetapi, harus disadari bahwa tukar menukar gagasan dengan argumentasi yang memadi dalam diskusi politik tidak sama dengan praktik ilmu pengetahuan. Dalam ilmu pengetahuan, argumentasi-argumentasi yang dikemukakan berhubungan dengan komunitas ilmiah tanpa batas para ilmuwan dan penafsir. Sedangkan dalam politik, diskusi selalu berkaitan dengan ruang-ruang komunikasi politik di tingkat lokal, regional atau nasional. Dalam ilmu pengetahuan sebuah tema selalu dapat didiskusikan secara baru. Dalam politik satu tema memiliki batasan aktualitasnya. Dalam ilmu pengetahuan eksperimen merupakan kriteria utama dalam berargumentasi. Sementara dalam politik eksperimen ada batasnya.

Ketiga, patut diragukan apakah diskursus mampu menciptakan sendiri syarat-syarat diskursus. Syarat-syarat seperti *kehendak* atau *kemauan baik* untuk berkomunikasi, *respek* terhadap pandangan orang lain dan *kejujuran* untuk berpegang teguh pada ucapan sendiri harus sudah ada sebelum diskursus dimulai.

Keempat, model diskursus kurang memperhatikan peran pengambilan keputusan (desision). Sementara dalam politik setiap pembicaraan harus bermuara pada tindakan atau pengambilan keputusan. Pada akhir setiap diskursus politik yang berkepanjangan selalu ada *voting*. Kemudian suara dihitung tanpa dipertimbangkan apakah alasannya berkualitas atau tidak. Semua suara sama. Hal yang menjengkelkan tentunya. Tapi dalam setiap demokrasi kita harus memperhitungkan hal ini. Diskusi politik harus terarah kepada proses pengambilan keputusan.

3. Post-Sekularisme

Post-sekularisme adalah sebuah fenomena sosial yang lahir sebagai kritik atas proses sekularisasi. Sekularisasi sering dipahami secara timpang sebagai proses peminggiran agama ke ruang privat. Dalam pandangan moderen sekular, agama dianggap irasional dan karena itu harus dijauhkan dari ruang publik. Post-sekularisme adalah antitesis atas fenomen masyarakat sekular baik dalam arti empiris maupun normatif.

Secara *empiris* agama-agama mulai membanjiri ruang publik masyarakat sekular seperti Eropa dan Amerika lewat gelombang pengungsi dari Timur Tengah. Kehadiran mereka tampak lewat sejumlah aksi teror di Prancis, Jerman dan tempat-tempat lain yang mengguncangkan seluruh masyarakat Eropa. Para pengungsi dari Siria membawa serta pandangan hidup dari negeri asalnya yang tidak mengenal pemisahan antara negara dan agama. Di Indonesia fenomena post-sekular antara lain tampak dalam sejumlah tuntutan perda atau regulasi berbasis Syariah.

Secara *normatif* tuntutan post-sekular adalah ikhtiar untuk menjawab sejumlah krisis etis masyarakat sekular yang menuntut keterlibatan aktif agama-agama di ruang publik.

3.1. Sekularisasi

Secara etimologis term sekularisasi berasal dari kata Latin *saeculum* yang artinya zaman. Kata ini memiliki asal-usul historis dalam tradisi Gereja Katolik Roma. Dalam tradisi Gereja abad pertengahan, sekularisasi berarti proses seorang rahib meninggalkan biara dan kembali ke tengah masyarakat.³⁰ Karena itu sekularisasi juga berarti “proses penduniaan” (*Verweltlichung*). Sejak Perjanjian Westphala (1648) yang menandai berakhirnya perang selama 30 tahun antara kelompok Protestan dan Katolik Roma yang menghancurkan hampir seluruh Eropa, sekularisasi adalah nama untuk proses pengambilalihan harta kekayaan dan institusi-institusi milik Gereja yang kalah perang oleh negara dan penggunaannya untuk kepentingan publik.

Dalam perkembangan lebih lanjut, sekularisasi berkaitan dengan cara berpikir dan pandangan hidup. Sekularisasi mengungkapkan proses raibnya pandangan dan sistem religius yang eskatologis dan diganti dengan pandangan rasional yang berorientasi pada kekinian, penguasaan alam, penataan sejarah dan otonomi individu.³¹ Konsekwensinya ialah lahirnya pandangan tentang manusia sebagai tuan atas dirinya, alam dan sejarah. Salah satu prestasi penting sekularisasi untuk sejarah umat manusia ialah pemisahan tegas antara iman atau agama wahyu dengan pengetahuan rasional dan berbasis pengalaman. Pada tatanan politik, sekularisasi melahirkan konsep negara sekular yang ditandai dengan pemisahan antara agama dan negara. Agama berurusan dengan hal-hal privat konsep *good life*, sedangkan negara mengurus hal-hal publik dan pertanyaan seputar *the concept of justice*. Sekularisasi berarti juga desakralisasi politik. Politik tidak lagi merujuk pada *Yang Transenden* seperti dalam teokrasi.

Salah seorang sosiolog terpenting awal abad ke-20, Max Weber (1864-1920), menggambarkan *sekularisasi* sebagai kekhasan perkembangan masyarakat Eropa dan

³⁰ Bdk. F. Budi Hardiman, “Post-Sekularisme”, dalam *Kompas*, 7 Juni 2016, hal. 6

³¹ Bdk. Alexander Ulfig, *Lexikon der philosophischen Begriffe*, Wiesbaden: Fourier Verlag, 1999, hal. 361

bentuk khusus dari modernitas. Ia mendeskripsikan empat aspek penting proses sekularisasi. *Pertama*, bertambahnya dominasi *hukum positif* dalam penataan otoritas politik. *Kedua*, berkembangnya proses *rasionalisasi* kehidupan sebagai dampak dari dominasi rasionalitas instrumental yang berciri efisiensi. *Ketiga*, terjadinya proses *Entzauberung der Welt* (raibnya daya gaib dunia) sebagai akibat dari kritik ilmu pengetahuan atau proses demitologisasi atas gambaran dunia yang mitis-magis. *Keempat*, terjadinya proses *personalisasi* atau individualisasi ekstrim atas kepastian-kepastian iman yang diajarkan agama-agama yang dapat dijumpai dalam Calvinisme misalnya. Lewat pembentukan suara hati dan askese, seluruh proses ini berkembang menuju lahirnya *individualitas* dalam masyarakat moderen, terbentuknya *kapitalisme* sebagai sistem ekonomi *mainstream* dan terbangunnya *negara birokrasi* (*Verwaltungsstaat*) moderen.³² Jadi menurut Weber, sekularisasi tidak sekedar berarti hilangnya agama, tapi proses transformasi agama menuju dimensi spiritual (*innerlich*) manusia. Namun Weber menyadari, dalam perjalanan sejarah, proses rasionalisasi pada seluruh ranah sosial yang diwarnai dengan dominasi rasionalitas instrumental (ekonomi, birokrasi dan teknik) terus mendorong agama ke ranah privat hingga akhirnya agama dipandang sebagai sesuatu yang irasional.³³

Ulasan Weber ini cukup lama menjadi rujukan paradigmatis dalam memahami masyarakat dan budaya Eropa moderen. Seolah-olah sudah menjadi konsensus ilmiah bahwa modernitas ditandai dengan proses rasionalisasi dunia kehidupan dan kemajuan ilmu pengetahuan yang menggeser agama dari ruang publik dan menempatkannya di ruang privat. Secara normatif deskripsi sosiologis ini akhirnya berubah menjadi tuntutan preskriptif untuk mengeluarkan agama dari ranah publik.

Dewasa ini pandangan Weber tentang sekularisasi dan proses rasionalisasi yang menandai perkembangan masyarakat moderen menuai banyak kritik. Salah satu catatan kritis paling penting berasal dari Jürgen Habermas. Ia berpandangan bahwa terdapat dua model yang keliru dalam memahami sekularisasi.³⁴ *Pertama*, sekularisasi dimengerti sebagai *Verdrängungsmodell*. Artinya, dalam alur sejarah masyarakat moderen, agama akan lenyap dengan sendirinya dan akan digantikan oleh ilmu pengetahuan dan ideologi kemajuan. Persis posisi ini yang dikembangkan oleh Max Weber dan cukup lama menjadi rujukan ilmiah dalam memahami masyarakat moderen.

Kedua, sekularisasi dipahami sebagai *Enteignungsmodell*. Model ini memosisikan modernitas dan sekularisasi sebagai musuh agama. Alasannya, sekularisasi dianggap telah melahirkan kejahatan-kejahatan moral. Sejumlah politisi yang menghendaki

³² Bdk. Max Weber, "Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus", in: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen: Mohr Siebeck Verlag, 1988, hal. 93

³³ Bdk. *Ibid.*, hal. 253

³⁴ Bdk. Jürgen Habermas, *Glaube und Wissen*, Frankfurt am Mein: Suhrkamp, 2001

Indonesia kembali ke negara agama untuk menyelesaikan segala persoalan bangsa dapat dikelompokkan ke dalam penganut paradigma ini. Menurut Habermas, para teroris atas nama agama, terutama pelaku aksi teroris 11 September 2001 memiliki pemahaman seperti ini tentang sekularisasi dan ingin membangun kembali "moralitas" agama dengan jalan kekerasan. Habermas menilai bahwa kedua paradigma tentang sekularisasi ini terlalu sempit dan bertentangan dengan kondisi masyarakat *post-sekular*, di mana agama dan ilmu pengetahuan bisa hidup berdampingan.

3.2. Post-Sekularisme dan Nalar Publik

Post-sekularisme adalah sebuah revisi sekaligus jawaban atas krisis masyarakat sekular. Ia mau menegaskan bahwa masyarakat moderen sekular harus terus memperhitungkan kelangsungan hidup agama-agama. Agama-agama terus berperan aktif dalam menentukan arah perkembangan masyarakat. Peran agama terasa mendesak tatkala perjalanan proyek modernitas terancam melenceng dari rel yang seharusnya (*Entgleisung der Moderne*). Di sini agama-agama dapat tampil sebagai agen pemberi makna dan pembawa obor cahaya yang memberikan orientasi etis bagi manusia. Persoalan-persoalan etis tersebut sering tidak dapat dijelaskan atas dasar argumentasi rasional-filosofis semata.

Secara filosofis di kalangan masyarakat sekular tak dapat dijelaskan mengapa manusia harus menaati nilai-nilai moral jika ketaatan itu harus dibayar dengan hidupnya sendiri. Untuk apa orang mengorbankan nyawa, misalnya, menentang sebuah rezim totaliter atau represif demi memperjuangkan hak-hak sesamanya yang tertindas tidak dapat dijelaskan secara rasional semata. Dibutuhkan keteguhan iman akan sesuatu yang transenden, melampaui kefanaan dunia ini. Pijakan kokoh itu hanya ditemukan dalam agama-agama. Hal ini dirumuskan secara meyakinkan oleh Hans Küng, seorang teolog Katolik berkebangsaan Swis,: "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."³⁵

Krisis paradigma sekular menjadi jelas ketika harus berhadapan dengan persoalan-persoalan moral publik kontemporer, seperti eutanasia, aborsi, dan *kloning* manusia. Hanya berpijak pada pertimbangan rasional, moral sekular tidak dapat membendung maksud seorang pasien sakit parah yang mau mengakhiri hidup lebih awal lantaran penderitaan tak tertahankan lagi. Atau mengapa secara etis aborsi harus dilarang jika bayi di dalam kandungan merupakan buah dari pemerkosaan?³⁶ Tantangan ini

³⁵ Bdk. Hans Küng, "Leitlinien zum Weiterdenken", dalam: Hans-Martin Schoenherr-Mann, *Miteinander Leben Lernen*, München: Piper Verlag 2008, hlm. 387

³⁶Bdk. Otto Gusti Madung, "Etos Global dan Dialog Peradaban", dalam *Kompas* 27 Februari 2010

menjadi alasan mengapa filsafat dalam paradigma postmetafisik mulai berpaling kepada agama.

Agar agama dapat menjalankan peran emansipatoris dalam masyarakat sekular, maka agama harus berkiprah di ruang publik dan berdialog dengan ilmu pengetahuan. Jembatan yang menghubungkan keduanya menurut Habermas adalah *Commonsense* yang rasional dan demokratis.³⁷ Iman yang terungkap dalam agama telah menerjemahkan dirinya ke dalam bahasa ilmu sekular. Dengan demikian, iman bersikap terbuka terhadap setiap bentuk analisa kritis-rasional. Tapi itu saja belum cukup. *Commonsense* sebagai akal sehat yang menempati posisi menengah tidak bisa secara berat sebelah mendukung ilmu pengetahuan dan mengabaikan peran agama. Ia juga harus terbuka terhadap isi agama.

Agar dalam setiap usaha menciptakan konsensus rasional, tidak meminggirkan agama secara tidak fair dari ruang publik dan tidak menutup sumber daya atau potensialitas agama bagi masyarakat sekular, maka pihak sekular pun harus tetap mempertahankan cita rasanya bagi daya artikulasi bahasa religius. Dan karena batasan antara argumentasi religius dan ilmu pengetahuan sering kabur, maka dituntut kesediaan dari kedua belah pihak untuk melihat persoalan dari sudut pandang pihak lain. Habermas tidak menghendaki penyingkiran makna religius yang potensial secara sekular, tapi coba menerjemahkannya ke dalam konsep modern.

Apa yang Habermas pada tahun 2001 dalam artikel *Glaube und Wissen* namakan “*Commonsense* yang rasional”, dalam tulisan-tulisan selanjutnya ia bicara tentang artikulasi “nalar publik” (*öffentliche Vernunft*).³⁸ Nalar publik menggambarkan *ressources* daya nalar yang dapat diakses secara publik dalam masyarakat sipil dan terlepas dari logika penelitian “*Science*” sebagai ilmu pengetahuan empiris ketat. Nalar publik adalah antitesis atas pemahaman seientisme Max Weber dan relasi antara ilmu pengetahuan empiris dan proses sekularisasi. Dalam cahaya nalar publik ini agama tidak serta merta dipandang sebagai sesuatu yang irasional atau ungkapan privatisasi roh yang secara aksiomatis tak memiliki validitas *kebenaran teoretis* dan *ketepatan praktis*.

Nalar publik adalah jembatan yang menghubungkan agama dan akal budi seperti terungkap dalam judul bukunya „Zwischen Naturalismus und Religion“ – “Antara Naturalisme dan Agama”. Sebagai ruang dan media komunikasi dan transposisi di antara “doktrin-doktrin komprehensif” (ideologi, agama dan pandangan hidup partikular), nalar publik tidak saja menggambarkan keharusan *politis* melainkan juga kemungkinan *epistemis* untuk mengkritisi proposisi-proposisi masing-masing doktrin

³⁷ Bdk. Jürgen Habermas, *Glaube, op.cit.*, hal. 13

³⁸ Bdk. Jürgen Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt am Mein: Suhrkamp 2005, hal. Bdk juga John Rawls, *Politischer Liberalismus*, hal. 314

komprehensif dari sudut pandangan pihak lain. Hal ini juga berimplikasi pada keharusan normatif doktrin-doktrin komprehensif untuk mengembangkan metode refleksi diri secara kritis.

Wacana *post-sekularisme* tidak saja memiliki dimensi empiris, tapi juga normatif.³⁹ Secara empiris dapat disaksikan baik di negara-negara maju maupun negara-negara berkembang proses sekularisasi, perkembangan ilmu pengetahuan, teknologi dan peradaban moderen tidak mampu menggerus relevansi agama, pandangan hidup atau doktrin-doktrin komprehensif. Secara normatif *post-sekularisme* berarti atas nama pencerahan dan ilmu pengetahuan, pengaruh agama dan doktrin komprehensif atas masyarakat luas dapat dan harus melewati proses penyaringan atau filter kritik publik dan pemisahan secara hukum tindakan politik negara.

Dalam arti ini, *post-sekularisme* mengandaikan bahwa prinsip-prinsip sekularisasi seperti *diferensiasi sistem-sistem sosial* dalam masyarakat moderen (agama, ilmu pengetahuan, seni, budaya dan hukum), pengakuan faham *hak-hak asasi manusia*, pemisahan antara hukum dan negara konstitusional demokratis di satu sisi dan agama di sisi lain tetap diwujudkan dan dijamin secara sosial dan politik institusional. Namun patut disayangkan bahwa prinsip-prinsip sekularisasi ini belum dapat diterapkan di seluruh dunia. Hal ini dapat berdampak negatif terhadap perkembangan masyarakat sipil dan tatanan postsekular yang tengah berkembang. Dalam masyarakat moderen, *post-sekularisme* menuntut adanya proses komunikasi dan saling belajar antara agama dan akal budi. Hal ini dirumuskan secara tepat oleh Habermas dari perspektif seorang yang tak beragama:

Hingga dewasa ini tradisi agama-agama menghasilkan artikulasi tentang sesuatu yang hilang. Ia senantiasa memberikan awasan akan pentingnya sensibilitas terhadap kegagalan. Agama merawat budaya melawan lupa bagi dimensi-dimensi kehidupan pribadi dan sosial, di tengah gempuran kemajuan proses rasionalisasi kultural dan sosial yang cenderung destruktif.⁴⁰

Namun keterbukaan yang sama juga harus ditunjukkan oleh para penganut agama-agama dalam masyarakat sipil yang ditandai dengan pluralisme dan pengakuan akan kebebasan asasi, budaya pencerahan dan ilmu pengetahuan. Bahkan demi kepentingan posisi epistemisnya sendiri, agama-agama disarankan untuk menerjemahkan pandangannya tentang dunia ke dalam bahasa nalar publik. Dengan

³⁹ Mathias Lutz-Bachmann, "Die postsäkulare Konstellation: Öffentliche Vernunft, Religion und Wissenschaft", in: Mathias Lutz-Bachmann (Hg.), *Postsäkularismus. Zur Diskussion eines umstrittenen Begriffs*, Frankfurt am Mein: Campus Verlag, 2015, hal. 91

⁴⁰ Jürgen Habermas, *Zwischen Naturalismus, op.cit.*, hal. 13

demikian argumentasi religius dapat didengar dan ditanggapi secara serius dalam diskursus demokratis masyarakat sipil tentang persoalan-persoalan publik.⁴¹

Agar agama mampu menerjemahkan ajarannya ke dalam bahasa nalar publik, maka secara internal komunitas agama membutuhkan sebuah pembaharuan struktural yang membuka ruang bagi proses pluralisasi pandangan agama secara internal. Keterbukaan ini tentu tak sama dengan pluralisme radikal dan kesewenang-wenangan ala postmodernisme yang menutup segala kemungkinan dialog. Agama-agama harus secara kritis merefleksikan kembali sejarah dan doktrinnya. Refleksi kritis ini membutuhkan bantuan dari metode historis kritis, kritik semantik dan hermeneutik.⁴²

Dengan kualitas refleksi seperti ini, agama-agama mampu menyampaikan gagasannya di ruang publik dan mengambil bagian dalam proses belajar yang berlangsung dalam konstelasi masyarakat postsekular. Bahaya *intoleransi* dan *fundamentalisme* agama pun dapat dihindari dan ditolak atas nama nalar publik.⁴³ Intoleransi dan fundamentalisme akan terkikis habis ketika agama mampu merumuskan gagasannya dalam bahasa nalar publik yang melampaui identitas aslinya yang pra-politis dan primordial, dan akhirnya ikut memberikan kontribusi dalam pembentukan solidaritas politis dan pascatradisional yang kokoh dalam sebuah masyarakat yang plural. Akan tetapi sayangnya, peran ini belum sungguh dimainkan oleh agama-agama di banyak negara termasuk di Indonesia. Hal ini dirumuskan secara tepat oleh Ignas Kleden:

“... transposisi solidaritas pra-politis menjadi solidaritas politis, tidak berlangsung tuntas, dan mereka yang merasa kalah dalam politik nasional, kembali mencari perlindungan dan rasa aman dalam solidaritas komunal yang pra-politis dalam kelompok budayanya masing-masing.”⁴⁴

3.3. Post-Sekularisme dan Tantangan bagi Agama

Agama dan Prinsip Toleransi

Agama yang berkiprah di ruang publik serta mampu menerjemahkan potensialitasnya dalam ungkapan nalar publik dapat memperkokoh solidaritas dalam masyarakat plural kontemporer. Dengan demikian bahaya-bahaya sektarianisme,

⁴¹ Bdk. Matthias Lutz-Bachmann, *op.cit.*, hal. 92

⁴² Bdk. *Ibid.*

⁴³ Bdk. *Ibid.*, hal. 93

⁴⁴ Ignas Kleden, *Masyarakat Post Sekular: Relasi Akal dan Iman serta Tuntutan Penyesuaian Baru*, Ceramah dalam rangka Studium Generale Fakultas Teologi Universitas Sanata Dharma Yogyakarta 16 Agustus 2010, hal. 10

intoleransi dan fundamentalisme religius dapat diatasi. Agama tidak lagi dipandang sebagai pemicu konflik dan tempat bercokolnya ideologi eksklusif, tapi berperan memperkokoh toleransi sebagai pilar penyanggah kehidupan bersama yang inklusif.

Toleransi dituntut ketika perbedaan-perbedaan pandangan etis, religius dan doktrin komprehensif berbenturan, di mana tak satu kubu pun mampu secara rasional membuktikan bahwa yang lain itu telah merusakkan sendi-sendi dasar kehidupan bersama. Kendatipun terdapat jurang perbedaan mendalam, setiap orang tetap saling menghargai atas dasar norma-norma yang disetujui *bersama* dan bukan berasal dari satu kelompok saja.

Post-sekularisme memberi ruang agar toleransi diwujudkan dalam proses saling belajar antara agama dan akal budi sekular. Akal budi tidak boleh bertindak sebagai hakim sepihak atas kebenaran-kebenaran religius, tapi bersedia mendengarkan klaim-klaim religius di ruang publik. Agar dapat didengar dan dipahami di ruang publik yang plural, agama-agama pun harus mampu menerjemahkan doktrin-doktrinnya ke dalam bahasa nalar publik.⁴⁵ Proses saling belajar antara agama dan sekularitas ini dirumuskan secara tepat oleh Habermas:

Kubu agama harus mengakui otoritas akal budi “kodrati” sebagai hasil karya institusi ilmu pengetahuan yang dapat difalsifikasi dan prinsip-prinsip egalitarianisme universal dalam hukum dan moral. Sebaliknya akal budi sekular tidak boleh menempatkan dirinya sebagai hakim atas kebenaran-kebenaran iman, kendatipun dalam kenyataan akal budi hanya menganggap suatu pernyataan itu rasional sejauh pernyataan tersebut dapat diterjemahkan ke dalam diskursus yang terbuka bagi publik.⁴⁶

Reformulasi relasi antara agama dan akal budi menghantar kita kepada pemahaman tentang *toleransi respek* yang berpijak pada kooperasi penilaian-penilaian moral universal dan penghargaan serta toleransi terhadap kebhinekaan etis.⁴⁷ Habermas menggunakan term “transposisi atau penerjemahan” argumentasi-argumentasi religius dalam diskursus-diskursus politik publik. Proses belajar bersama ini berlangsung timbal-balik. Artinya, bukan hanya warga dengan keyakinan religius berkewajiban untuk menerjemahkan pandangannya ke dalam bahasa sekular guna menghindari dominasi sosial yang tidak *fair* atas yang lain lewat keyakinan yang tidak

⁴⁵ Bdk. Jürgen Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt am Mein: Suhrkamp Verlag, 1996, bab 2 dan 3

⁴⁶ Jürgen Habermas, *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt*, hg. von Michael Reder/Joseph Schmidt, Frankfurt am Mein: Suhrkamp Verlag, 2008, hal. 27

⁴⁷ Bdk. Jürgen Habermas, *Zwischen Naturalismus, op.cit.*, Kap 5 u. 9

cukup legitim. Tapi juga warga sekular memiliki tanggungjawab untuk memahami, menghargai posisi religius dan dalam proses belajar bersama berusaha untuk menafsirkan maknanya: “Sebuah budaya politik liberal bahkan dapat berharap dari warga sekular untuk mengambil bagian secara aktif untuk menerjemahkan kontribusi-kontribusi religius yang relevan ke dalam bahasa nalar publik.”⁴⁸

Seruan Habermas ini dirumuskan dalam konteks negara liberal sekular di mana peran agama di ruang publik sering tidak ditanggapi dengan sungguh oleh kalangan pemikir sekular. Untuk konteks Indonesia seruan ini tidak terlalu relevan sebab ruang publik politik kita sudah kelewat didominasi agama yang dapat membahayakan toleransi dan pluralisme sebagai pilar kehidupan bersama yang setara, bebas dan demokratis.⁴⁹ Yang dibutuhkan di Indonesia ialah kesediaan agama-agama untuk mendengarkan akal sehat dan nalar publik agar agama-agama sungguh memancarkan humanitas, dan bukan sebaliknya mengorbankan kemanusiaan guna membela doktrin-doktrin agama.

Agama dan Bahaya Privatisasi Iman

Kondisi masyarakat post-sekular merupakan peluang bagi agama-agama dan terutama Gereja dalam menjawab kecenderungan sekularisme dan masyarakat moderen yang mendomestifikasi agama atau bahkan Allah di ruang privat. Allah yang dikurung di ruang privat adalah Allah yang tidak diberi kemungkinan untuk mengganggu atau menggugat kemapanan dan kenyamanan pribadi.⁵⁰ Di sini beriman atau hidup menggereja dipandang sebagai urusan personal semata tanpa memperhatikan relevansi sosio-politis.

Spiritualitas direduksi menjadi kesalehan ritualistik personal minus keterlibatan dan pertanggungjawaban sosial. Maka fenomena paradoksal berikut pun bermunculan dan tak terlalu mengherankan: rajin beribadah dan pada saat yang sama korup, ziarah ke tanah suci atau memberikan sumbangan untuk pembangunan rumah ibadat dengan menggunakan uang hasil korupsi atau keuntungan usaha tambang tanpa NWPP dan yang merusak lingkungan hidup. Gereja atau agama akhirnya tak lebih dari obat penghibur batin seperti ditulis teolog J.B. Metz: “Agama seperti ini tidak

⁴⁸ Bdk. *Ibid.*, hal. 118

⁴⁹ Bdk. F. Budi Hardiman, *op.cit.*

⁵⁰ Bdk. Adrianus Sunarko, “Berteologi bagi Agama di Zaman Post-Sekular”, dalam: *DISKURSUS*, Vol. 15, No. 1, April 2016, hal. 27

lebih dari sekadar nama untuk impian akan kebahagiaan tanpa penderitaan, obsesi mistis jiwa atau khayalan psikologis-estetis tentang ketidakbernodaan manusia.”⁵¹

Hal senada juga diserukan oleh Paus Fransiskus untuk umat Katolik sejangad dalam seruan apostolik berjudul *Evangelii Gaudium*.⁵² Paus menekankan pentingnya aspek politis dan keterlibatan sosial dari iman. Keterlibatan tersebut harus lahir dari relasi pribadi dengan Allah yang diperoleh dari hidup doa. Tentang pentingnya hidup doa Paus Fransiskus menulis: “Gereja sungguh-sungguh membutuhkan nafas doa yang dalam, dan saya sungguh bersukacita karena di semua lembaga Gereja berkembanglah kelompok-kelompok doa, kelompok-kelompok para pemohon, kelompok-kelompok pembaca sabda Allah dalam suasana doa dan adorasi abadi Ekaristi.”⁵³

Akan tetapi doa hanyalah satu aspek dari kehidupan spiritual. Dia harus diwujudkannyatakan dalam tindakan kasih. “Selalu ada risiko bahwa saat-saat doa bisa menjadi alasan untuk tidak mempersembahkan hidup pribadi bagi perutusan. Gaya hidup yang menekankan lingkup privat dapat mendorong umat kristiani untuk lari ke dalam spiritualitas palsu.”⁵⁴ Hidup doa tanpa tindakan kasih dan keterlibatan sosial adalah sebuah bentuk pelarian. Karena itu, Paus menggarisbawahi pentingnya aspek politis iman. Politik dalam arti perjuangan untuk mewujudkan Kerajaan Allah yang membebaskan.

Gereja tidak boleh menarik diri dari dunia, tapi harus masuk ke tengah dunia. Gereja harus menjadi Gereja misioner. Itu berarti, Gereja harusewartakan Sabda Allah yang membebaskan. Ia harus mampu mendengarkan jeritan para tawanan, menyembuhkan yang sakit, mengadvokasi para korban yang dirampas hak-haknya, dan menurunkan semua yang congkak dari singgasana kekuasaan termasuk singgasana imperium ekonomi yang dibangun di atas piramida kurban manusia.

Gereja yang misioner dan terlibat memiliki basis teologis pada peristiwa inkarnasi, peristiwa Allah menjadi manusia dan mengambil bagian dalam sejarah hidup

⁵¹ Johann Baptist Metz, „Gotteskrise. Versuch zur geistigen Situation der Zeit“, in: *Diagnosen zur Zeit* (mit Beiträgen von Johann Baptist Metz, Jürgen Habermas u.a.), Düsseldorf: Patmos Verlag, 1994, hal. 78

⁵² Bdk. Fransiskus, *Evangelii Gaudium. Sukacita Injili (EG)*. Terj. F.X. Adisusanto SJ dan Bernadeta Harini Tri Prasasti, Jakarta: Dokpen KWI, 2014

⁵³ EG 262

⁵⁴ EG 262

manusia. Dalam peristiwa inkarnasi Allah menunjukkan radikalitas solidaritasNya dengan manusia dan terutama dengan orang-orang miskin dan para korban yang terpinggirkan. Ia meninggalkan kebesaran dan masuk ke dalam kerapuhan sejarah manusia yang fana. Keterlibatan Allah dalam sejarah manusia bertujuan untuk mengangkat martabat manusia dan memancarkan sinar pengharapan

Dimensi politis iman berakar pada solidaritas Allah dalam diri Yesus. Solidaritas ini harus menjadi basis solidaritas Gereja terhadap kaum miskin. Kaum miskin dan terpinggirkan mendapat prioritas bukan karena mereka benar tapi karena mereka menderita. Secara etis, yang menderita sudah sepatutnya mendapat perhatian khusus. Paus Fransiskus menekankan pentingnya keberpihakan Gereja untuk orang-orang miskin. Bukan saja karena orang-orang miskin membutuhkan bantuan, tapi juga terutama karena orang-orang miskin mampu menobatkan Gereja dari Gereja yang triumfalistik menuju Gereja yang melayani dan dialogal. Karena itu bagi Gereja, orang miskin pada tempat pertama merupakan sebuah kategori teologis, baru pada tahap berikutnya dipandang sebagai kategori sosiologis dan politis. "Karena itu saya mencita-citakan sebuah Gereja yang miskin untuk orang-orang miskin".⁵⁵ Dan setiap komunitas dalam Gereja yang melupakan kaum miskin akan berada dalam bahaya menghancurkan dirinya sendiri, sebab tanpa keberpihakan pada kaum miskin kegiatan religius tidak menghasilkan buah dan akan mabuk sempoyongan dalam candu *spirituality of well-being*.⁵⁶

⁵⁵ EG 198

⁵⁶ EG 207