

Otto Gusti Madung

# POST-SEKULARISME, TOLERANSI DAN DEMOKRASI

**Epilog:** John Mansford Prior, Ph.D.

**Kata Pengantar:** Prof. Dr. Franz Magnis-Suseno



PENERBIT LEDALERO

2017

## **POST-SEKULARISME, TOLERANSI DAN DEMOKRASI**

**Penulis** : Otto Gusti Madung  
**Lay Out & Sampul** : Moya Zam Zam

Hak cipta dilindungi oleh undang undang.  
Dilarang mengutip atau memperbanyak sebagian atau seluruh buku ini  
tanpa izin tertulis dari penerbit Ledalero  
Cetakan 1, Januari 2017

### **Penerbit Ledalero**

Anggota IKAPI  
Seminari Tinggi Santo Paulus Ledalero  
Maumere 86152, Flores-NTT  
Telp./Fax (0382) 242 6535  
e-mail : ledaleropublisher@yahoo.com  
www.ledaleropublisher.com

### **Otto Gusti Madung,**

### **POST-SEKULARISME, TOLERANSI DAN DEMOKRASI**

Cet. 1 – Maumere : Penerbit Ledalero , 2017, xiv + 190 hlm,  
150 x 230 mm

**ISBN: 978-602-1161-30-2**

1. Sosial Politik I. Judul
- II. Otto Gusti Madung

Dicetak oleh:

### **Moya Zam Zam**

Jl. Bugisan Selatan No. 15 Yogyakarta  
Telp/Fax : (0274)367302;  
e-mail : zamzam\_moya@yahoo.com/kenangaemiel@yahoo.co.id

# SEKAPUR SIRIH

## (KATA PENGANTAR)

Angka 411 dan 212 menunjuk pada sesuatu yang belum pernah terjadi dalam sejarah Indonesia: dua unjuk rasa raksasa di akhir tahun 2016 di mana Islam sebagai Islam menyatakan kehadirannya. Yang mulai sebagai protes terhadap omongan gubernur DKI menjadi pernyataan ratusan ribu orang bahwa “kami ini Muslim dan kami akan membela Islam”.

Membela Islam: Terhadap siapa? Banyak kawan Muslim juga bertanya begitu. Yang mencolok dalam dua unjuk rasa itu bukan hanya jumlah demonstran yang belum pernah tercapai. Melainkan bahwa para penyelenggara dan peserta justru menghindar dari sikap-sikap permusuhan (tentu kecuali terhadap Gubernur DKI). Mereka tidak menyerang agama lain, “ajaran-ajaran sesat” pun tidak (yang sering menjadi sasaran kebencian). Protes terhadap ucapan gubernur Jakarta hanya menjadi alasan mereka menyatakan diri sebagai Muslim, yang menuntut diperhatikan, yang siap “membela Islam”. Rupa-rupanya kemarahan terhadap seorang gubernur membuka ventil yang melepaskan suatu emosi yang sudah lama terpendam, yaitu dorongan untuk menyatakan diri sebagai Muslim.

Para pengamat mencatat bahwa dengan dua unjuk rasa itu gelombang *identity politics* yang sedang menyapu seluruh bumi sampai juga di Indonesia. Dan ini menimbulkan juga suatu kekhawatiran meski dua unjuk rasa itu berlangsung tanpa cacimaki, ancaman dan kekerasan. Secara sederhana: politik identitas

menyingkirkan kata „kita“ dan memandang segalanya dari segi „kami berhadapan dengan mereka“. Bangsa, „kami rakyat Indonesia“, „saudara-saudari dari agama lain“ adalah konsep yang tidak muncul. Masalahnya, fokus pada identitasnya sendiri bersifat negatif. Negatif dalam arti bahwa fokus begitu eksklusif pada identitas sendiri berakar dalam suatu persepsi mendalam bahwa „kami selalu dirugikan, dinista, tidak diakui“, bahwa „kami kurban ketidakadilan“. Dasar politik identitas adalah sentimen.

Para *blue-collar worker* kulit putih di Amerika Serikat memilih Trump karena ucapan-ucapannya yang primitif/bahkan memalukan mengungkapkan sesuatu yang juga mereka rasakan. Memang, sejak 20 tahun kelas menengah Amerika Serikat (bukan hanya yang kulit putih) terus merosot. Kombinasi janji Trump „saya akan membuat Amerika menjadi besar kembali“ dengan sindiran bahwa yang mencuri kesempatan-kesempatan para pekerja itu adalah orang-orang negro, para imigran Meksiko dan pendatang Latino lain, ditambah „ancaman“ dari „Islam“. Persatuan dalam perasaan „kami selalu dirugikan“ membuat mereka memilih saudara sejiwa Trump, padahal Trump tidak menawarkan program perbaikan ekonomis apa pun.

Di Indonesia, sama dengan banyak negara lain, konflik-konflik sosial yang paling mudah meledak berdasarkan kemajemukan etnis. Hidup bersama dengan etnik berbeda, apalagi kalau agama juga berbeda, lebih lagi kalau yang satu adalah penduduk asli dan yang lain pendatang - dan para pendatang segera lebih berhasil - mudah meledak. Pemilihan gubernur dan bupati bisa gawat. Tuntutan bahwa pimpinan harus „putera daerah“ (dan bukan yang paling kompeten) itulah politik identitas. Yang sama berlaku bagi identitas agama. Kalau dalam komunitas etnik atau agama perasaan

„kami selalu dikalahkan“ meluas dorongan untuk menyatakan diri mudah meledak.

Ledakan dahsyat politik identitas di bulan-bulan terakhir 2016 merupakan arus lawan terhadap apa yang 88 tahun lalu membawa para pemuda dari *Jong Jawa, Jong Sumatra, Jong Islam* dll. ke *Batavia* untuk bersumpah bertekad bahwa mereka, meski mereka berbeda etnik, budaya, agama dan bahasanya, menjadi satu tanah, satu bangsa dengan satu bahasa persatuan, yaitu bahasa Indonesia. Bahwa Indonesia yang terdiri atas ribuan pulau yang tersebar dari Sabang sampai Merauke menjadi kenyataan, bukan hanya kenyataan politik, melainkan kenyataan di hati bangsa, menjadi mungkin justru karena masing-masing bersedia mengembangkan identitas mereka dalam membuka diri pada saudara-saudari yang berbeda, namun senasib sepenanggungan. Konsensus kesediaan untuk saling menerima dalam identitas masing-masing. Itulah yang seresmi-resmi menjadi terungkap dalam Pancasila. Pancasila menyatakan bahwa Indonesia adalah “milik kita semua”, tanpa membedakan antara mayoritas dan minoritas, antara agama, etnik, ras dan budaya. Persatuan Indonesia bisa begitu kuat karena dengan menjadi Indonesia orang Bugis tidak harus kurang Bugis dan orang Sikka tidak kurang Sikka, orang Islam tak perlu mengurbankan sesuatu dari keislamannya dan orang Katolik tetap bisa seratus persen Katolik.

Kalau komitmen untuk saling menerima itu tergeser oleh emosi „kami mau diakui“, kita akan punya masalah. Karena makna konsensus dasar bahwa kita yang banyak adalah “kita orang Indonesia” akan menguap. Di seluruh dunia politik identitas bak virus mengancam meretakkan kesatuan sosial. Bisa dikatakan bahwa bergelornya politik identitas merupakan tantangan paling

serius terhadap cita-cita etika politik pasca-tradisional. Cita-cita terindah modernitas - yang tentu tak pernah terlaksana secara murni - berdasarkan suatu nilai mutlak: martabat yang dimiliki setiap orang sebagai manusia, tanpa membedakan atas dasar „ras, warna kulit, jender, bahasa, agama, pandangan politik atau lain, asal usul nasional atau sosial, kekayaan, kelahiran atau status lain“ (pasal 2 Pernyataan *Human Rights* PBB 1948). Etika politik pasca-tradisional berdasarkan pengakuan bahwa setiap individu dari species *homo sapiens* wajib diperlakukan sebagai manusia, bahwa seorang manusia tidak pernah boleh diinstrumentalisika. Manusia, artinya, setiap orang, merupakan tujuan dan nilai pada dirinya sendiri.

Jaminan hormat terhadap martabat manusia itulah yang menjadi dasar keyakinan-keyakinan etika politik pasca-tradisional seperti keharusan negara hukum, keharusan adanya undang-undang dasar yang non-diskriminatif, seluruh paham hak-hak asasi manusia, demokrasi dan kedaulatan rakyat, kebebasan beragama, cita-cita kebebasan, kesamaan, persaudaraan, kewajiban masyarakat untuk membangun solidaritas dengan mereka yang kurang beruntung, penolakan terhadap tradisi-tradisi yang merendahkan (seperti sunat terhadap perempuan), *gender politics*, dll. Itu semuanya akan tersapu bersih kalau hal-hal yang diungkapkan oleh Donald Trump dalam kampanye kepresidenan AS menjadi hasrat emosional mayoritas atau kelompok kuat dalam suatu masyarakat.

Bangsa Indonesia masih dalam proses konsolidasi. Maka kita mengalami tarik menarik antara sedotan destruktif pemusatan pada identitas kelompok atau komunitas sendiri yang pada hakekatnya memandang semua komunitas lain sebagai ancaman dan musuh potensial dengan pesona cita-cita kemanusiaan

universal - kemanusiaan yang adil dan beradab - yang sebenarnya tertanam begitu dalam dalam budaya-budaya aseli di Indonesia. Bukan hanya di Indonesia, di seluruh dunia, termasuk negara-negara yang dulu dianggap mantap demokratis, pergulatan antara kekuatan yang berkomitmen terhadap cita-cita kemanusiaan dengan populisme yang mau memanfaatkan perasaan-perasaan negatif yang mencurigai dan monolak “mereka semua” semakin terasa.

Nah, di sini buku Otto Madung masuk. Buku ini menggariskan cita-cita universal etika modernitas yang luhur dengan sekaligus menunjukkan bagaimana cita-cita universalisme sejak sekitar 40 tahun dipandang semakin kritis dalam filsafat. Kata-kata seperti „krisis modernitas, post-sekularisme, multikulturalisme“ mengungkapkan tantangan terhadap klaim universalitas cita-cita kemanusiaan pasca-tradisional. Buku ini menceritakan sejarah perkembangan etika politik pasca-tradisional itu. Itu pun sampai ke abad ke-21 di mana cita-cita modernitas itu semuanya harus dipahami dan diperjuangkan kembali. Di mana arti modernitas sudah lama dipertanyakan, sekularisme diganti oleh post-sekularisme, liberalisme ditantang oleh komunitarisme. Nilai-nilai dan keyakinan etis universal bertabrakan dengan pluralitas budaya yang melahirkan multikulturalisme, yang dengan panas diperdebatkan di Jerman, Prancis dan lain negara Eropa (di mana orang tidak bersedia membiarkan budaya tradisional mereka menjadi hanya *salah satu* saja). Otto Madung menjelaskan pemahaman itu dalam debat dan saling bertabrakan itu. Bab 5 berharga karena Otto Madung memperkenalkan dua pemikir mutakhir terhadap kompleks multikulturalisme, Charles Taylor dan Axel Honneth. Bab 6 secara khusus membahas pola kenegaraan yang

klaimnya, juga di Indonesia, menantang semua resim kekuasaan politik, demokrasi.

Namun buku ini tidak tinggal di landasan pembahasan filosofis. Dalam dua bab terakhir buku ini masuk ke dalam realitas Indonesia. Itu penting. Kalau di Indonesia sampai terjadi tabrakan antara universalisme kemanusiaan yang adil dan beradab di satu pihak dan politik identitas yang memberi segala loyalitas pada komunitas sendiri di lain pihak, nasib bangsa akan dipertaruhkan. Kalau kita tidak berhasil membaharui komitmen yang sudah diberikan dalam Pancasila untuk saling menerima dan saling menghormati dalam identitas masing-masing, Indonesia akan tercabik dalam rebutan penuh kekerasan antara pihak-pihak yang mencari dominasi. Kalau Indonesia berakhir dalam konflik, itu tidak akan berlangsung secara damai seperti di Uni Soviet 25 tahun lalu, melainkan akan lebih mirip dengan apa yang terjadi di Yugoslavia.

Karena itu penting bahwa Otto Madung dalam dua bab terakhir memasuki dua tantangan khusus yang dihadapi bangsa Indonesia. Bab 7 membahas masalah korupsi dan “patronase” yang tak lain adalah kecenderungan bahwa Indonesia terancam diambil alih oleh para *god-father*, dinasti dan kerabatan preman. Dalam pandangan penulis ini keberhasilan Indonesia akan tergantung dari apakah kita berhasil menumpas korupsi dan mematahkan kekuasaan neofeodalistik dinasti para preman itu. Sedangkan bab 8 masuk ke dalam saat-saat paling gelap sejarah bangsa, ke dalam genosid 1965-66 serta pelbagai pembunuhan dan kejahatan melawan kemanusiaan lain yang mencoreng sejarah bangsa. Kita tak dapat berdamai di antara kita kalau tidak berdamai dengan masa lampau, itulah tesis Otto Madung. Tetapi berdamai dengan masa lampau



hanya mungkin apabila para kurban, ya para kurban sejarah, diakui sebagai kurban. Selubung yang mau menutup-nutup apa yang pernah dilakukan oleh warga bangsa sendiri terhadap warga bangsa lain harus dibuka. Otto Madung tegas-tegas menyatakan bahwa kita harus berani ingat saat-saat gelap itu, karena hanya atas dasar ingatan itu suatu rekonsiliasi dapat terjadi, dan rekonsiliasi itu adalah syarat agar kita, berhadapan dengan segala tantangan tuntutan identitas, dapat membangun kehidupan bangsa dan negara yang menjunjung tinggi kemanusiaan kita semua.

Buku Otto Madung ini merupakan alat orientasi bagus dalam kancah perebutan ideologis dan politis yang sekarang meramaikan panggung politik bangsa. Pembaca akan merasa dicerahkan, Dan dengan pencerahan itu barangkali ia merasakan juga bahwa suatu pandangan optimis tentang masa depan bangsa Indonesia tidak tanpa dasar.

Jakarta, 27 Desember 2016

Franz Magnis-Suseno SJ

# KATA PENGANTAR

Salah satu persoalan mendasar yang dihadapi oleh setiap masyarakat multikultural ialah relasi timpang antara kelompok mayoritas dan minoritas. Di Indonesia, akibat dari relasi timpang ini sering diderita oleh kelompok-kelompok minoritas penganut kepercayaan. Penganut Sapto Darmo di Berebes, Jawa Tengah misalnya kesulitan memakamkan keluarganya di pemakaman umum karena kolom agamanya di KTP kosong. Demikianpun perkawinan penganut kepercayaan Marapu di Sumba, Nusa Tenggara Timur, tidak dicatat negara. Akibatnya anak-anaknya tak memiliki akta kelahiran. Bahkan anak-anak Sunda Wiwitan sering harus berbohong soal identitas agamanya agar dapat bersekolah.

Praktik-praktik toleransi yang berbasis pada relasi timpang tidak mengakui prinsip kesetaraan dan hak asasi setiap warga negara untuk diperlakukan secara sama. Toleransi adalah hadiah yang diberikan oleh kelompok mayoritas kepada kelompok minoritas. Model toleransi seperti ini sangat rapuh dan mudah sekali diprovokasi lewat isu-isu sektarian. Dalam kasus kerusuhan Tanjung Balai, Tolikara dan di tempat-tempat lain di tanah air, kita dapat menyaksikan bagaimana warga begitu gampang meninggalkan semboyan *Bhineka Tunggal Ika* dan tradisi toleransi yang sudah diwariskan cukup lama hanya karena hasutan di media sosial. Sesama warga tak segan-segan dihabisi hanya karena berbeda agama dan keyakinan.

Satu bukti bahwa toleransi belum tampil sebagai kebijakan politik demokrasi yang harus diperjuangkan. Toleransi dipandang sebagai sikap terpaksa membiarkan yang lain hidup lantaran *factum* pluralitas.

Kualitas demokrasi di Indonesia yang plural sangat ditentukan oleh kualitas kebijakan toleransi yang berpijak pada prinsip hak, kebebasan dan kesetaraan. Karena itu sudah saatnya untuk beralih dari model toleransi belas kasihan menuju paradigma *hak*. Bangsa Indonesia harus meninggalkan konsep toleransi pasif yang berbasiskan tradisi semata menuju toleransi otentik dengan penekanan pada persamaan hak antara kelompok mayoritas dan minoritas.

Buku “Post-Sekularisme, Toleransi dan Demokrasi” ini merupakan sebuah ikhtiar untuk memberikan kontribusi bagi penataan masyarakat Indonesia yang multikultural, beradab, setara dan inklusif. Sebagian besar dari isi karya ini merupakan penulisan kembali hasil riset yang dilakukan oleh penulis pada bulan Mei – Juli 2014 di *Hochschule für Philosophie, München*, Jerman. Selama dua bulan penulis boleh bekerja dan menikmati fasilitas yang *super* dari perpustakaan “*Institut für Gesellschaftspolitik (IGP) an der Hochschule für Philosophie München*”. Saya mengucapkan terima kasih berlimpah untuk Prof. Dr. Johannes Müller, Prof. Dr. Norbert Brieskorn dan Prof. Dr. Michael Reder dari *Hochschule für Philosophie* yang telah mengizinkan saya menggunakan perpustakaan dan meluangkan waktu untuk berdiskusi dengan penulis tentang tema-tema seputar toleransi, multikulturalisme dan politik pengakuan. Terima kasih yang sama saya haturkan juga untuk Dr. John M. Prior yang di tengah jadwal yang super padat masih tetap meluangkan waktu menyempurnakan karya ini lewat penulisan EPILOG.

Riset selama dua bulan di Jerman ini hanya dapat terlaksana atas biaya dan dukungan dari lembaga milik pemerintah Jerman bernama *Deutscher Akademischer Austauschdienst* (DAAD). Terima kasih juga saya alamatkan kepada lembaga DAAD dan para pembayar pajak di Jerman. Semoga karya ini dapat memberikan kontribusi bagi perwujudan visi DAAD yakni dialog peradaban dan perdamaian global.

Publikasi karya ini tak mungkin terwujud tanpa bantuan finansial dari sahabat (meski belum pernah bertemu) pasangan Ibu Rose dan Bapak Ling dari Jakarta (dan San Diego, USA). Mereka secara sukarela telah memikul seluruh biaya penerbitan. Untuk bantuan tulus dan tanpa pamrih ini saya haturkan terima kasih berlimpah.

Terima kasih juga saya sampaikan kepada publik NTT pun Indonesia pada umumnya, baik komunitas akademis STFK Ledalero, media massa maupun masyarakat sipil pada umumnya, yang telah memberi ruang bagi saya untuk mendiskusikan sejumlah tesis yang akhirnya dapat diterbitkan dalam buku ini.

Saya yakin karya ini tak mampu mengubah dunia, namun tetap berharap untuk ikut menyalakan lilin harapan di ujung terowong kelam kehidupan bersama kita akhir-akhir ini yang sering didera praktik intoleran, kekerasan, radikalisme, ketidakadilan sosial, kemiskinan dan hegemoni kelompok kuat.

**Ledalero, Desember 2016**

**Penulis**

# DAFTAR ISI

|  |             |
|--|-------------|
| <b>Sekapur Sirih (Kata Pengantar)</b> .....  | <b>iii</b>  |
| <b>Kata Pengantar</b> .....  | <b>x</b>    |
| <b>Daftar Isi</b> .....  | <b>xiii</b> |
| <br>   |             |
| <b>Bab 1 Pendahuluan</b> .....   | <b>1</b>    |
| <br>   |             |
| <b>Bab 2 Krisis Modernitas, Liberalisme dan Komunitarisme</b> .....  | <b>12</b>   |
| <br>   |             |
| <b>Bab 3 Post-Sekularisme</b> .....  | <b>30</b>   |
| Pendahuluan .....  | 30          |
| Krisis Sekularisasi .....  | 31          |
| Post-Sekularisme dan Nalar Publik.....   | 36          |
| Agama dan Akal Budi di Era Post-sekular.....   | 42          |
| <br>   |             |
| <b>Bab 4 TOLERANSI</b> .....   | <b>45</b>   |
| Pendahuluan .....  | 45          |
| Pengertian dan Model Toleransi .....   | 47          |
| Pluralisme dan Toleransi.....  | 52          |
| Sejarah Toleransi .....  | 55          |
| Penutup .....  | 64          |
| <br>   |             |
| <b>Bab 5 Pengakuan dan Multikulturalisme: Kajian Filosofis Menurut Charles Taylor dan Axel Honneth</b> ..... | <b>66</b>   |
| Politik Pengakuan dan Multikulturalisme.....   | 66          |
| Konsep Pengakuan Interkultural Charles Taylor .....  | 71          |

|   |            |
|---|------------|
| Konsep Pengakuan Intersubjektif Axel Honneth ....   | 89         |
| Penutup .....                                       | 112        |
| <b>Bab 6 Pluralisme dan Demokrasi Disensus ....</b> | <b>114</b> |
| Pengantar .....                                     | 114        |
| Pluralisme .....                                    | 117        |
| Konsensus versus Disensus: Dua Model                |            |
| Demokrasi sebagai <i>Way of Life</i> .....          | <b>127</b> |
| Penutup .....                                       | 134        |
| <b>Bab 7 Korupsi, Patronase dan Demokrasi .....</b> | <b>137</b> |
| Pendahuluan: .....                                  | 137        |
| Korupsi dan Sistem Patronase .....                  | 139        |
| Demokrasi sebagai Kontrol Publik .....              | 146        |
| <b>Bab 8 Rekonsiliasi Nasional dan Para Korban</b>  |            |
| <b>Sejarah.....</b>                                 | <b>153</b> |
| Pengantar .....                                     | 153        |
| Politik Amnesti .....                               | 154        |
| Demokrasi dan Kenangan .....                        | 157        |
| Paradoks Amnesti.....                               | 160        |
| Penutup: Merancang Ingatan, Merawat Persatuan..     | 163        |
| <b>Epilog.....</b>                                  | <b>166</b> |
| <b>Daftar Pustaka.....</b>                          | <b>181</b> |

# BAB 1

## PENDAHULUAN

Bagi masyarakat Indonesia modernitas bukan lagi sekadar objek wacana dalam pelbagai forum diskusi ilmiah, melainkan sudah menjadi pengalaman dalam hidup sehari-hari. Hal ini antara lain dapat disaksikan lewat proses individualisasi yang dialami masyarakat Indonesia. Di tengah gempuran globalisasi dan proses individualisasi, individu dibiarkan berjuang sendiri untuk bertahan hidup dan melindungi dirinya. Kehangatan budaya tradisional yang terungkap dalam tradisi *kekeluargaan* dan *gotong royong* sering tak berdaya tatkala keluarga itu sendiri misalnya tak mampu lagi menjadi tempat berteduh yang nyaman bagi anak-anak korban kekerasan seksual di mana para pelaku adalah orang-orang dekat korban. Penyelesaian lewat jalur adat atas persoalan seperti ini sering terlalu berpihak pada pelaku dan mengabaikan rasa keadilan korban. Sebuah bukti bahwa budaya tradisional kian tergerus, tidak mampu menunjukkan solidaritas dengan korban dan tak dapat melindungi individu.

Franz Magnis-Suseno menyebut sekurang-kurangnya empat gejala yang menunjukkan bahwa Indonesia bukan lagi masyarakat tradisional, melainkan masyarakat modern yang individualistik sebagai akibat dari globalisasi komunikasi dan perekonomian.<sup>1</sup>

---

1 Franz Magnis-Suseno, *Etika Politik. Prinsip Moral Dasar Kenegaraan Modern*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2016, hlm. 166

*Pertama*, Indonesia memiliki sistem pendidikan modern yang sangat individualistik. Sistem penilaian berfokus pada prestasi individu. *Kedua*, hidup seseorang sangat ditentukan oleh kepemilikan uang secara individual. Bukan ekonomi pasar, melainkan ekonomi uang yang menentukan roda perputaran ekonomi. *Ketiga*, kita hanya mengenal administrasi kependudukan yang bersifat individualistik dan tidak mengenal KTP kolektif. *Keempat*, untuk mendapat pekerjaan orang harus menunjukkan prestasi individual. Penerapan sistem kekeluargaan dalam penempatan seseorang di lembaga swasta atau pemerintahan disebut KKN.

Keempat fakta di atas menunjukkan bahwa tradisi kekeluargaan dan gotong royong tak mampu lagi melindungi individu dan Indonesia sedang bertransformasi menuju masyarakat modern yang individualistik dan liberal. Di era informasi dan keterbukaan global dewasa ini, perubahan ini tak dapat dihindari. Yang perlu dilakukan ialah bagaimana mengembangkan sejumlah strategi budaya dan politik agar bangsa dan manusia Indonesia tidak menjadi korban dari perubahan tersebut. Salah satu strategi yang dapat dikembangkan ialah menerapkan prinsip-prinsip politik modern seperti kesetaraan, kebebasan, demokrasi, toleransi dan hak-hak asasi manusia dalam menata hidup bersama. Dengan demikian proses individualisasi yang disebabkan oleh perkembangan ekonomi global yang kapitalistik tidak menyebabkan proses peminggiran individu atau kelompok masyarakat yang lemah, melainkan sebaliknya institusi sosial yang berpijak pada prinsip-prinsip politik modern yang beradab tetap mengakomodasi dan menunjukkan solidaritas bagi mereka.

Tema seputar toleransi, post-sekularisme dan demokrasi yang menjadi pokok bahasan buku ini coba memperkenalkan prinsip-



prinsip politik modern yang beradab itu. Prinsip-prinsip ini sudah lama ditematisasi di ruang publik dan terus diusahakan untuk diterapkan dalam penataan sistem politik di Indonesia. Hal ini perlu dilakukan mengingat Indonesia adalah sebuah bangsa yang multikultural. Keberagaman itu rentan konflik jika tidak dikelola dengan baik dan sesuai dengan prinsip-prinsip politik modern yang beradab. Karena itu pemahaman yang benar tentang toleransi, post-sekularisme dan demokrasi merupakan salah satu usaha untuk menata Indonesia sebagai rumah bersama yang beradab dan mamancarkan wajah kemanusiaan.

Diskursus seputar toleransi dan post-sekularisme secara substansial bukan baru dalam wacana perpolitikan di tanah air. Salah satu contohnya adalah perdebatan seputar relasi antara negara dan agama (Islam) yang secara genealogis berawal dari polemik antara Soekarno dan Mohammad Natsir.<sup>2</sup> Soekarno merupakan representasi dari kelompok nasionalis sekuler yang memperjuangkan pemisahan tegas antara negara dan agama. Sedangkan Mohammad Natsir menyuarakan aspirasi golongan nasionalis islami yang menghendaki pertautan yang erat antara agama dan negara, sebab agama tidak hanya mengatur relasi antara manusia dan Tuhan, tapi juga manusia dan manusia dalam sebuah tatanan politik.

Dewasa ini wacana ini masih terus digaungkan oleh pelbagai kelompok dalam Islam yang dapat dikategorikan ke dalam dua kubu, yakni Islam “liberal” dan Islam “literal”.<sup>3</sup> Kelompok Islam

---

2 Bdk. Ahmad Suhelmi, *Polemik Negara Islam: Soekarno vs Natsir*, Jakarta: UI Press, 2012

3 Bdk. Wilden Sena Utama, “Negara (dan) Islam. Sekitar Polemik Soekarno dan Natsir”, dalam: *Prisma. Majalah Pemikiran Sosial Ekonomi*, Edisi Khusus/Vol. 32, No. 2 dan No. 3, 2013, hlm. 262

liberal meneruskan gagasan Soekarno tentang pemisahan antara agama dan negara. Gagasan tentang sekularisasi di kalangan Islam dipopulerkan kembali oleh Nurcholish Madjid dan dikembangkan oleh kelompok Islam liberal seperti Ulil Abshar Abdalla, Luthfi Assyauckanie dan Akhmad Sahal. Mereka berpendapat bahwa Islam liberal merupakan sebuah gerakan untuk menanggapi persoalan seputar relasi antara Islam dan tantangan modernitas seperti pluralisme, hak-hak individu, demokrasi dan konsep negara.<sup>4</sup>

Sebagai antitesis atas pandangan Islam liberal lahirah kelompok Islam literal yang diwakili oleh Adian Husaini, Hartono Ahmad Jaiz, Ja'far Umar Thalib dan Habib Rizieq. Kelompok ini memperjuangkan terbentuknya negara Islam. Alasannya, dalam sejarah pernah ada negara Islam yakni negara Madinah yang memiliki konstitusi pertama di dunia yakni Piagam Madinah. Negara Madinah dipimpin oleh Nabi Muhammad sebagai kepala negara. Negara Madinah diatur menurut syariat Islam dan hukum adat.<sup>5</sup>

Perdebatan seputar relasi antara agama dan negara ini tak akan pernah berakhir dan sebaiknya tak pernah boleh diakhiri. Bahkan negara-negara modern dengan sistem demokrasi yang sudah mapan kembali mendiskusikan dan mencari format yang tepat tentang keterlibatan agama di ruang publik dan relasi negara dan agama (bab 3). Kekerasan atas nama agama yang marak terjadi di mana-mana dimengerti sebagai akibat dari proses peminggiran agama ke ruang privat.<sup>6</sup>

---

4 Bdk. *Ibid.*

5 Bdk. *Ibid.*, hlm. 263

6 Bdk. Otto Gusti Madung, "Hubungan antara Iman dan Akal Budi dalam Masyarakat Postsekular Menurut Jürgen Habermas", dalam: *Millah. Jurnal Studi Agama*, Vol. X, No. 2, Februari 2011, hlm. 252

Namun sayangnya di Indonesia tradisi wacana intelektual yang berkembang di Eropa dan sudah dimulai oleh Soekarno dan Natsir macet dan bahkan cenderung berubah menjadi bahasa kekerasan. Di Indonesia diskursus intelektual diganti dengan stigmatisasi ajaran sesat yang disematkan pada kelompok-kelompok religius tertentu. Hal ini telah mendatangkan banyak korban dan konflik berdarah. Maraknya kekerasan atas nama agama di Indonesia mengungkapkan kegagalan negara dalam melindungi hak-hak asasi warganya, tapi juga bersumber dari pemahaman yang keliru atas konsep relasi antara agama dan negara, moralitas privat dan moralitas publik.

Di Indonesia relasi antara kelompok mayoritas dan minoritas sering masih didominasi oleh pola relasi timpang. Hal ini paling banyak dialami oleh para penganut kepercayaan yang adalah kelompok minoritas. Penganut Sapto Darmo di Berebes, Jawa Tengah misalnya kesulitan memakamkan keluarganya di pemakaman umum karena kolom agama di KTP kosong. Demikianpun perkawinan penganut kepercayaan Marapu di Sumba, Nusa Tenggara Timur, tidak dicatat negara. Akibatnya anak-anaknya tak memiliki akta kelahiran. Bahkan anak-anak Sunda Wiwitan sering harus berbohong soal identitas agamanya agar dapat bersekolah.<sup>7</sup>

Dalam kasus kerusuhan Tanjung Balai, Tolikara dan di tempat-tempat lain di tanah air, kita dapat menyaksikan bagaimana warga begitu gampang meninggalkan semboyan *Bhineka Tunggal Ika* dan tradisi toleransi yang sudah diwariskan cukup lama hanya karena hasutan di media sosial (bab 4). Sesama warga tak segan-segan

---

7 Bdk. *Kompas*, 6 Oktober 2016, hlm. 4

dihabisi hanya karena berbeda agama dan keyakinan. Satu bukti bahwa toleransi belum tampil sebagai kebijakan politik demokrasi yang harus diperjuangkan. Toleransi dipandang sebagai sikap terpaksa membiarkan yang lain hidup lantaran *factum* pluralitas. Kualitas demokrasi di Indonesia yang plural sangat ditentukan oleh kualitas kebijakan toleransi yang berpijak pada prinsip hak, kebebasan dan kesetaraan. Karena itu sudah saatnya untuk beralih dari model toleransi belas kasihan menuju paradigma *hak*. Bangsa Indonesia harus meninggalkan konsep toleransi pasif yang berbasis tradisi semata menuju toleransi otentik dengan penekanan pada persamaan hak antara kelompok mayoritas dan minoritas.

Fenomena intoleransi dan kekerasan atas nama agama yang kerap terjadi mengungkapkan secara kasat mata meningkatnya politik identitas di Indonesia. Pada tataran global, pengalaman berdarah-darah abad ke-20 telah menggugat konsep politik identitas ini. Sebagai alternatif atas politik identitas yang berpijak pada kekhasan substansial, tradisi dan norma kolektif, lahirah konsep politik liberal yang dikenal dengan identitas prosedural persamaan hak. Identitas prosedural ini mempersoalkan kesamaan etnis atau bangsa sebagai basis sebuah politik. Model ini misalnya diperkenalkan oleh Jürgen Habermas dengan konsep “*Verfassungspatriotismus*” - loyalitas terhadap konstitusi sebagai basis sebuah politik multikultural.

Apakah dengan demikian politik identitas sudah harus ditinggalkan? Kritikan terhadap patologi liberalisme prosedural yang cenderung memprivatisasi konsep hidup baik dan agama menunjukkan bahwa substansi etis tetap dibutuhkan di ruang publik (bab 2). Bahkan para filsuf politik sekular yang menganggap

dirinya “tak berbakat secara religius – *religiös unmusikalis*“ seperti Juergen Habermas kembali memalingkan wajahnya kepada agama dengan berbicara tentang masyarakat postsekular. Konsep postsekularisme menggambarkan fenomena kembali berkiprahnya agama di ruang publik.

Akan tetapi identitas kolektif model mana yang perlu dibangun dalam sebuah masyarakat multikultural seperti Indonesia misalnya? Mungkin jawaban yang pernah disampaikan oleh Soekarno dalam pidatonya dalam sidang *Zyunki Tjoosakai* pada tanggal 1 Juni 1945 tetap relevan: “Menurut anggapan saya yang diminta oleh Paduka Tuan Ketua yang mulia ialah, dalam bahasa Belanda ‘*Philosophische grondslag*’ daripada Indonesia Merdeka. ‘*Philosophische grondslag*’ itu adalah pundamen, filsafat, pikiran yang sedalam-dalamnya untuk di atasnya didirikan gedung Indonesia Merdeka yang kekal dan abadi.”<sup>8</sup>

Apa artinya Pancasila sebagai *philosophische grondslag*, sebagai identitas bangsa dalam situasi politik kontemporer baik pada tatanan bangsa pun tatanan global? Kutipan dari Chantal Mouffe berikut mungkin perlu untuk direfleksikan untuk memahami identitas secara tepat: “Nampaknya dalam ranah identitas kolektif, seolah-olah orang dapat menciptakan sebuah “kekitaan kolektif” yang hanya bertahan jika “mereka” dihancurkan.”<sup>9</sup> Mouffe ingin memberikan awasan bahwa tak pernah ada identitas yang sudah selesai, yang ada adalah proses konstruksi identitas kolektif yang

---

8 Diambil dari padato Soekarno berjudul “Lahirnya Pancasila”, dalam Sukarno, *Pancasila sebagai Dasar Negara*, Jakarta: Inti Idayu Press, 1986, hlm. 133

9 Chantal Mouffe, *Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007, hlm. 12

tak pernah berakhir. *“Niemals Identität, immer Identifizierungen”*-  
“Tak pernah ada identitas, tapi proses identifikasi.”

Pancasila sebagai filosofi bangsa harus terbuka ditafsir kembali agar tidak terjebak dalam fundamentalisme ideologis. Doktrin kesaktian Pancasila dan indoktrinasi pelajaran Pancasila era Orde Baru tak pernah boleh dihidupkan lagi. Revitalisasi Pancasila perlu dikembangkan dalam dialog dengan nilai-nilai liberalisme politik moderen yakni demokrasi dan hak-hak asasi manusia. Pancasila hanya menjadi relevan jika selalu terbuka ditafsir lagi dalam terang nilai-nilai kemanusiaan universal seperti konsep HAM.

Di sisi lain, Pancasila adalah *locus* kontekstualisasi HAM dan demokrasi di Indonesia agar nilai-nilai universal itu menjadi bagian dari hidup masyarakat. Tanpa orientasi pada nilai-nilai kolektif, konstitusi dan hukum paling rasional sekalipun belum menjadi jaminan dalam berperang melawan masyarakat yang egoistis, intoleran, akrab dengan kekerasan, dan korup. Pancasila adalah orientasi makna bersama tersebut dan sebagai sistem etika bangsa ia memberikan rambu-rambu untuk keluar dari pelbagai krisis etika publik yang tengah melanda bangsa Indonesia.

Pancasila mencegah bahaya privatisasi agama dan konsep hidup baik seperti dipraktikkan dalam masyarakat liberal. Pancasila sebagai sebuah ideologi masyarakat Indonesia yang multikultural harus mampu menangkal tendensi komunitarisme yang coba mempersoalkan kembali distingsi antara negara dan masyarakat serta mau menghidupkan sebuah negara ”kebenaran“ (regim agama, ideologi, pandangan hidup).

Namun Pancasila juga tetap mengakui dan memfasilitasi peran publik agama-agama untuk menciptakan kesejahteraan bersama.

Pancasila menghendaki agar nilai-nilai agama diterjemahkan menjadi moralitas publik. Pancasila membuat koreksi atas tesis “privatisasi” agama kaum liberal dan menganjurkan paradigma diferensiasi dalam relasi antara agama dan negara. Dengan demikian bahaya spiritualitas keagamaan tanpa pertanggungjawaban sosial, dan politik tanpa jiwa dalam kehidupan bernegara dapat dihindari.

Selain membahas tema-tema seputar toleransi, post-sekularisme dan liberalisme, buku ini juga membincang persoalan yang senantiasa dihadapi sebuah masyarakat berbineka yakni isu multikulturalisme dan politik pengakuan (bab 5). Politik pengakuan menekankan pentingnya hak atas penghargaan yang sama terhadap pelbagai konsep hidup baik yang membentuk identitas manusia dan tuntutan kesetaraan semua budaya. Politik pengakuan mengangkat kekhasan setiap model budaya dan tradisi. Konsep pengakuan menggarisbawahi formasi identitas manusia lewat proses pengakuan atau tak adanya pengakuan serta pengakuan yang keliru dari yang lain. Absennya pengakuan atau pengakuan yang keliru dapat mendatangkan patologi sosial atau penderitaan bagi individu atau kelompok lain. Sementara itu multikulturalisme mengusung cita-cita tentang bagaimana menata hidup bersama dalam suasana setara, damai dan saling pengakuan dalam sebuah masyarakat yang plural secara etnis, rasial, kultural dan religius tanpa adanya rujukan normatif bersama. Pertanyaan ini dijawab dengan dua model multikulturalisme yang diulas dalam buku ini.

Uraian tentang politik pengakuan dan multikulturalisme dilanjutkan dengan pembahasan tentang tema demokrasi disensus sebagai solusi hidup bersama dalam sebuah masyarakat yang plural (bab 6). Pluralisme adalah *factum* yang harus diterima oleh setiap masyarakat moderen yang menghargai kebebasan

asasi dan prinsip kesetaraan. Bagaimana sebuah hidup bersama menjadi mungkin di tengah kondisi keberagaman tersebut? Bab ini mengemukakan dua model demokrasi yakni demokrasi konsensus dan disensus sebagai jawaban atas persoalan pluralisme. Jika setiap konsensus menciptakan dan menegaskan keyakinan-keyakinan politik kolektif berbasiskan argumentasi dan menjadi dasar bagi pengakuan warga akan demokrasi, sebaliknya disensus diwarnai sebuah pertentangan yang tak terselesaikan secara argumentatif. Pertentangan itu diungkapkan secara emosional dan membangun pengakuan radikal demokratis lewat proses identifikasi, partisipasi dan konfrontasi. Apakah dua model demokrasi ini harus dibaca secara antagonistik atau terbersit titik temu antara keduanya, merupakan pokok penting dalam uraian bab ini.

Bab 7 membahas tema korupsi, patronase dan demokrasi. Apa hubungan kejahatan korupsi dengan persoalan keberagaman atau multikulturalisme? Pernyataan Kofi Annan, mantan Sekjen PBB, dapat menjawab pertanyaan ini: “Korupsi adalah sebuah wabah dengan spektrum dampak sangat luas yang menghancurkan tatanan sosial. Ia menguburkan demokrasi dan kedaulatan hukum, ia adalah akar dari pelanggaran-pelanggaran HAM, menghancurkan tatanan ekonomi pasar, menurunkan kualitas hidup dan menyuburkan kejahatan terorganisir, terorisme dan ancaman-ancaman kemanusiaan lainnya.”<sup>10</sup> Jadi korupsi dapat menyebabkan lahirnya konflik horisontal yang rentan terjadi dalam masyarakat multikultural.

---

10 Regina Ammicht Quinn et al., “Eine Vertrauensbeziehung zerstören: allgegenwärtige Korruption“, in: *Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie*, 50. Jahrgang, Dezember 2014, hlm. 451.



Seluruh ulasan dalam buku ini ditutup dengan pembicaraan tentang rekonsiliasi nasional dan para korban sejarah (bab 8). Prinsip persatuan dalam kebinekaan tidak cukup dijalin di antara generasi yang masih hidup. Korban-korban sejarah masa lalu seperti para korban *genosida* 1965, penghilangan paksa pada awal reformasi 1997-1998, dan korban pelanggaran-pelanggaran HAM lainnya selama periode rezim Orde Baru adalah warga negara Indonesia yang harus diperlakukan secara setara dan bermartabat dalam konteks negara kesatuan Indonesia. Sebagai sebuah bangsa yang beradab kita harus menunjukkan solidaritas dengan para korban sejarah masa lalu tersebut dengan berusaha memenuhi hak-haknya akan kebenaran dan keadilan. Tanpa usaha politik yang serius untuk memenuhi hak-hak para korban, impunitas bagi para pelaku kejahatan kemanusiaan akan terus berlangsung. Karena itu pembangunan Indonesia yang satu juga mengandaikan adanya proses rekonsiliasi dengan para korban. Rekonsiliasi dengan para korban masa lalu, terutama korban yang tidak bersalah dibutuhkan untuk membangun masa depan yang baik. Sebab tanpa pengakuan akan otoritas penderitaan para korban sejarah, moralitas yang menjadi basis setiap kehidupan bersama dalam masyarakat multikultural menjadi rapuh dan tak bermakna.

## BAB 2

# KRISIS MODERNITAS, LIBERALISME DAN KOMUNITARISME

Faktum pluralitas merupakan salah satu ciri khas masyarakat modern. Kehidupan bersama dalam masyarakat modern diwarnai kebhinekaan pandangan, nilai, ideologi dan tradisi kultural. Di sejumlah metropolitan kita jumpai kelompok-kelompok penggemar Mozart dan Lady Gaga, kaum vegetarian dan pemakan daging, neokonservatif dan pencinta lingkungan hidup, progresif dan skeptik terhadap kemajuan, kelompok Katolik, Kristen, Muslim dan esoterik. Kebhinekaan ini tidak hanya mewarnai ruang publik, tapi juga menyusup hingga ke ranah privat, ke dalam keluarga misalnya.<sup>1</sup> Kelompok-kelompok ini hidup berdampingan dan setara. Tak ada yang dipandang lebih penting dari yang lain.

Faktum pluralitas melahirkan pertanyaan mendasar: apakah masih ada elemen normatif yang dapat mempersatukan sebuah masyarakat? Bagaimanakah kompleksitas pluralitas tersebut harus dihadapi? Pertanyaan-pertanyaan ini pada prinsipnya menghantar

---

1 Bdk. Michael Reder, Hanna Pfeifer, Maria-Daria Cojocaru, „Was hält Gesellschaft zusammen? Eine Einführung“, in: idem, *Was hält Gesellschaft zusammen? Der gefährdete Umgang mit Pluralität*, Stuttgart: Kohlhammer, 2013, hlm. 7

kita menuju pembicaraan tentang demokrasi. Sebab dengan demokrasi sebagai bentuk politik, masyarakat modern coba mengkonstruksikan pendekatan yang rasional terhadap pluralitas. Karena itu kesatuan sosial bukan merupakan sebuah nilai atau tuntutan normatif *per se*. Kesatuan sosial hanya dapat dianalisis dan dinilai dalam konteks institusi demokratis.

Kesatuan sosial sendiri bukan merupakan sebuah nilai *an sich*. Juga sistem diktatur bisa diwarnai oleh sebuah kesatuan sosial. Hanya jika berkaitan dengan kesatuan sosial dalam sistem demokrasi liberal, maka terungkaplah nilai-nilai yang kita yakini: kebebasan, hak-hak asasi manusia, toleransi.<sup>2</sup>

Dalam sistem demokrasi, pemilihan umum merupakan instrumen khas guna melibatkan semua warga dalam proses politik. Dengan demikian politik menjadi persoalan semua orang. Di sini berlaku prinsip kesetaraan formal. Setiap orang memiliki hak berpendapat dan hak suara yang sama. Persoalan-persoan politik diselesaikan berdasarkan keputusan suara terbanyak.

Beberapa waktu terakhir mulai bermunculan kritik atas konsep demokrasi sebagai jaminan kesatuan sosial. Dalam pelbagai diskursus politik dikemukakan pandangan bahwa dalam kondisi multikultural, masyarakat membutuhkan sebuah basis kultural kolektif yang melampaui prinsip formal kebebasan dan kesetaraan. Di Jerman misalnya orang berbicara banyak tentang *Leitkultur* (*budaya dominan*). *Leitkultur* dibutuhkan guna menciptakan kesatuan sosial berhadapan dengan tendensi pluralitas yang

---

2 T. Krüger, „Politische Bildung, Prävention und gesellschaftlicher Zusammenhalt“, in: Marks, E./Steffen, W.(Hgg), *Engagierte Bürger-sichere Gesellschaft*, Berlin 2009, hlm. 329

semakin menguat. Pertanyaan penting yang perlu diajukan di sini: Seberapa plural kondisi sosial yang harus dapat ditoleransi oleh sebuah masyarakat? Seberapa jauh kesatuan budaya dibutuhkan oleh sebuah masyarakat?

Sejumlah kalangan berpendapat bahwa demokrasi modern sudah terlalu liberal. Karena itu pluralitas nilai, ideologi dan tradisi dalam demokrasi harus dijangkarkan kembali pada nilai budaya kolektif dominan (*Leitkultur*). Untuk konteks Jerman misalnya muncul nada pesimis terhadap konstruksi *Leitkultur* ini: Apa itu *Leitkultur*, sesungguhnya belum jelas. Kekristenan? Patut diragukan. Sebab makanan yang paling disukai orang Jerman adalah masakan Turki, *Döner Kebab*, sedangkan acara televisi paling digemari bukan mimbar agama, tapi acara *Detuschland sucht den Superstar* (Jerman mencari superstar) asuhan Dieter Bohlen.<sup>3</sup>

Dari perspektif filsafat sosial diskusi tentang kohesi sosial berawal dari perdebatan liberalisme versus komunitarisme. Perdebatan ini berawal dari karya John Rawls berjudul *A Theory of Justice* yang diterbitkan tahun 1971. Buku ini merupakan salah satu karya filsafat politik terpenting pada abad ke-20 dan telah meletakkan landasan kokoh bagi liberalisme dalam diskursus filsafat politik. Rawls berangkat dari pertanyaan dasar, apa saja ciri khas institusi-institusi sosial yang adil? Rawls tidak bertanya tentang apa itu tindakan yang adil atau apa saja ciri khas seorang manusia yang baik. Objek formal dari konsep keadilan adalah struktur dasar masyarakat. Rawls menulis: “Keadilan adalah keutamaan pertama institusi-institusi sosial.”<sup>4</sup>

---

3 Bdk. Michael Reder, dkk, *op.cit.*, hlm. 8

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

Apa itu masyarakat yang adil? Rawls memberikan pendasarannya atas teorinya dengan menggunakan eksperimen intelektual tentang *original position* (posisi asali). Rawls berada dalam tradisi teori kontrak sosial yang pernah dikembangkan oleh Hobbes, Locke, Rousseau dan Kant. Ia merevitalisasi tradisi kontrak sosial yang cukup lama terlupakan. Tujuannya ialah membangun konstruksi etis-argumentatif sebuah masyarakat yang adil.

Sebuah catatan singkat tentang term “adil”. Dalam bahasa Indonesia *fair* berarti adil seperti juga *just*. Namun keduanya punya perbedaan mendasar, *fair* lebih berarti keadilan prosedural. Sebuah proses dikatakan adil jika tidak terjadi manipulasi. Sedangkan *just* berarti keadilan substansial. Contoh, dalam sebuah undian yang dibuat dengan sangat *fair*, bisa saja hadiah semuanya jatuh ke tangan orang-orang kaya. Sementara orang-orang miskin tidak mendapat apa-apa. Secara substansial kita dapat mengatakan itu tidak adil (*just*), tapi secara prosedural tidak terjadi ketidakadilan<sup>5</sup>

Menurut Rawls, para peserta posisi asali memiliki beberapa karakter yang diidealisasikan yakni memiliki rasionalitas strategis, absennya rasa empati dan iri hati satu sama lain, sehat secara jasmani dan rohani, memiliki interesse akan makna keadilan dan mengembangkan konsep pribadinya tentang kebahagiaan. Para anggota dalam posisi asali memiliki pemahaman tertentu tentang norma-norma dasar alternatif, antara lain konsep tentang keadilan historis seperti utilitarisme dan juga model-model baru termasuk konsep keadilan dari Rawls sendiri.

---

1979 (1971), hlm. 19

5 Bdk. K. Bertens, *Pengantar Etika Bisnis*, Yogyakarta: Kanisius, 2000, S. hlm.102

Dalam posisi asali tersebut orang mengambil keputusan di balik “cadar ketaktahuan” (*Schleier des Nichtwissens*).<sup>6</sup> Itu berarti mereka tidak mengetahui posisi sosial dan taraf hidupnya di masa depan, jenis kelamin, identitas asalnya, kepentingan, sikap, talenta, bakat dan lain-lain. Pilihan yang harus dijatuhkan dari model-model etika yang tersedia dalam posisi asali berorientasi pada aturan dengan memilih sistem norma yang paling menguntungkan dalam kondisi paling sulit.

Berdasarkan syarat-syarat di atas, demikian Rawls, para peserta dalam posisi asali akan menerima dua macam prinsip keadilan:<sup>7</sup> *Pertama*, setiap orang mempunyai hak yang sama atas kebebasan-kebebasan dasar yang paling luas yang dapat dicocokkan dengan kebebasan-kebebasan yang sejenis untuk semua orang. Di sini Rawls menganut egalitarianisme. Kebebasan-kebebasan seperti hak berpendapat, hak untuk mengikuti hati nurani, hak berkumpul, dan sebagainya harus tersedia dengan cara yang sama untuk semua orang. Masyarakat tidak diatur dengan adil, kalau hanya satu kelompok boleh mengemukakan pendapatnya atau semua warga negara dipaksakan untuk memeluk satu agama. Kebebasan-kebebasan itu harus seluas mungkin, tetapi ada batas juga. Batas bagi kebebasan satu orang adalah kebebasan dari semua orang lain. Sama sekali tidak adil, jika saya begitu bebas, sehingga orang lain tidak bebas lagi.

*Kedua*, ketidaksamaan sosial dan ekonomis diatur sedemikian rupa sehingga: a) Menguntungkan terutama orang-orang yang minimal beruntung, dan serentak juga; b) melekat pada jabatan-

---

6 Bdk. John Rawls, *Gerechtigkeit als*, *op.cit.*, hlm. 38

7 Bdk. *Ibid.*, hlm. 77

jabatan dan posisi-posisi yang terbuka bagi semua orang dalam keadaan yang menjamin persamaan peluang yang fair. Prinsip 2 bagian a disebut prinsip perbedaan (*difference principle*). Supaya masyarakat diatur dengan adil, tidak perlu semua orang mendapat hal-hal yang sama. Dengan itu Rawls menolak egalitarianisme radikal. Boleh saja ada perbedaan dalam apa yang dibagi dalam masyarakat. Tetapi perbedaan itu harus sedemikian rupa sehingga harus menguntungkan mereka yang minimal beruntung. Misalnya, boleh dianggap adil saja, jika negara menyelenggarakan kursus ketrampilan untuk orang miskin atau memberi tunjangan kepada janda dan yatim piatu, sedangkan kepada orang lain yang cukup mampu tidak diberikan apa-apa. Mengapa hal itu dianggap adil? Karena kita merumuskan prinsip ini ketika kita berada dalam posisi asali. Dengan prinsip perbedaan ini Rawls sebenarnya meletakkan landasan etis untuk *Welfare state* moderen.

Prinsip 2 bagian b disebut prinsip persamaan peluang yang fair. Adanya jabatan atau posisi penting mengakibatkan juga ketidaksamaan dalam masyarakat. Sudah dari sediakala jabatan-jabatan tinggi sangat didambakan orang bersama fasilitas dan privilegi yang melekat padanya. Hal ini tidak boleh dianggap kurang adil, asalkan jabatan dan posisi itu pada prinsipnya terbuka untuk semua orang.

Antara prinsip-prinsip di atas terdapat hubungan. Prinsip pertama “kebebasan yang sedapat mungkin sama” harus diberi prioritas mutlak. Prinsip ini tidak pernah boleh dikalahkan oleh prinsip-prinsip lain. Keuntungan ekonomis tidak dapat dijadikan dasar legitimasi untuk melanggar hak-hak dasar. Sedangkan prinsip “persamaan peluang yang fair” harus ditempatkan di atas prinsip perbedaan. Pada skala nilai dalam masyarakat adil yang dicita-

citakan Rawls, paling atas harus ditempatkan hak-hak kebebasan klasik yang adalah ham. Lalu harus dijamin peluang yang sama bagi semua warga negara untuk memangku jabatan yang penting. Akhirnya dapat diterima perbedaan sosial-ekonomis tertentu demi peningkatan kesejahteraan orang-orang yang minimal beruntung.

Relevan untuk diskusi tentang ikatan sosial ialah bahwa menurut Rawls kohesi sosial terbentuk lewat pendasaran rasional atas kedua prinsip keadilan di atas.<sup>8</sup> Karena kedua prinsip ini dianggap rasional untuk semua manusia, maka keduanya merupakan ungkapan dari sebuah masyarakat yang adil. Kohesi sosial dibangun atas dasar dua prinsip keadilan, atau lebih konkret lagi, atas dasar penataan institusi-institusi sosial secara liberal-demokratis.

Konsep liberal Rawlsian ini mendapat tanggapan dari kaum komunitarian. Salah satu tanggapan yang penting berasal dari filsuf Michael Walzer.<sup>9</sup> Komunitarisme memberikan penekanan bahwa norma-norma selalu terjangkau dalam komunitas bahasa, kultural dan agama. Dalam setiap komunitas terdapat pandangan moral bersama dan dihayati. Pandangan moral kolektif ini merupakan basis normatif dalam menilai setiap tindakan dalam komunitas. Perspektif komunitarian menunjukkan bahwa manusia tidak dapat dipikirkan sebagai individu atomistik atau “*unencumbered self*” (Sandel) seperti dirancang dalam antropologi liberal. Manusia dalam pandangan kaum liberal dimengerti sebagai individu yang terisolir dan melayang-layang di ruang

---

8 Bdk. Michael Reder dkk, *op.cit.*, hlm. 9

9 Bdk. Michael Walzer, *Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit*, Frankfurt am Main: Campus Verlag, 1992



kosong serta ditempatkan dalam ruang-ruang hak kebebasan. Dalam kenyataannya, demikian kaum komunitarian, manusia selalu hidup dalam komunitas, tradisi dan ikatan sosial. Sebuah sistem sosial yang tidak menggubris aspek-aspek sosial ini dan hanya membatasi diri pada pemahaman tentang manusia sebagai pribadi hukum dalam ruang-ruang kebebasan, menghancurkan substansi sosial hidup manusia dan cenderung menghantar masyarakat kepada bahaya individualisasi, atomisasi dan penghancuran nilai solidaritas. Komunitarisme mengembangkan antropologi sosial dengan menghidupkan kembali konsep Aristotelian tentang manusia sebagai makhluk sosial.

Titik pijak pandangan Walzer tentang keadilan adalah komunitas politik yang terbentuk dari kesadaran kolektif akan kesamaan bahasa, sejarah dan budaya. Keadilan merupakan sebuah konsep relatif yang selalu dikaitkan dengan tradisi dan struktur setiap komunitas. Walzer menolak pandangan Rawls yang mencari prinsip-prinsip keadilan di balik “cadar ketaktahuan“. Menurut Walzer, prinsip keadilan hanya dapat dikonstruksi dalam konteks pengalaman kultural dan historis yang konkret. Mengabaikan konsep tentang pengalaman nilai yang lahir dari konteks budaya dan sejarah merupakan sebuah bentuk ketidakadilan, demikian tesis Walzer. Setiap komunitas memiliki pemahamannya sendiri tentang keadilan yang harus dipraktikkan dan direfleksikan. Keadilan bukan prinsip abstrak transhistoris, tapi selalu dalam bentuk realisasi konkret. Karena itu Walzer bertolak dari pandangan bahwa makna sosial barang-barang menentukan distribusinya. Distribusi hanya bersifat adil dalam hubungan dengan makna barang-barang tersebut dalam sebuah komunitas. Keadilan berakar dalam “benda-

benda yang mengungkapkan cara hidup bersama“.<sup>10</sup>

Berseberangan dengan liberalisme, komunitarisme menekankan perbedaan-perbedaan sosial dalam bentuk ikatan kekeluargaan, budaya, negara atau komunitas moral. Model-model satuan sosial ini merupakan basis bagi kohesi sosial. Jika ikatan-ikatan sosial tersebut tidak mendapat perhatian cukup atau jika tatanan kohesi sosial dipandang sebagai prinsip formal abstrak, maka akan muncul bahaya ambuknya ikatan sosial. Berbeda dengan liberalisme, komunitarisme memberikan penekanan lebih pada aspek komunitas. Komunitarisme juga bersikap skeptis terhadap konsep rasionalitas tatanan masyarakat.

Pada tahun 1990-an ketegangan antara komunitarisme dan liberalisme sudah mulai mengendur. Salah satu alasannya ialah para pemikir dari kedua kubu ini perlahan-lahan mencapai sebuah konsensus.<sup>11</sup> Untuk mengetahui posisi perdebatan seputar kohesi sosial dalam filsafat politik dewasa ini, dapat ditunjukkan lewat penggunaan dan tiga macam pengertian konsep pluralisme. *Pertama*, pluralisme digunakan dalam perspektif netral untuk menggambarkan kondisi masyarakat yang bhineka dan terdiferensiasi. Di dalam masyarakat demokratis kebebasan berpikir dan berpendapat dijunjung tinggi. Setiap warga bebas memilih dan menentukan pandangan hidup, pekerjaan atau pandangan politik sesuai seleranya. Dalam konteks ini pluralisme sebagai deskripsi keberagaman sosial yang faktis merupakan esensi sebuah masyarakat demokratis.

---

10 *Ibid.*, hlm. 443

11 Bdk. Michael Walzer, 2007

*Kedua*, pluralisme dipandang sebagai sebuah nilai positif.<sup>12</sup> Di sini pluralisme tidak diartikan secara deskriptif sebagai gambaran masyarakat heterogen, tapi dari sudut pandang normatif diinterpretasi sebagai basis nilai sebuah kehidupan bersama. Justru karena setiap orang boleh bebas berpikir, bertindak dan percaya, maka bisa muncul apa yang dinamakan sebuah masyarakat liberal di mana manusia dapat hidup berdampingan secara damai. Pluralisme di sini memastikan ikatan sosial dan ditafsir sebagai garansi kohesi sosial.

*Ketiga*, pluralisme mendapat konotasi negatif. Pluralisme dipandang sebagai bahaya untuk kesatuan sosial. Alasannya, keanekaragaman pada pelbagai bidang (ideologi, politik, budaya, dll) menghancurkan kohesi sosial. Pluralisme ditafsir sebagai gejala lemahnya norma sosial atau ungkapan hilangnya norma kolektif. Pluralisme merupakan simptom raibnya solidaritas sosial masyarakat kompleks. Egoisme, alienasi budaya dan krisis solidaritas sering dikeluhkan. Hancurnya negara atau prinsip-prinsip demokrasi dalam negara yang disebabkan oleh lobbysme dan orientasi pribadi dalam pengambilan keputusan politik diduga berakar pada pluralisme. Di balik kritikan ini muncul kerinduan akan tuntutan sebuah kesatuan sosial, entah sebuah identitas kultural atau basis nilai politik kolektif. Kritikan ini mengungkapkan tuntutan bahwa masyarakat liberal membutuhkan lebih dar sekedar kesetaraan formal. Tidak cukup kalau warga secara formal hanya memiliki hak-hak yang sama. Masyarakat membutuhkan sebuah pandangan kolektif yang bersifat substansial, sebab hanya dengan cara itu norma-norma sosial dapat diberi pendasaran. Bagaimana ikatan emosional kolektif itu dapat dirumuskan atau diciptakan dan

---

12 Bdk. Isaiah Berlin, 1988

sejauh mana jangkauan tuntutan normatif yang terkandung di dalamnya masih terus diperdebatkan.

Penjelasan di atas menunjukkan bahwa dalam masyarakat modern proses individualisasi dan tuntutan komunitas selalu berada dalam tegangan. Di satu sisi otonomi dan penentuan diri merupakan ciri dasariah masyarakat modern. Warga ingin membuat keputusan tentang hidupnya kendati keputusan itu berseberangan dengan tuntutan *common sense* dan komunitas. Di sisi lain manusia selalu merupakan bagian dari sebuah komunitas bahasa, kultural, sejarah, politis dan normatif. Jika dalam perspektif ini sebuah masyarakat tidak lagi menunjukkan kesatuan komuniter, maka masyarakat tersebut berada dalam bahaya kehancuran atau sebuah kehidupan bersama yang damai terancam.

Dalam filsafat sosial, Isaiah Berlin antara lain membuat penelitian intensif tentang relasi antara pluralisme dan proses formasi komunitas. Ia berpandangan bahwa masyarakat modern dibangun atas dasar nilai kebebasan dan kesetaraan yang bersifat universal. Akan tetapi kedua nilai dasar ini sering tidak berjalan harmonis dan bahkan dalam masyarakat plural sering berseberangan satu sama lain. Jika terdapat tendensi harmonisasi nilai-nilai tersebut secara absolut, maka masyarakat tersebut, demikian Berlin, sudah berada di ambang bahaya totalitarisme.<sup>13</sup> Karena itu masyarakat modern niscaya sangat bergantung pada diskursus-diskursus publik tentang penerapan nilai-nilai tersebut dalam persoalan-persoalan sosiopolitik yang konkret. Diskursus tentang aplikasi nilai-nilai kolektif tersebut dalam situasi konkret dapat menciptakan kohesi sosial.

---

13 Bdk. Isaiah Berlin, 1988, hlm. 16

Namun penekanan berlebihan pada nilai-nilai kolektif mengandung bahaya munculnya politik identitas yang eksklusif dan intoleran. Kendatipun demikian demokrasi tetap membutuhkan takaran identitas kolektif yang cukup. Sebab sebuah tatanan demokratis tidak diisi oleh individu-individu atomistik tanpa relasi sosial. Sebuah proses demokrasi selalu bergerak dalam sebuah masyarakat yang ditandai dengan relasi-relasi sosial dan pelbagai proses formasi komunitas yang kompleks. Demokrasi dibangun di atas identitas kolektif yang formal dan rapuh. Identitas kolektif tak pernah selesai, melainkan selalu berada dalam proses menjadi diri dan menemukan diri secara baru. Setiap pemahaman tentang yang lain serentak mengubah pengertian kita tentang komunitas.

Dalam membangun identitas kolektif masyarakat plural selalu menghadapi konflik nilai. Salah satu contoh konflik yang melanda hampir semua masyarakat demokratis Eropa sekarang ialah perdebatan seputar sunat untuk anak laki-laki. Perdebatan ini menunjukkan ketegangan yang sulit terselesaikan antara nilai-nilai hak-hak asasi manusia yakni hak atas integritas tubuh, hak atas pendidikan dan kebebasan beragama. Untuk menyelesaikan ketegangan ini masyarakat sangat bergantung pada diskusi-diskusi publik guna menemukan solusi politisnya.

Untuk menyelesaikan konflik dalam masyarakat plural filsafat politik menawarkan dua jalan yang menjadi model formasi identitas kolektif dalam sebuah tatanan demokratis. Model yang dimaksud adalah konsep demokrasi deliberatif Jürgen Habermas dan teori demokrasi radikal dari Chantal Mouffe.

Seluruh karya filosofis Habermas dituntun oleh sebuah ide pencerahan. Ia ingin mendorong emansipasi dan demokrasi,

menggerakkan masyarakat untuk berpartisipasi dalam proses sosial politik serta memberi kontribusi lebih bagi diskursus publik. Ide dasar filsafatnya bermula dari situasi obrolan sehari-hari. Habermas menekankan bahwa manusia tidak mungkin tidak berbicara satu sama lain. Dalam percakapan, mereka dengan cara berbeda-beda membangun komunikasi. Itulah ide dasar teori diskursus. Jadi bahasa tidak hanya merupakan bentuk intersubjektivitas, tapi juga serentak sebuah langkah fundamental menuju emansipasi dan komunikasi. Sebab bersama ucapan kalimat pertama „dinyatakan juga secara jelas intensi sebuah konsensus universal dan tanpa paksaan“.<sup>14</sup>

Basis dari teori demokrasi ini adalah sebuah konsep masyarakat yang terbangun dari tiga komponen yakni *Lebenswelt*, ruang publik (*Öffentlichkeit*) dan sistem. Dalam *Lebenswelt* atau dunia kehidupan terjangkau model-model komunikasi manusiawi. Secara intuitif manusia bertindak komunikatif dan mencari komunikasi dalam konteks keseharian dunia kehidupan. Sementara itu publisitas bertugas untuk menangkap semua persoalan yang muncul di *Lebenswelt* dan menyuarakannya di ruang publik serta menekan sistem politik. Ranah sistem mengatur bahwa manusia juga bertindak strategis, artinya mengejar tujuan tertentu secara fungsional.

Dengan merujuk pada pengalaman dasariah komunikasi, secara etis manusia mengenal bahwa norma-norma hanya dapat diakui sebagai legitim jika dapat disetujui oleh semua. Prinsip etika diskursusnya ialah, “bahwa yang boleh menuntut validitas

---

14 Jürgen Habermas, *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968, hlm. 163

hanyalah norma-norma yang mendapat (juga secara antisipatoris) persetujuan dari semua yang berpartisipasi dalam diskursus praktis<sup>15</sup>. Di balik prinsip ini terdapat asumsi bahwa seseorang yang mulai berargumentasi secara implisit selalu sudah menerima aturan-aturan komunikasi yang tak dapat disangkalnya. Barangsiapa bicara harus sudah selalu menerima aturan-aturan tersebut, jika tidak ia akan terjebak dalam kontradiksi performatif. Jadi etika diskursus bertolak dari realitas *Lebenswelt* manusia. Etika diskursus adalah sebuah etika formal. Dalam tradisi pencerahan Kantian Habermas berpandangan bahwa manusia dapat berkomunikasi secara rasional dan membangun konsensus dalam sebuah diskursus. Rasionalitas komunikatif ini memberi pendasaran bagi sebuah etika dialogis. Norma-norma bagi kehidupan bersama hanya dapat digali dari argumentasi dialogal dan bukan dari spekulasi akal budi monologis.

Dalam banyak karyanya Habermas berhasil menunjukkan bagaimana pandangan filosofis dapat diterapkan secara politis. Salah satu contohnya adalah konsep “demokrasi deliberatif<sup>16</sup>”. Artinya, proses formasi opini dan kehendak harus diinstitusionalisasi. Dengan demikian sebanyak mungkin warga masyarakat dapat berpartisipasi dalam diskursus-diskursus tentang pertanyaan-pertanyaan kritis menyangkut kehidupan bersama. Publisitas yang terbentuk secara spontan, kreatif dan bersifat desentralistis itu menjamin pluralitas opini publik. Tujuan dari proses ini adalah konsensus rasional yang terbentuk secara komunikatif. Hanya dengan jalan ini norma-norma kehidupan bersama mendapat

---

15 Jürgen Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983, hlm. 103

16 Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992

legitimasi cukup dan mendorong warga untuk menerapkannya dalam *Lebenswelt*-nya masing-masing.

Atas dasar pertimbangan di atas, bagi Habermas kohesi sosial hanya berhasil atau menjadi tujuan yang legitim jika struktur dan prosedur deliberatif dibentuk yang menopang pandangan etika diskursus. Jika masyarakat menciptakan prosedur di mana semua orang terkait mengambil bagian di dalamnya dan tujuan prosedur tersebut adalah terbangunnya konsensus rasional untuk konflik-konflik sosial, maka *design* deliberatif tersebut merupakan jaminan bagi kohesi atau kesatuan sosial. Prosedur deliberatif yang menggambarkan rasionalitas komunikatif memperkuat kesatuan dalam masyarakat yang kian plural.

Sebagai antitesis atas konsep demokrasi deliberatif, dalam diskursus filsafat politik muncul term “postdemokrasi“. Dalam tafsiran Chantal Mouffe demokrasi sesungguhnya ditandai dengan paradoks yang tak terakomodasi dalam pandangan demokrasi deliberatif.<sup>17</sup> Paradoks itu muncul karena demokrasi menjembatani dua aspek yang bertentangan yakni kebebasan individual dan prinsip kesetaraan. Menurut Mouffe, ketegangan antara keduanya tak mungkin terjembatani dan merupakan roh pendorong gerakan demokrasi.

Pada tahun 1980-an bersama Ernesto Laclau, Mouffe meletakkan basis filsafat sosial bagi pandangannya tentang demokrasi. Yang sosial menurutnya tidak terbentang secara positif, melainkan senantiasa mengungkapkan dirinya sebagai sebuah bentuk diskursivitas yang kompleks. Bagi Mouffe bukan referensi pada dunia empiris yang menciptakan makna, sebaliknya makna

---

17 Bdk. Chantal Mouffe, *Das demokratische Paradox*, Wien: , 2008,



hanya terkonstruksi di tengah-tengah diskursus sosial dan politik. Diskursus adalah sebuah totalitas sosial yang senantiasa berubah secara dinamis. Atas dasar dinamika tersebut dan ketidakmungkinan mereduksi yang sosial pada makna tunggal, maka masyarakat selalu dipersoalkan dan rapuh. Karena itu selalu muncul pertarungan-pertarungan wacana baru guna menstabilisasi diskursus. Dan kondisi inilah yang dikenal dengan *yang politis*.

Dengan bertolak dari filsafat politik dan teori negara Carl Schmitt, Mouffe membeberkan pandangannya. Esensi *yang politis* menurut Schmitt adalah distingsi antara kawan dan lawan. Masyarakat terbentuk dari identitas-identitas kolektif yang secara niscaya mengeksklusi dan bertarung satu sama lain. Di sini Schmitt mulai melancarkan kritiknya atas liberalisme. *Pertama*, liberalisme, demikian Schmitt, terlalu terfokus pada individu dan mengabaikan identitas-identitas kolektif. Kedua, liberalisme juga terlalu yakin dengan kemampuan konsensus sosial. Mouffe menunjukkan ketertarikannya pada konsep demokrasi sebagai pluralisasi pertarungan-pertarungan politis tersebut. Namun Mouffe tak sependapat dengan Schmitt karena pertimbangan-pertimbangannya cenderung membentuk masyarakat totaliter. Karena itu Mouffe menganjurkan transformasi konseptual dari antagonisme kekuatan-kekuatan sosial yang niscaya menuju *agonisme*. Bukan *musuh* (Feind), tapi *lawan* (Gegner) yang posisinya dapat direbut dengan penuh semangat dalam demokrasi. Konsep lawan mengungkapkan bahwa setiap orang berhak untuk mempertahankan posisinya. Dalam arti tertentu lawan dipahami sebagai musuh yang legitim.

Dari persepektif demokrasi radikal, Mouffe mengkritisi konsep demokrasi deliberatif Habermas. Menurutnya, Habermas

dan pemikir liberal lainnya gagal memahami yang politis sebagai arena pertarungan terbuka. Tentu saja Mouffe tidak memahami pertarungan tersebut sebagai perdebatan antara individu, melainkan pertarungan di tengah realitas-realitas wacana. Karena itu dalam pertimbangannya ia menaruh perhatian khusus pada relasi-relasi kekuasaan yang terstruktur secara diskursif. Kritikan *kedua* ialah bahwa teori-teori demokrasi liberal mengabaikan relasi dalam sebuah masyarakat. Seperti Walzer, Mouffe menekankan moment kesungguhan atau antusiasme (*Leidenschaft*) yang ditafsirkannya sebagai motor penggerak proses demokrasi. “Politik selalu berkaitan dengan sebuah dimensi keberpihakan yang penuh semangat (...). Justru itu yang hilang dewasa ini pada glorifikasi demokrasi tanpa emosi dan keberpihakan.”<sup>18</sup>

Akhirnya konsep demokrasi radikal bermuara pada sebuah kritik atas pemahaman rasionalitas liberal. Para pemikir liberal, demikian Mouffe, menganut pengertian akal budi yang formal tapi sekaligus sangat monolitik. Pemikir postmodernisme Wolfgang Welsch mengeritik konsep rasionalitas monologal Habermas karena Habermas ingin mengembalikan pluralitas kepada kesatuan kendatipun ia tak dapat menunjukkan bagaimana kesatuan itu harus dipikirkan.<sup>19</sup> Dengan demikian pluralitas opini masyarakat digeser begitu saja ke ranah privat irasionalitas.

Dari sudut pandang teoretis yang antiesensialistik pluralisme bukan sekedar sebuah faktum yang terpaksa dengan gertak gigi harus dipikul atau yang coba dibendung, melainkan sebuah prinsip aksiologis. Pada

---

18 Chantal Mouffe, *Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007, hlm. 40

19 Bdk. Wolfgang Welsch, 1995, hlm. 139

tataran konseptual dari esensi demokrasi moderen prinsip aksiologis tersebut dianggap konstitutif dan dipandang sebagai sesuatu yang harus diterima dan dikembangkan.<sup>20</sup>

Dibandingkan dengan teori demokrasi deliberatif, demokrasi radikal menekankan bahwa pada tempat pertama kohesi sosial tidak diciptakan lewat rasionalitas komunikatif atau prosedur deliberatif, tapi melalui pertarungan wacana politis. Ketika perdebatan politis ditampilkan dengan penuh antusiasme dalam pluralitas konteks dan ideologi, para warga menjadi bagian dari yang politis. Dengan itu terjadi proses identifikasi dengan komunitas politis. Lantaran penekanan pada konsensus, teori demokrasi deliberatif kurang memperhatikan fungsi formasi komunitas dari pluralisme dan pertarungan wacana.

---

20 Chantal Mouffe, *Das demokratische*, *op.cit.*, hlm. 35

# BAB 3

## POST-SEKULARISME

### Pendahuluan

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 modern 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 Syria membawa serta pandangan hidup dari negeri asalnya yang tidak mengenal pemisahan antara negara dan agama. Di Indonesia fenomen 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.

Tapi apakah artinya agama terlibat di ruang publik? Syarat-syarat apa saja yang harus dipenuhi agama-agama jika terlibat di

ruang publik, mengingat ruang publik itu selalu plural dan tidak pernah dihuni oleh satu doktrin komprehensif semata. Apakah doktrin sekular tentang pemisahan antara agama dan negara tetap berlaku dalam kondisi masyarakat post-sekular? Lalu bagaimana dengan kondisi Indonesia di mana agama sudah selalu hadir di ruang publik, apakah relevan bicara tentang post-sekularisme?

## Krisis Sekularisasi

Secara etimologis term sekularisasi berasal dari kata Latin *saeculum* yang artinya zaman atau masa. Awalnya kata *saeculum* mengandung arti sebuah “rentang waktu yang tak tentu“ (*unbestimmte Zeitspanne*) seperti tampak dalam ungkapan *per saecula saeculorum*. Seorang teolog besar Gereja Katolik abad pertengahan, Agustinus dari Hippo, mendeskripsikan *yang sekular* sebagai rentang waktu antara masa kini dan *parusia* (akhir zaman) dan pada rentang waktu itu orang Kristen dan kaum kafir dapat hidup bersama untuk menangani persoalan-persoalan publik sebagai warga negara.<sup>1</sup> Di sini kita melihat kemiripan konsep *sekularitas* Agustinus dengan pemahaman modern tentang ruang politik sekular, negara hukum demokratis dan ruang publik demokratis yang netral terhadap segala *Weltanschauungen* baik yang religius maupun nonreligius. Pengertian ini tidak menggambarkan sekularitas sebagai *yang profan* dalam pengertian sebagai antitesis dari *yang kudus*. Yang sekular adalah sebuah ruang netral di mana semua orang dapat hidup dan berpartisipasi sebagai warga.

---

1 Jose Casanova, “Die Erschliessung des Postsäkularen: Drei Bedeutung von “säkular“ und deren mögliche Transzendenz“, dalam: Mathias Lutz-Bachmann (Hg.), *Postsäkularismus. Zur Diskussion eines umstrittenen Begriffs*, Frankfurt am Mein: Campus Verlag, 2015, hlm. 10

Pergeseran pengertian sekularitas sebagai ruang netral menuju *yang sekular* sebagai antitesis terhadap *yang kudus* baru muncul seiring dengan berkembangnya monoteisme Kekristenan dan hegemoni Gereja abad pertengahan.

Uraian di atas menunjukkan bahwa term sekularitas 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.<sup>2</sup> Karena itu sekularisasi juga berarti “proses penduniaan” (*Verweltlichung*). Sejak Perjanjian Westphila (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.<sup>3</sup> 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

---

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

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

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 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 modern, terbentuknya *kapitalisme* sebagai sistem ekonomi *mainstream* dan terbangunnya *negara birokrasi* (*Verwaltungsstaat*) modern.<sup>4</sup> Jadi menurut Weber, sekularisasi tidak sekedar berarti hilangnya agama, tapi proses transformasi agama menuju dimensi spiritual (*innerlich*) manusia. Namun Weber

---

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

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.<sup>5</sup>

Ulasan Weber ini cukup lama menjadi rujukan paradigmatis dalam memahami masyarakat dan budaya Eropa modern. 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 menemukannya di ruang privat. Secara normatif deskripsi sosiologis ini akhirnya berubah menjadi tuntutan preskriptif untuk mengeluarkan agama dari ranah publik.

Jose Casanova membedakan tiga jenis pemahaman tentang sekularisasi.<sup>6</sup> *Pertama*, sekular berarti hidup sekular semata-mata, dalam arti sebuah pengalaman fenomenologis dalam ruang (dunia) dan waktu sekular di mana agama bisa saja menjadi salah satu opsi, tapi bukan opsi satu-satunya seperti di abad pertengahan misalnya. *Kedua*, hidup sekular dalam pengertian sekularitas sebagai sebuah sistem tertutup dan mencukupi dirinya sendiri. Di sini, pengalaman fenomenologis tanpa agama dipandang sebagai kondisi yang normal, *quasi* alamiah dan diterima umum. *Ketiga*, hidup sekular ditunjukkan lewat pengalaman fenomenologis di mana hidup tanpa agama dipandang sebagai ciri khas kematangan dan kedewasaan manusia. Dalam pengertian ini, seorang manusia sekular berjuang secara aktif mengemansipasi diri dari belenggu

---

5 Bdk. *Ibid.*, hlm. 253

6 Jose Casanova, "Die Erschliessung des Postsäkularen, *op.cit.*, hlm. 17



rantai agama. Menurut Casanova, jika Habermas bicara tentang post-sekularisme sebagai kritik atas sekularisasi, maka yang dimaksudkannya adalah kiritik atas sekularisasi dalam pengertian ketiga.

Hemat saya, Max Weber telah mereduksi pemahaman tentang sekularisasi sebagai proses emansipasi manusia dari dominasi agama (model ketiga). Karena itu dalam perdebatan tentang sekularisasi dan post-sekularisme dewasa ini, pandangan Weber cukup banyak menuai kritik. Salah satu catatan kritis paling penting berasal dari Jürgen Habermas. Ia berpandangan bahwa terdapat dua model yang keliru dalam memahami sekularisasi.<sup>7</sup> *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 modern.

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

---

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

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.

## **Post-Sekularisme dan Nalar Publik**

Post-sekularisme adalah sebuah revisi sekaligus jawaban atas krisis masyarakat sekular. Ia mau menegaskan bahwa masyarakat modern 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.”<sup>8</sup>

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?<sup>9</sup> Tantangan ini 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.<sup>10</sup> 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.

---

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

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

10 Bdk. Jürgen Habermas, *Glaube*, *op.cit.*, hlm. 13

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*).<sup>11</sup> 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“.

---

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

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 komprehensif dari sudut pandang 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.<sup>12</sup> 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

---

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

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 modern, 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.<sup>13</sup>

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 demikian argumentasi religius dapat didengar dan ditanggapi secara serius dalam diskursus demokratis masyarakat sipil tentang persoalan-persoalan publik.<sup>14</sup>

Agar agama mampu menerjemahkan ajarannya ke dalam bahasa nalar publik, maka secara internal komunitas agama membutuhkan

---

13 Jürgen Habermas, *Zwischen Naturalismus*, *op.cit.*, hlm. 13

14 Bdk. Matthias Lutz-Bachmann, *op.cit.*, hlm. 92

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.<sup>15</sup>

Peran kritis agama-agama dapat dijalankan lewat pengembangan ilmu teologi. Dalam tradisi universitas di Barat, teologi berkembang menjadi satu disiplin ilmu pengetahuan di antara bidang-bidang ilmu pengetahuan lainnya pada abad ke-13. Sejak masa itu teologi berkembang menjadi salah satu *locus* kebebasan riset ilmiah dan ruang deskripsi sintesis atas pandangan dan doktrin-doktrin agama. Proses rasionalisasi agama lewat teologi ini tentu saja menimbulkan krisis dan konflik internal dalam lembaga agama itu sendiri. Hal ini berdampak pada kritik diri dan kritik makna di dalam agama baik sebagai institusi maupun sebagai sikap hidup personal. Iklim seperti ini pada gilirannya melahirkan cara berpikir rasional dan bebas.

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.<sup>16</sup> Intoleransi dan fundamentalisme akan terkikis habis ketika agama mampu merumuskan gagasannya dalam bahasa nalar publik

---

15 Bdk. *Ibid.*

16 Bdk. *Ibid.*, hlm. 93

yang melampau 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.<sup>17</sup>”

### ***Agama dan Akal Budi di Era Post-sekular***

Agama yang berkiprah di ruang publik serta mampu menerjemahkan potensialitasnya ke dalam ungkapan nalar publik dapat memperkokoh solidaritas dalam masyarakat plural kontemporer. Dengan demikian bahaya-bahaya sektarianisme, intoleransi dan fundamentalisme religius dapat diatasi. Agama tidak lagi dipandang sebagai pemicu konflik dan tempat bercokolnya ideologi eksklusif, tapi memperkokoh toleransi sebagai pilar penyanggah kehidupan bersama yang inklusif.

Post-sekularisme memberi ruang agar terjadi proses saling belajar antara agama dan akal budi sekular demi perdamaian sosial. Untuk itu akal budi tidak boleh bertindak sebagai hakim sepihak

---

17 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, hlm. 10



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.<sup>18</sup> 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.<sup>19</sup>

Reformulasi relasi antara agama dan akal budi harus berpijak pada kooperasi penilaian-penilaian moral universal dan penghargaan serta toleransi terhadap kebhinekaan etis.<sup>20</sup> 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

---

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

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

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

lain lewat keyakinan yang tidak 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.”<sup>21</sup>

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.<sup>22</sup> 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.

---

21 Bdk. *Ibid.*, hal. 118

22 Bdk. F. Budi Hardiman, *op.cit.*

# BAB 4

## TOLERANSI

*“Toleranz sollte nur eine vorübergehende Gesinnung sein: sie muss zur Anerkennung führen. Dulden heißt beleidigen“*  
– *“Toleransi seharusnya hanya sebuah sikap sementara: Toleransi harus berkembang menuju pengakuan. Izinan adalah sebuah penghinaan“* (J. W. Goethe)<sup>1</sup>

### Pendahuluan

Semboyan *Bhineka Tunggal Ika* mengungkapkan pesan toleransi sebagai salah satu pilar penyanggah kehidupan bersama bangsa Indonesia. Melalui perdebatan sengit dan alot para pendiri bangsa Indonesia merumuskan dan menerima Pancasila sebagai dasar negara yang mampu menampung kebhinekaan budaya, agama, suku dan ras di Indonesia. Jadi prinsip toleransi sudah tertanam dalam dasar negara Indonesia sejak bangsa ini didirikan.

Namun iklim toleransi yang sudah mentradisi ini seolah-olah raib seiring dengan maraknya kekerasan atas nama agama di Indonesia beberapa waktu terakhir. Kerusuhan Tanjung Balai dan Tolikara menunjukkan bahwa semboyan *Bhineka Tunggal Ika* tak lebih dari sebuah mantra kosong minus efek sosial. Kedua kejadian ini menunjukkan bahwa toleransi dan kerukunan di Indonesia

---

1 Johann Wolfgang Goethe, “Maximen und Reflexionen“, dalam: *Werke*, Bd. 6, Frankfurt am Mein: Suhrkamp, 1981, hlm. 507

tak lebih dari sebuah tradisi yang berdiri di atas landasan yang sangat rapuh.<sup>2</sup> Masyarakat begitu gampang terprovokasi dengan hasutan kecil di media sosial dan tak segan-segan mengancam atau bahkan menghabisi nyawa sesamanya demi “membela” agamanya. Pada tataran politik pemilu, kita dapat membaca di media sosial gelombang penolakan terhadap Ahok hanya karena dia Kristen dan etnis Tionghoa. Isu-isu sektarian serupa juga masih laku dijual di banyak tempat lain di Indonesia pada kesempatan kampanye pemilu.

Gugatan toleransi juga dihadapi oleh negara-negara Barat yang sudah maju dalam demokrasi. Toleransi sudah lama dipraktikkan di negara-negara Barat liberal, namun akhir-akhir ini kembali dipersoalkan. Tantangan dan persoalan-persoalan sosial baru menuntut negara-negara demokratis moderen untuk membongkar kembali konsep toleransi yang sudah menjadi tradisi. Memang gugatan tidak berhubungan dengan substansi toleransi yakni pengakuan akan yang lain, tapi lebih berkaitan dengan penerapan pada khusus-khusus konkrit: apakah kelompok *Sikh* yang mengenakan sorban di Inggris boleh dibebaskan dari kewajiban memakai helm ketika mengendarai sepeda motor? Atau soal di Jerman, bolehkah salib digantung di ruangan sekolah umum? Apakah seorang muslim yang bersikeras mengenakan jilbab boleh diangkat menjadi guru negeri di sekolah di Jerman? Apakah metode pembunuhan hewan harus mengikuti tuntutan kelompok pencinta hewan atau kelompok-kelompok religius tertentu? Apakah negara harus mentoleransi tuntutan kelompok-kelompok agama yang

---

2 Bdk. Masdar Hilmy, “Memperkuat Toleransi Beragama”, dalam: *Kompas*, 10 September 2016, hlm. 6

tidak menghendaki perjuangan kesetaraan antara laki-laki dan perempuan?

Persoalan-persoalan di atas merupakan titik pemicu untuk melakukan refleksi atas praktik-praktik toleransi. Tak cukup toleransi dibangun atas dasar tradisi semata. Kita membutuhkan basis pendasaran rasional mengapa kita harus bersikap toleran terhadap yang lain.

## **Pengertian dan Model Toleransi**

Toleransi berasal dari kata Latin *tolerare*, artinya “membiarkan” atau “memikul sesuatu”.<sup>3</sup> Sebagai sebuah keuletan yang pasif toleransi mengungkapkan kemampuan menahan penderitaan lantaran hal-hal tidak menyenangkan seperti rasa sakit, siksaan dan bencana. Dalam perkembangan selanjutnya terutama dalam bidang agama, toleransi tidak lagi dilihat sebagai “memikul hal-hal yang tidak menyenangkan”, melainkan membiarkan agama atau keyakinan-keyakinan asing bertumbuh. Jadi toleransi mengalami pergeseran makna dari sikap terhadap diri sendiri menjadi sikap terhadap orang lain. Toleransi sebagai keutamaan moral individual akhirnya berkembang menjadi sikap etis sosial atau moral publik.

Dalam diskursus tentang toleransi terdapat tiga aspek penting yakni aspek *personal* (individual), aspek *sosial* dan aspek *politis*. Toleransi personal berarti, seorang *warga negara* demokratis menghargai sesama manusia untuk menganut agama, konfensi atau keyakinan politik serta cita-cita hidup lain. Sedangkan

---

3 Bdk. Otfried Höffe, *Wirtschaftsbürger, Staatsbürger, Weltbürger. Politische Ethik im Zeitalter der Globalisierung*, München: C.H. Beck Verlag, 2004, hlm. 103

toleransi sosial terungkap dalam *masyarakat* yang membolehkan siapa saja untuk meyakini sesuatu atau tidak meyakini apa-apa dan mengembangkan diri dalam ideologi atau pandangan hidup apa saja. Toleransi politis disebut juga toleransi sebagai prinsip hukum dan negara. Di sini *negara* liberal demokratis menempatkan toleransi dalam konstitusi sebagai jaminan kebebasan beragama dalam pengertian hak-hak asasi manusia.<sup>4</sup>

Dalam ketiga aspek yang disebutkan di atas selalu muncul tiga elemen dasar yang mengungkapkan esensi toleransi, yakni: *pertama*, orang menganggap pandangan atau cara hidup yang lain itu sebagai sesat atau buruk dan karena itu ditolak. Tanpa elemen penolakan ini kita tidak mungkin bicara tentang toleransi, melainkan tentang *indifferentisme etis* atau *persetujuan*. *Kedua*, kendatipun ada penolakan dari dalam, pandangan tersebut tetap diakui bukan untuk diri sendiri tapi untuk orang lain. Pada elemen kedua ini dijelaskan alasan mengapa lebih baik menerima dan mengakui keyakinan-keyakinan yang dianggap sesat atau salah tersebut. Alasan-alasan penolakan tidak dihilangkan sama sekali tapi ditempatkan dalam tatanan yang berimbang. *Ketiga*, kendatipun sebuah pandangan diakui, terdapat kriteria-kriteria yang membatasi pengakuan atau toleransi. Tidak semua hal boleh ditoleransi, ada batas-batas toleransi.<sup>5</sup>

Berdasarkan ketiga elemen substansial ini, konsep toleransi memiliki dua tingkatan kualitas yang dikenal dengan kualifikasi toleransi pasif dan toleransi aktif atau otentik. *Pertama*, toleransi

---

4 Bdk. *Ibid.*, hal. 105

5 Bdk. Otfried Höffe, *Kritik der Freiheit. Das Grundproblem der Moderne*, München: C.H. Beck Verlag, 2015, hlm. 187

pasif atau dikenal juga dengan konsep toleransi klasik tampak dalam sikap terpaksa membiarkan yang lain hidup karena realitas sosial yang plural. Toleransi pasif biasa juga disebut “toleransi izinan” terpaksa (*widerwillige Erlaubnis-Toleranz*). Di sini penguasa membolehkan kelompok-kelompok minoritas hidup sesuai dengan keyakinannya yang bertentangan dengan keyakinan mayoritas sejauh mereka tidak mempersoalkan otoritas penguasa. Identitas kaum minoritas tetap menjadi hal privat yang hanya boleh dihidupi dalam ruang terbatas yang ditetapkan oleh para penguasa. Toleransi adalah hadiah dari penguasa dan setiap saat dapat dicabut kembali jika kaum minoritas melanggar sejumlah ketentuan. Contoh klasik konsep toleransi pasif ini dalam sejarah ditemukan dalam sebuah dokumen tentang toleransi bernama *Edik Nantes* (*Edikt von Nantes*) dari tahun 1598 yang berbunyi:

Agar tidak menjadi alasan konflik dan kegaduhan di antara warga masyarakat, maka kami telah dan akan mengizinkan para penganut agama reformis untuk hidup dan tinggal di semua kota dan tempat di kerajaan kami ini, di mana mereka tidak merasa dikejar atau ditekan, dilecehkan dan dipaksa untuk melakukan sesuatu yang berlawanan dengan keyakinan suara hatinya.<sup>6</sup>

Konsep toleransi klasik ini jelas bersifat ambivalen. Di satu sisi penguasa memberikan jaminan keamanan dan kebebasan terbatas kepada kelompok minoritas tertindas, namun di sisi lain jaminan tersebut tak lain dari praktik kekuasaan menindas yang terselubung bagi kelompok minoritas. Alasannya, kelompok minoritas harus membayar kebebasan dasarnya dengan loyalitas dan ketaatan, sebab

---

6 Claudia Herdtle/ Thomas Leeb (Hg.), *Toleranz. Texte zur Theorie und politischen Praxis*, Stuttgart: Reclam, 1987, hlm. 69

hidup mereka sangat bergantung pada kebaikan hati penguasa. Di samping itu mereka juga diperlakukan sebagai warga negara kelas dua. Bagi J. W. Goethe, seperti dikutip di awal tulisan, toleransi pasif adalah sebuah bentuk penghinaan sekaligus pelecehan terhadap kebebasan individu.

*Kedua*, toleransi aktif dan otentik. Toleransi jenis ini mengiakn hak hidup atau keberadaan, kebebasan dan kehendak yang lain sebagai yang lain untuk berkembang. Atau dalam rumusan yang lebih radikal dari Rosa Luxemburg: “Kebebasan selalu berarti kebebasan berpikir lain.”<sup>7</sup> Toleransi aktif dikenal dengan “toleransi respek” (*Respekt-Toleranz*).<sup>8</sup> Toleransi respek tidak bersifat vertikal tapi horisontal sebab berhubungan dengan sikap seseorang terhadap yang lain dalam relasi sosial. Prinsip toleransi ini sesuai dengan kondisi masyarakat demokratis dan plural kontemporer yang diwarnai dengan potensi konflik lantaran perbedaan konsep *good life*. Respek adalah sikap dasar warga yang satu terhadap yang lain. Kendatipun memiliki pandangan hidup dan keyakinan religius berbeda, mereka saling mengakui sebagai warga yang setara. Itu berarti dalam kehidupan bersama masyarakat plural, struktur dasar kolektif kehidupan sosial dan politis hanya mendapat legitimasi dan berlaku jika berbasiskan norma-norma yang dapat diterima oleh semua warga tanpa rujukan pada keyakinan etis atau religius partikular.

Toleransi di sini dituntut ketika perbedaan-perbedaan pandangan etis atau religius berbenturan, di mana tak satu kubu pun mampu secara rasional membuktikan bahwa yang lain itu telah

---

7 Dikutib dari Otfried Höffe, 2015, *loc.cit.*

8 Bdk. *ibid.*



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. Ajaran paling berharga dari sejarah toleransi ialah bahwa tanpa norma-norma kolektif tersebut yang lahir sebagai solusi atas sejarah konflik antaragama dan antara pandangan hidup, tak mungkin terpikirkan sebuah tatanan kehidupan bersama yang *fair*. Prinsip-prinsip dasar tersebut seperti faham hak-hak asasi manusia misalnya tidak lahir dari satu agama atau budaya tertentu, tapi merupakan prestasi moral yang menyembul dari perdebatan antara agama dan budaya-budaya tersebut. Inilah ajaran refleksif paling berharga untuk setiap warga masyarakat plural.

Ada beberapa komponen penting dari pandangan toleransi otentik ini. *Pertama*, adanya sebuah pemahaman tentang pribadi moral yang otonom sebagai makhluk yang memiliki hak atas pembenaran atau legitimasi. Artinya, hak di mana norma, undang-undang dan struktur yang harus ditaati, mendapat legitimasi yang setara untuk semua tanpa ada persoalan di mana satu kubu memproyeksikan secara sepihak kepentingan dan keyakinannya kepada yang lain.<sup>9</sup> *Kedua*, adanya pemahaman tentang distingsi iman dan ilmu sebagai distingsi akal budi yang terbatas itu sendiri sehingga terdapat ruang bagi *reasonable disagreement*.<sup>10</sup> *Reasonable disagreement* merupakan sebuah disensus di mana kedua kubu

---

9 Bdk. Rainer Forst, *Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007

10 Bdk. John Rawls, *Politischer Liberalismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998, hlm. 127 dst.

memandang posisi yang lain sebagai sesuatu yang salah, namun tanpa harus serentak berpendapat bahwa pandangan yang lain itu irasional atau amoral.<sup>11</sup> Toleransi di sini berarti bahwa alasan-alasan penolakan terhadap yang lain kuat, namun tidak cukup kuat untuk memberi pendasarasan atas penolakan tersebut. Itulah keutamaan toleransi: melampaui diri sendiri tanpa harus berarti relativisasi diri atau menerima keberlainan yang lain tanpa harus minder.

Hanya jika basis toleransi timbal-balik dan perumusan batas-batasnya tidak direduksi kepada tantangan sebuah komunitas religius- kultural semata, tapi menjadi milik bersama, maka norma-norma hidup bersama seperti prinsip negara hukum, kesetaraan gender, demokrasi dan kebebasan berpendapat mendapat makna khusus yang menjembatani kelompok mayoritas dan minoritas. Toleransi dan faham hak-hak asasi manusia mengungkapkan sebuah warisan yang hanya dapat dinikmati sebagai sesuatu yang kolektif.

## **Pluralisme dan Toleransi**

Mengapa harus bersikap toleran? Sejak pergeseran makna toleransi menjadi pengakuan akan yang lain, maka toleransi berhubungan erat dengan pluralisme dan juga relativisme. Tanpa pluralisme sikap dan wacana tentang toleransi tak bermanfaat sama sekali. Andaikata semua orang menganut agama atau ideologi yang sama, maka tak perlu toleransi. Juga dalam masyarakat yang dikuasai oleh relativisme kultural atau etis pembicaraan tentang toleransi ibarat membuang garam ke laut. Seandainya semua

---

11 Bdk. *Ibid.*

pandangan hidup dalam sebuah masyarakat dianggap sama saja satu di samping yang lainnya, maka sikap toleran pun menjadi tidak relevan. Sikap toleran muncul ketika seseorang mengakui yang lain dalam keunikannya kendati tidak sepaham dengannya. Berbeda dengan intoleransi, toleransi mengalami keunikan yang lain sebagai sebuah tantangan yang harus dihadapi.

Era globalisasi dewasa ini ditandai dengan pluralisme. Sebelumnya tentu saja sudah dijumpai kebhinekaan agama, nilai dan cara hidup, kelompok sosial dan kekuatan-kekuatan politik. Namun dewasa ini negara-negara berkembang dan berpengaruh satu sama lain tidak saja dalam bidang ekonomi, tapi juga filsafat dan ilmu pengetahuan, kedokteran dan teknik, pendidikan menengah dan perguruan tinggi, musik, sastra, arsitektur dan karya seni. Akibatnya, di Barat bermunculan kelompok-kelompok budaya nonbarat yang tentu saja mendapat pengaruh anasir budaya Barat. Perkembangan serupa dijumpai juga di bagian dunia lainnya. Akibatnya kebhinekaan sudah tampak dalam sebuah masyarakat, negara-negara menjadi semakin plural dan bahkan multikultural. Budaya-budaya berbeda bergerak mendekat satu sama lain.

Setiap perjumpaan budaya selalu dibayang-bayangi dua bahaya besar: *imperialisme* budaya dan *relativisme* kultural.<sup>12</sup> Imperialisme budaya berusaha untuk meminggirkan, menindas atau bahkan memusnahkan budaya lain. Sementara itu relativisme budaya memandang semua budaya termasuk nilai-nilai yang berseberangan sama saja. Toleransi kualitatif merupakan solusi atas kedua persoalan di atas. Agar budaya-budaya tidak saling

---

12 Otfried Höffe, *Wirtschaftsbürger, Staatsbürger, Weltbürger. Politische Ethik im Zeitalter der Globalisierung*, München: Beck Verlag, 2004, hlm. 106

menghancurkan atau bersikap indifferen satu dengan yang lain, maka setiap kebudayaan sekurang-kurangnya membiarkan yang lain hidup. Itulah toleransi pasif seperti telah diuraikan. Tentu toleransi aktif jauh lebih bermanfaat di mana terjadi pengakuan timbal balik yang setara antarbudaya. Toleransi aktif tidak harus menyangkal pertanyaan tentang kebenaran seperti nilai-nilai apa saja yang sungguh berguna dan model kehidupan bersama macam mana saja yang sungguh-sungguh dianggap adil.

Secara empiris faktum pluralisme saja belum menciptakan toleransi. Jika relasi timbal-balik lemah, maka toleransi dapat saja dihilangkan. Jika pluralisme tidak memiliki legitimasi normatif, maka pluralisme tersebut harus dilawan. Satu pendasaran pragmatis untuk mendukung pluralisme ialah bahwa suasana kebhinekaan itu memungkinkan pengembangan diri dan bakat manusia. Dalam sebuah masyarakat yang plural tugas negara terbatas pada soal keadilan dan kebebasan. Negara tidak mencampuri masalah kebenaran. Juga prinsip politik subsidiaritas serta teori sistem melegitimasi keberadaan pluralisme.

Selain pendasaran pragmatis di atas, pluralisme juga memiliki alasan logis atau epistemologis. Itu berarti pluralisme dimengerti sebagai instrumen untuk memberi pendasaran atas kebenaran penilaian-penilaian yang dibangun. Hal ini dapat kita temukan dalam uraian Immanuel Kant.<sup>13</sup> Lawan dari pluralisme menurut Kant bukan sebuah masyarakat yang homogen, melainkan subjek egois yang hanya puas dengan dirinya sendiri dan tidak komunikatif. Seorang egois biasanya menjadikan pandangannya sebagai kriteria kebenaran satu-satunya. Sementara itu seorang

---

13 Bdk. *ibid.*, hlm. 107

pluralis membangun komunikasi dengan yang lain guna mencari kebenaran yang dirumuskan sebagai sebuah konsensus rasional. Dalam pandangan Kant, egoisme selain terdapat pada tataran logis, juga dijumpai pada ranah estetis dan moral.

Kritik Kant atas egoisme di atas dapat dijadikan landasan untuk memberi pendasaran etis pengakuan akan pluralisme agama, sosial dan kultural. Pendasaran ini merujuk pada prinsip dasar keadilan yakni hak yang sama dari semua atas kebebasan untuk menjalankan hidup secara otonom. Namun hak ini tidak membenarkan adanya pluralisme absolut. Juga masyarakat yang plural membutuhkan kesatuan politis yang dirajut dalam komunitas bahasa, budaya, sejarah dan hukum yang sama. Rajutan kolektif ini menjaga agar lawan tidak menjadi musuh, persaingan tidak berubah menjadi perang saudara. Kesatuan politis terpenting yakni hukum harus dibangun di atas prinsip hak-hak asasi manusia sebagai syarat pengakuan timbal-balik.

## Sejarah Toleransi

Pada bagian ini kita akan menghubungkan pendasaran atau legitimasi dengan sejarah lahirnya konsep toleransi.<sup>14</sup> Secara historis toleransi sebagai sebuah konsep etika sosial muncul pertama kali bersamaan dengan pluralisme agama yang sudah dimulai pada zaman Yunani Kuno. Pada masa itu setiap komunitas politik memiliki dewanya sendiri yang juga diwartakan oleh para pedagang ke dan disembah di komunitas-komunitas politik

---

14 Bdk. Reiner Forst, *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003, hlm. 53 dst.

lainnya. Selanjutnya pluralisme agama berkembang sejalan dengan munculnya kritik agama tradisional politeis terhadap konsep Allah monoteis. Dalam filsafat Yunani kritik agama ini dimulai dengan filsuf prasokratik Xenophanes.

Pluralisme agama tidak secara niscaya menciptakan konflik. Pada masa Kerajaan Alexandrian atau di Persia pada masa pemerintahan Kyrios misalnya dijumpai kebhinekaan agama dan konfensi yang hidup berdampingan secara damai. Juga di Kerajaan Romawi prakristen bangsa-bangsa taklukan boleh menjalankan upacara agamanya secara bebas dan bahkan juga menyebarkan agama-agama mereka. Dan monoteisme kekristenan perdana hanya merupakan salah satu dari pelbagai tawaran nilai dan pandangan hidup bagi manusia zaman itu.

Agama-agama politeis biasanya tidak mengalami kesulitan dengan sikap toleran terhadap keyakinan-keyakinan lain. Surga para dewa yang ada di Yunani mengintegrasikan dewa-dewa yang lebih dahulu. Kemudian dewa-dewa bangsa Romawi melebur dengan para dewa Yunani, seperti misalnya Jupiter dengan Zeus, Minerva dengan Athena. Bahkan di bawah kekuasaan Kaiser Hadrian di Roma telah dibangun sebuah kenisah yakni Pantheon yang dibaptis untuk semua dewa dan dewi. Konsep toleransi kodrati pramonoteistik ini mungkin saja berkaitan erat dengan tuntutan akan monopoli kebenaran yang agak cair dalam agama-agama politeis. Dalam dirinya agama-agama politeis sudah mengandung pluralisme konsep tentang keallahan.

Banyak orang beranggapan kalau toleransi merupakan konsep khas abad moderen. Sesungguhnya cukup banyak dijumpai contoh praktik toleransi pada masa pramoderen. Sebuah prinsip toleransi

terpenting sudah dirumuskan 1500 tahun sebelum abad pencerahan. Bertentangan dengan pertautan erat antara agama, masyarakat dan negara dalam konsep Timur Tengah pada umumnya, Yesus dalam Perjanjian Baru menegaskan pemisahan antara negara dan agama: “Berikanlah kepada Kaiser apa yang menjadi hak Kaiser dan kepada Allah apa yang menjadi hak Allah” (Mt 22,21).<sup>15</sup> Undang-undang tentang toleransi pertama yang diinspirasi oleh injil Mateus ini muncul pada abad ke-4. Tepatnya pada tahun 313 lahirlah *Edikt Toleransi* dari Milano yang memiliki kekuatan hukum. Menurut undang-undang ini negara harus dipisahkan dari agama dan karena itu setiap orang bebas untuk percaya sesuai dengan keinginannya. Dengan demikian sanksi hukum negara juga tidak dapat diterapkan untuk aturan-aturan agama.

Satu abad kemudian St. Agustinus mengembangkan toleransi sebagai prinsip hukum publik menjadi sebuah imperatif etika sosial, namun hanya dalam arti instrumental. Guna menjaga kesatuan Gereja Agustinus menganjurkan toleransi terhadap orang Kristen yang berdosa, orang Yahudi dan para pelacur. Sebab dibandingkan dengan intoleransi, bersikap toleran terhadap orang-orang ini merupakan pilihan terbaik dari yang buruk.<sup>16</sup> Akan tetapi munculnya perpecahan dan heresi yang kian banyak membuat Augustinus dan para uskup waktu itu merasa takut dan kembali menyatukan Gereja dengan negara seperti dipraktikkan dalam tradisi kuno masyarakat Timur Tengah. Tak jarang para pemimpin

---

15 Bdk. *Ibid.* 65

16 Bdk. Augustinus, *Epistola ad catholicos de secta Donatistarum*, in: *Corpus scriptorium ecclesiasticorum Latinorum LII*, Sancti Aureli Augustini Opera, Wien/Leipzig 1909, Abt. VII, Bd. 2, 229-322; dikutip dari Höffe, *Wirtschaftsbürger, op.cit.*, hlm. 109

Gereja masa itu menghukum berat orang-orang yang pindah agama. Dan salah seorang teolog Katolik terbesar abad pertengahan, Thomas Aquinas, memang menuntut untuk mentolerir ritus agama Yahudi dan orang kafir, namun ia menganjurkan hukuman mati atau membakar hidup-hidup para heretik atau penganut ajaran sesat.<sup>17</sup>

Kendati perkembangan-perkembangan negatif pada abad pertengahan di atas, tuntutan toleransi sesungguhnya bukan baru muncul pada awal abad moderen. Ia sudah diperjuangkan tiga abad sebelumnya. Filsuf, teolog dan politisi Gereja, Nikolaus Cusanus, memperjuangkan agama yang plural dalam ungkapannya dan satu secara dogmatis-substansial. Beberapa waktu kemudian muncul gerakan reformasi yang diprakarsai oleh Martin Luther di Jerman yang melahirkan pluralitas agama atau lebih tepat Gereja. Pada waktu bersamaan Thomas Morus, seorang pemikir politik dan martir, memperjuangkan kebebasan beragama.<sup>18</sup> Di Pulau Utopia, demikian Morus, terdapat banyak agama dan pandangan hidup, karena orang tidak tahu persis “entah bukan Allah sendiri menghendaki pelbagai macam dan pluralitas penyembahan”. Bahkan jika ada satu agama yang benar, agama tersebut dalam peperangan dengan kekuatan senjata belum tentu menang. Sebab, demikian Morus, kekuatan internal kebenaran dengan sendirinya akan keluar sebagai pemenang.<sup>19</sup>

---

17 Bdk. Abaelard, P., *Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen*, lat.-dt., übers. v. H.-W. Krautz, Frankfurt am Main, 1996; lihat juga *Summa theologiae* IIa-IIae, quaestio 10, Art. 8

18 Bdk. Thomas Morus, *Utopia*, Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1516/1992, hlm. 186

19 Bdk. *Ibid.*



Dalam sejarah Kekristenan Barat praktik toleransi mengalami pasang surut. Untuk memperjuangkan toleransi para teolog harus menemukan kembali sejumlah pandangan termasuk pandangan pragmatis bahwa untuk menobatkan “jiwa-jiwa yang tersesat” lebih baik menggunakan cara-cara halus ketimbang kekerasan senjata. Juga inspirasi cinta dan kesabaran dalam Perjanjian Baru membantu dalam proses ini. Termasuk pandangan bahwa bukan hanya penerimaan iman tapi juga mempertahankannya dan kesetiaan mengungkapkan kebebasan. Karena itu paksaan dalam kehidupan beragama tak bermanfaat apa-apa, paksaan hanya menciptakan kemunafikan dan bukannya iman yang otentik.

Dari sudut pandang politik, sejumlah cendikiawan dari daerah berbahasa Prancis berpandangan bahwa stabilitas politik dan perdamaian secara politis lebih penting ketimbang perbedaan agama. Guna mengakhiri perang antarkonfesi yang menghancurkan hampir seluruh Eropa, pada tahun 1561 dalam sebuah musyawarah para jenderal Kansler Prancis, Michel de l’Hospital, menetapkan konstitusi negara yang bertentangan dengan agama dan menjelaskan bahwa seseorang yang diekskomunikasi tidak kehilangan status kewarganegaraannya. Pada pertengahan abad ke-16 pemerintah Prancis dan juga negara Eropa lainnya mengeluarkan cukup banyak dekret tentang toleransi kendati selalu mendapat perlawanan.

Yang cukup bertahan adalah aturan toleransi yang diterapkan di negara Brandenburg-Prussen. Rajanya yakni Friedrich Wilhelm merupakan pemimpin Eropa pertama yang menjadikan toleransi sebagai prinsip hukum publik. Bahwa dalam perkembangan selanjutnya faham kebebasan agama bertahan dan terus diperjuangkan, hal ini berkaitan erat dengan pengalaman konflik

berdarah perang antaragama dan perang saudara. Di samping itu kemajuan ilmu pengetahuan dan faktor ekonomi juga mendukung bertumbuhnya iklim kebebasan beragama. Sebab intoleransi membahayakan pertumbuhan perdagangan dan industri, ilmu pengetahuan dan seni. Sementara itu Brandenburg-Preussen mengalami pertumbuhan ekonomi dan kebudayaan yang luar biasa. Jadi kepentingan diri yang rasional saja sudah mendukung toleransi.

Alasan rasional yang menentukan pertumbuhan toleransi adalah roh abad pencerahan yang sudah dimulai dengan Grotius, Pufendorf, dan mazhab Salamanca. Ketiganya memberikan pendasaran atas hukum terlepas dari agama dan teologi. Kebebasan pendapat, kebebasan suara hati dan kebebasan agama yang diperjuangkan melawan intoleransi dogmatis dan politis, didasarkan pada tiga strategi yang saling berkelindan. Ketiganya membatasi kekuasaan negara.

*Pertama*, strategi religius menempatkan kebebasan berkeyakinan sejalan dengan pandangan-pandangan Kristiani. Strategi ini antara lain dikembangkan oleh Voltaire. Kebebasan beragama memiliki basisnya dalam kitab Perjanjian Baru seperti perintah saling mengasihi, kotbah di bukit, perumpamaan tentang ilalang di antara gandum (Mat 13,24-30, 36-43), contoh hidup Yesus sendiri yang selalu mengundang murid-muridNya dan bukannya memaksa, sikap Yesus yang berbelas kasih terhadap para pendosa (Mk 2,13-17; Lk 7:36-50; Yoh 8,3-11). Juga peringatan atau seruan Paulus untuk saling bertenggang rasa (1 Kor 4,12; Gal 5,13; Gal 6,2; Kol 3,12).<sup>20</sup>

---

20 Bdk. Reiner Forst, *Toleranz im Konflikt, op.cit.*, hlm. 65

*Kedua*, strategi teori negara membebaskan negara dari kewajiban terhadap agama dan Gereja. Strategi ini antara lain dikembangkan oleh Thomas Hobbes dalam karyanya *Behemoth*. Sebagai lembaga perlindungan sekular negara hanya ditugaskan untuk melindungi tubuh dan hidup, kebebasan dan hak milik warganya. Dengan demikian agama tidak lagi menjadi urusan negara. Tentu saja harus ditambahkan, ini tidak berarti bahwa negara dan Gereja tidak berhubungan lagi satu sama lain. Bahkan agama seperti Kekristenan misalnya yang menempatkan Kerajaan Allah dan bukan dunia ini sebagai persekutuan manusia tertinggi tetap memiliki harapan atau tuntutan terhadap negara.

Setiap agama memiliki sekurang-kurangnya tiga tuntutan legitim terhadap negara. Bagi kepentingan dirinya sendiri dan komunitas agama lainnya adalah tuntutan kebebasan beragama; untuk umat dan warga negara pada umumnya kebebasan berkeyakinan dan kebebasan suara hati; lalu terakhir untuk komunitas politis tuntutan akan keadilan dan perdamaian dalam pengakuan martabat manusia. Karena itu komunitas-komunitas agama yang rasional memiliki kedekatan khusus dengan demokrasi liberal atau lebih tepat negara hukum demokratis.<sup>21</sup>

Di sisi lain negara juga boleh menuntut dari komunitas-komunitas religius agar mereka menjauhkan diri dari struktur politik kekuasaan. Sebagaimana mereka menuntut kebebasan dari negara, agama-agama juga wajib menjamin kebebasan umatnya untuk masuk atau meninggalkan agamanya. Setiap komunitas agama dituntut pula oleh negara untuk hidup dalam suasana respek dan toleran terhadap keyakinan religius dan ideologi lain. Tuntutan

---

21 Bdk. E. Jünger, *Pluralismus, Christentum, Demokratie*, Manuskript, 2002

seperti ini sering dianggap sebagai dampak dari sekularisasi. Tapi inilah tuntutan minimum yang harus dipenuhi setiap agama dalam sebuah masyarakat multikultural agar mereka hidup berdampingan secara damai. Sebuah tuntutan yang bukan tanpa masalah bagi agama-agama monoteis.

Tuntutan yang harus dipenuhi oleh negara dan agama dalam sebuah masyarakat plural tidak mudah. Yang menentukan dari sudut pandang negara ialah bahwa setiap orang dapat diselamatkan menurut caranya. Negara liberal mengambil jarak dari tuntutan kebenaran baik kebenaran agama, ilmu pengetahuan maupun estetika. Gereja adalah persekutuan sukarela dari orang-orang beriman yang meninggalkan setiap kewenangan kekuasaan duniawi menurut perintah Yesus kepada Petrus: "Sarungkan pedangmu" (Mt 26,52; Lk 22,49-51).

Setiap orang beriman boleh saja mendasarkan komunitas politis pada perintah Ilahi (Bdk. Rom 13,1-7; Quran, 3,110 dan 4,59). Namun ia tidak boleh menuntut negara untuk berpendapat bahwa negara merupakan binaan Allah dan jabatan publik merupakan perpanjangan tangan Ilahi. Seorang beriman juga tidak boleh mengidentifikasi negara dengan sebuah komunitas religius tertentu. Juga kalau sebuah negara memiliki latar belakang Kristen, Islam atau Hindu, negara tersebut harus tetap menjamin kebebasan beragama semua warganya. Jika komunitas agama tertentu mengekskomunikasi penganut ajaran sesat atau kelompok heresi, ekskomunikasi ini tidak memiliki dampak pada status kewarganegaraan seseorang. Komunitas agama tidak boleh memaksakan hukum negara diterapkan untuk larangan apostasi. Larangan apostasi adalah larangan untuk meninggalkan iman yang dianggap asli dan benar. Akan tetapi larangan apostasi ini

dilanggar sendiri oleh agama-agama dunia seperti Kristen, Islam dan Budhisme ketika mereka menyebarkan ajaran agamanya ke seluruh dunia dan mulai bersentuhan dengan kebudayaan “kafir”.

Sebaliknya negara juga tidak berwenang mencampuri persoalan iman dengan menggunakan kekuasaan sekular. Karena itu *Magna Charta* toleransi dari John Locke (1689) memberikan batasan-batasan yang tak berguna bagi toleransi politik: negara tidak memiliki kewajiban toleransi terhadap kaum ateis karena mereka tidak mengakui dasar-dasar dari hukum dan moral yakni Allah. Negara juga tidak perlu bersikap toleran terhadap orang-orang Katolik karena mereka adalah pengkhianat bangsa dengan tunduk di bawah otoritas asing yakni Vatikan.

*Ketiga*, strategi legitimasi personal dari zaman pencerahan bertolak dari masing-masing individu. Atas dasar prinsip integritas personal setiap individu tidak hanya berdaulat tapi juga berkewajiban untuk bertindak menurut suara hatinya yang rasional. Kebebasan suara hati menemui batas akhirnya hanya jika keamanan sosial terancam dan orang-orang berpandangan bahwa mereka tidak perlu mentaati hukum negara.

Puncak dan sekaligus titik balik abad pencerahan, Immanuel Kant, menyebut seorang pemimpin tercerahkan jika ia tidak memaksakan kehendak dalam soal agama, tapi membiarkan orang bebas memilih secara penuh. Menurut Kant, barang siapa menghargai konsep suara hati entah karena alasan religius, hukum atau personal, ia harus memberikan kebebasan kepada setiap orang untuk menggunakan akal budinya dalam semua hal yang berkaitan dengan suara hati.<sup>22</sup>

---

22 Bdk. Otfried Höffe, *Wirtschaftsbürger, op.cit.*, hlm. 114

## Penutup

Ketiga strategi legitimasi atas toleransi di atas dapat dilengkapi dengan sejumlah argumentasi yang memperkuat pluralisme. Sebagai contoh, pengalaman menunjukkan kalau perbedaan selalu merupakan realitas yang dihadapi sehari-hari, entah itu perbedaan kebutuhan dan kepentingan, bakat dan selera, hingga perbedaan asal-usul dan penilaian atas situasi sosial dan politik. Juga tak seorang pun dapat luput dari bahaya kekeliruan, prasangka dan kesalahan, sehingga perdebatan atau diskusi bebas dan tanpa represi merupakan metode terbaik untuk mencari kebenaran ketimbang secara dogmatis mempertahankan keyakinan yang sudah ada.

Argumentasi-argumentasi di atas memberikan basis legitimasi bagi toleransi dari sudut pandang kepentingan diri yang rasional. Kecerdasan dan pengalaman mengajarkan kalau intoleransi membatasi ruang gerak pribadi dan karier. Intoleransi juga menghalangi dan bahkan menghancurkan pertumbuhan perdagangan dan industri, ilmu pengetahuan dan seni secara leluasa. Pribadi-pribadi yang toleran selalu kreatif dan dapat mengembangkan dirinya dengan baik. Komunitas politis yang terbuka dan toleran pun lebih mudah bertumbuh secara ekonomis dan kultural.

Pendasaran yang lebih komprehensif dan mendalam atas faham toleransi berpijak pada konsep martabat manusia. Martabat manusia menjelaskan bahwa setiap pribadi atau individu itu bebas dan setara, dilengkapi dengan hak untuk menciptakan dan hidup sesuai dengan keyakinan pribadinya. Hal ini juga berarti, setiap orang wajib menghormati dan tidak melecehkan hak yang sama pada orang lain. Di sini toleransi tunduk pada prinsip *hukum* dan

*keadilan*. Toleransi berakhir ketika sebuah tindakan melecehkan kebebasan dan martabat orang lain. Jadi legitimasi toleransi dari perspektif *kebebasan* dan faham *martabat manusia* mengandung takaran toleransi dan kriteria batas-batasnya. Sebagai prinsip moral dan hukum yang berpijak pada faham keadilan, toleransi menghadapi kelompok-kelompok intoleran dengan intoleransi. Sebuah komunitas politik dan budaya semakin dihargai jika ia menjunjung tinggi hak-hak asasi manusia yang berpijak pada prinsip-prinsip keadilan, kesetaraan dan kebebasan.

# BAB 5

## PENGAKUAN DAN MULTIKULTURALISME: KAJIAN FILOSOFIS MENURUT CHARLES TAYLOR DAN AXEL HONNETH

### Politik Pengakuan dan Multikulturalisme

Politik pengakuan merupakan sebuah *design* politik yang berakar dan berkembang dalam wacana seputar multikulturalisme. Seperti halnya liberalisme, politik pengakuan menggarisbawahi pentingnya hak atas penghargaan yang sama terhadap pelbagai konsep hidup baik yang membentuk identitas manusia dan tuntutan kesetaraan semua budaya. Selain itu politik pengakuan mempromosikan dan mengakui kekhasan setiap model budaya dan tradisi.<sup>1</sup>

Konsep pengakuan bertolak dari tesis dasar bahwa identitas manusia terbentuk dari pengakuan atau tak adanya pengakuan serta pengakuan yang keliru dari yang lain. Absennya pengakuan atau pengakuan yang keliru dapat mendatangkan patologi sosial atau penderitaan bagi individu atau kelompok lain. Tiadanya pengakuan dapat berakibat pada bentuk-bentuk penindasan atau

---

1 Bdk. Dieter Nohlen und Reiner-Olaf Schultze, *Lexikon der Politikwissenschaft. Theorien, Methode, Begriffe*, Bd. I: A-M, Muenchen: Verlag C.H. Beck, 2002, hlm. 21



eksistensi deformatif yang palsu.<sup>2</sup>

Konsep “multikulturalisme” pertama kali diperkenalkan oleh sekelompok peneliti dari Chicago bernama *Chicago Cultural Studies Group* sebagai antitesis terhadap strategi liberal tradisional dalam menghadapi diferensiasi sosial.<sup>3</sup> Liberalisme tradisional berpandangan, perbedaan-perbedaan kultural dalam sebuah masyarakat yang ditata menurut hukum demokratis liberal yang mengatur politik, ekonomi dan kehidupan sosiokultural berdasarkan prinsip-prinsip universal, merupakan bagian dari ranah privat dan tidak relevan secara publik. Politik multikulturalisme menentang model liberalisme seperti ini.

Cita-cita dasar multikulturalisme ialah menjawab pertanyaan tentang bagaimana menata kehidupan bersama yang setara, damai dan dalam suasana saling pengakuan dalam sebuah masyarakat yang plural secara etnis, rasial, kultural dan religius tanpa adanya rujukan normatif bersama. Secara umum dikenal dua model multikulturalisme. *Pertama*, multikulturalisme liberal memperjuangkan penghapusan bentuk-bentuk diskriminasi hukum, politik dan sosial serta mendukung perjuangan kelompok-kelompok tersebut dalam melestarikan identitas kulturalnya. Multikulturalisme liberal di sisi lain tetap menekankan pentingnya budaya politik kolektif yang menjamin kesatuan sosial. Di samping itu multikulturalisme liberal hanya legitim sejauh tidak bertentangan dengan prinsip kesejahteraan individu dan karena itu berpijak pada faham hak-hak asasi manusia dan hak-hak konstitusional.

---

2 Bdk. Charles Taylor, *Multikulturalismus und Politik der Anerkennung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009

3 Bdk. Radostin Kaloianov, “Multikulturalismus und Kritik”, in: *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, 24, 2010, hlm. 82 (81-97)

*Kedua*, multikulturalisme radikal menekankan makna eksistensial dari masing-masing identitas kolektif yang berbeda. Multikulturalisme radikal ingin menyelamatkan masa depan kelompok-kelompok budaya khusus dari ancaman kepunahan dan menuntut pengakuan atas hak-hak khusus kelompok-kelompok kultural tersebut di ruang publik hingga membuka ruang bagi pelaksanaan referendum. Politik multikulturalisme memiliki sejumlah peluang dan juga bahaya untuk kohesi sosial dalam sebuah negara. Hal ini dapat dijumpai di Kanada misalnya seperti akan diuraikan lebih detail dalam bagian berikutnya. Undang-undang antidiskriminasi dan tuntutan akan kesempatan yang sama bagi semua individu merupakan instrumen politik penting dalam cita-cita multikulturalisme.

Steven Vertovec dan Susanne Wesendorf mengidentifikasi lima dimensi penggunaan konsep multikulturalisme: “multiculturalism can variously be understood as I) a way of describing the actual makeup of a society; II) a general vision of the way government and society should orient itself; III) a specific set of policy tools for accommodating minority cultural practices; IV) specially created framework of governance allowing for the representation of immigrant and ethnic minority interests; and V) a variety of support mechanisms and funds for assisting ethnic minority communities to celebrate and reproduce their tradition.”<sup>4</sup> Kelima aspek ini dirumuskan oleh Will Kymlicka dan Bauböck dalam definisi tentang konsep multikulturalisme. „Liberal multiculturalism is the

---

4 Steven Vertovec/ Susanne Wesendorf, *Migration and Cultural, Religious and Linguistic Diversity in Europe: An overview of issues and trends*. Centre on Migration, Policy and Society, Working Paper No. 18, University of Oxford, 2005, hlm. 3 dst.

view that states should not only uphold the familiar set of common civil, political, and social rights of citizenship that are protected in all constitutional liberal democracies, but also adopt various group-specific rights or policies that are intended to recognize and accommodate the distinctive identities and aspirations of ethnocultural groups.”<sup>5</sup> Sementara itu Bauböck mendefinisikan multikulturalisme sebagai berikut: “Multiculturalism regards the coexistence of distinct cultural groups in a society as a positive value that should be supported by public policies.”<sup>6</sup>

Ketiga definisi di atas menekankan aspek politis multikulturalisme. Ini bertentangan dengan sejumlah pendapat yang mengatakan bahwa multikulturalisme tak lebih dari sebuah ilusi teoretis tanpa relevansi politis. Apa itu politik multikulturalisme? Politik multikulturalisme dipahami sebagai politik yang coba menerjemahkan faktum multikulturalitas sosial ke sebuah tatanan dan kondisi politik institusional. Politik multikulturalisme sangat penting dijalankan sebab dalam kondisi sosial, politik, ekonomi dan kultural masyarakat moderen dan postmoderen, elemen-elemen reproduksi sosial yang penting seperti identitas kelompok, bahasa, budaya yang hanya dapat bertahan dalam dimensi publik membutuhkan jaminan dan dukungan politik negara.<sup>7</sup>

Politik multikulturalisme memiliki tiga dimensi penting yakni aspek epistemologis, normatif dan politik-praktis. Pada tataran

---

5 Will Kymlicka, *Multicultural Odysseys: Navigating the New International Politics of Diversity*, Oxford: University Press, 2007, hlm. 61

6 Rainer Bauböck, *Multiculturalism*, in: Austin Harrington, Barbara Marshal, Hans-Peter Müller (Ed.), *Routledge Encyclopedia of Social Theory*, London/New York, 2006, hlm. 382 (382-384)

7 Bdk. *Ibid.*, hlm. 83

logis-epistemologis multikulturalisme dibedakan ke dalam dua model yakni multikulturalisme pluralistis dan multikulturalisme kosmopolitis. Pluralisme merancang sebuah epistemologi politis yang berorientasi pada kelompok kolektif, berangkat dari budaya dominan (*Leitkultur*) yang mentoleransi semua yang lain, menekankan batas-batas antarkelompok. Kosmopolitisme menganalisis kebhinekaan masyarakat dari sudut pandang individu, menunjukkan keterbukaan terhadap semua kelompok dan budaya serta merayakan keanggotaan individu pada kelompok-kelompok yang berbeda.<sup>8</sup>

Aspek normatif multikulturalisme coba menjawab pertanyaan mengapa faktum multikulturalitas sosial harus ditransformasi menjadi multikulturalisme politis. Jawaban atas pertanyaan ini dijelaskan dalam perdebatan antara liberalisme dan komunitarisme seperti sudah diuraikan dalam bab sebelumnya. Multikulturalisme liberal berpandangan, kebudayaan atau identitas harus dilindungi secara politis karena kebudayaan menciptakan syarat penting untuk penghormatan terhadap diri dan otonomi.<sup>9</sup> Dari sudut pandang komunitarisme, multikulturalisme harus dipertahankan karena nilai intrinsik yang dimiliki setiap kebudayaan untuk integritas personal, pembentukan identitas, konstruksi makna dan pandangan tentang dunia.

---

8 Bdk. David Hollinger, *Postethnic America: Beyond Multiculturalism*, New York, 2006, hlm.85

9 Bdk Jeff Spinner- Halev, "Multiculturalism and Its Critics", In: John. S. Dryzek/Bonnie Honing/Anne Phillips (Eds), *The Oxford Handbook of Political Theory*, Oxford, 2008, hlm. 567 (546-564)

## Konsep Pengakuan Interkultural Charles Taylor

### Fenomena Multikultural

Charles Taylor menjelaskan apa itu konsep pengakuan dengan mengangkat contoh konkret perjuangan kelompok orang berbahasa Prancis di Provinsi *Quebeck*, Kanada untuk mempertahankan identitas kulturalnya. Tujuan perjuangan warga *Quebeck* adalah untuk melindungi budaya minoritas berbahasa Prancis yang terancam punah di bawah hegemoni budaya berbahasa Inggris di Amerika Utara. Provinsi *Quebeck* memperjuangkan *hak-hak kolektif* bagi warga berbahasa Prancis. Hak-hak kolektif tersebut sebelumnya tidak mendapat perlindungan secukupnya dan bahkan dibatasi dengan hak-hak kebebasan individual dan liberal dalam *Charter of Rights*. Perjuangan akan hak-hak kolektif antara lain melahirkan aturan yang dikenal dengan *Bill 101*. Isinya, anak-anak dari orang tua berbahasa Prancis serta para emigran yang tidak berbahasa Inggris harus belajar di sekolah berbahasa Prancis. Iklan serta reklame di toko-toko di wilayah *Quebec* hanya diizinkan menggunakan bahasa Prancis.<sup>10</sup>

*Quebeck* merupakan satu-satunya provinsi dari 13 provinsi di Kanada yang menggunakan bahasa Prancis sebagai bahasa percakapan sehari-hari. Hal ini mengakhiri hegemoni bahasa Inggris di Kanada. Sejak tahun 2006 Parlemen Kanada mengakui *Quebeck* sebagai sebuah “bangsa independen” dalam negara Kesatuan Kanada. Dengan demikian *Quebeck* mendapat perlakuan sebagai *distinct society*. Para politisi nasionalis berjuang agar *Quebeck*

---

10 Bdk. Otto Gusti Madung, *Politik Diferensiasi versus Politik Martabat Manusia?*, Maumere: Penerbit Ledalero, 2011, hlm. 8

membentuk negara otonom. Namun perjuangan otonomi ini tidak terwujud setelah gagal dalam dua referendum.

Contoh di atas mengungkapkan bagaimana identitas sebuah komunitas yang homogen coba diselamatkan dari serbuan hegemoni budaya mayoritas dengan menggunakan bantuan negara. Hal ini mengingatkan kita akan relasi penuh ketegangan antara komunitas (*Gemeinschaft*) dan masyarakat (*Gesellschaft*). Ketegangan ini kemudian menjadi fokus perdebatan antara liberalisme dan komunitarisme seperti sudah diuraikan dalam bab dua. Yang perlu diperdalam lebih lanjut di sini ialah alasan tuntutan masyarakat *Quebeck* berbahasa Prancis untuk mendapat perlakuan khusus dan tafsiran Taylor atas argumentasi tersebut. Dengan demikian kita dapat menemukan dan merumuskan intensi dasar pengakuan interkultural yang maknanya melampaui paradigma Taylorian. Dalam kaca mata Taylor konflik-konflik seperti ini mengungkapkan “kebutuhan akan pengakuan”<sup>11</sup> yang harus dipenuhi guna menjaga identitas sebuah kebudayaan.

Yang menjadi ancaman, demikian Taylor, bagi komunitas yang sedang mempertahankan homogenitas internal dan pertumbuhan yang bebas adalah eksistensi masa depan untuk bertahan hidup.<sup>12</sup> Bahkan sejumlah pandangan menegaskan bahwa eksistensi kelompok harus dijamin, bila perlu dengan cara membatasi hak-hak dasar liberal. Pandangan ini bertolak dari sejumlah asumsi dasar:

---

11 Bdk. Charle Taylor, “Politik der Anerkennung”, in: idem, *Multikulturalismus und Politik der Anerkennung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009, hlm. 13

12 Bdk. Ibid., hlm. 39

*Pertama*, harus ada sebuah *kelompok yang teridentifikasi* secara empiris. Subyek yang memiliki hak-hak dasar dalam pengertian liberal tidak cukup hanya dipandang setara di hadapan hukum, tapi selalu sudah menjadi bagian dari sebuah komunitas. Untuk dapat mengangkat persoalan pengakuan dalam pengertian Taylor, harus dibuat distingsi sosial yang jelas antara kelompok frankofon dari yang bukan frankofon. Bahasa sehari-hari merupakan unsur pembeda yang esensial agar dapat dibedakan dari kelompok lain.

*Kedua*, kriteria pembeda antarkomunitas tersebut harus bersifat *relevan*. Itu berarti, identitas pengenal kelompok yang harus mendapat pengakuan tidak boleh asal pasang saja. Untuk konteks Kanada bahasa merupakan *differentia specifica*. Artinya, bahasa membantu kita untuk mendefinisikan identitas sebuah kelompok yang eksistensinya sedang terancam dan membedakannya dari kelompok masyarakat dominan lainnya. Kriteria khusus ini harus mendapat jaminan perlindungan khusus.

*Ketiga*, sebagai tanda pengenal bagi sebuah kelompok yang teridentifikasi, satu atau beberapa kriteria saja belum cukup. Harus diandaikan adanya sebuah *identitas kolektif* yang dihayati oleh semua anggota komunitas. Dalam contoh yang dikemukakan Charles Taylor bahasa Prancis merupakan identitas kolektif tersebut. Tentu komunitas bahasa saja belum cukup mendefinisikan identitas sebuah kelompok, dibutuhkan elemen lain seperti kesamaan sejarah, warisan budaya dan tradisi kolektif.

*Keempat*, dalam keseluruhan bangunan teori ini, perlindungan terhadap sebuah kelompok kultural dipandang sebagai sebuah tujuan (*telos*) *normatif*. Eksistensi sebuah kelompok memiliki nilai dalam dirinya yang dapat dijumpai dalam sebuah kebudayaan.

Tanpa pengandaian seperti ini tentu saja tidak masuk akal mengapa hak-hak individual liberal harus dibatasi demi menjaga kelestarian hak-hak kolektif.

Keempat model argumentasi di atas memberi pendasaran cukup bagi Taylor untuk merancang sebuah teori tentang pengakuan. Taylor harus dapat menunjukkan adanya identifikasi, relevansi kriteria, identitas kolektif dan aspek normatif sebuah kebudayaan agar dapat menuntut bahwa sebuah kebudayaan harus dihormati dan dalam kondisi-kondisi khusus harus dilindungi dari hegemoni budaya mayoritas. Untuk mewujudkan cita-cita ini Taylor mengembangkan konsep pengakuan yang dikenal dengan nama liberalisme yang sensibel terhadap *difference* (perbedaan).<sup>13</sup>

Konstitusi liberal yang menjadi warisan Revolusi Prancis dan hasil pergulatan filosofis para pemikir politik seperti John Locke, Immanuel Kant dan John Stewart Mill, berpijak pada hak-hak dasar individual yang harus dijamin oleh otoritas negara. Penataan dan jangkauan hak-hak tersebut bisa saja bervariasi dari satu masyarakat ke masyarakat yang lain. Namun pada prinsipnya sebuah masyarakat dinamakan masyarakat liberal sejauh ia tampil sebagai sebuah tatanan kebebasan setara yang menjamin hak-hak. Masyarakat liberal menjamin kebebasan fundamental setiap warga dan menciptakan kondisi sekian agar setiap orang memperjuangkan kesejahteraannya dan berpartisipasi secara politis di ruang publik.

Pada prinsipnya cara pandang negara konstitusional liberal seperti ini tidak mengenal perbedaan (diferensiasi) antarindividu. Semua individu dipandang sebagai subjek hukum yang setara.

---

13 Bdk. Charles Taylor, *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie? Aufsätze zur politischen Philosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002, hlm. 43



Identitas religius, kultural manusia dan aspek-aspek privat lainnya secara politis dianggap tidak relevan. Namun hal ini tidak berarti bahwa semua manusia harus sama dalam segala aspek. Namun sebaliknya, perbedaan antarindividu hanya dimungkinkan atas dasar kesetaraan di hadapan hukum. Ruang diferensiasi hanya mungkin sebagai bagian dari ranah privat yang tidak harus dinilai secara hukum dan politis.<sup>14</sup>

Kebebasan masyarakat sipil dipahami dalam perspektif distingsi yang dibuat oleh guru Taylor Isaiah Berlin sebagai „kebebasan negatif“.<sup>15</sup> Distingsi antara kebebasan negatif dan kebebasan positif dikonstruksikan oleh Isaiah Berlin guna memisahkan secara jelas efek-efek yang diinginkan dari yang tak diinginkan dalam perjuangan politik untuk kebebasan. Berlin memberi prioritas pada kebebasan negatif yang dimengerti sebagai “bebas dari”.<sup>16</sup> Kebebasan negatif tampak dalam kondisi ketiadaan paksaan dan terciptanya suasana bagi individu untuk mewujudkan keinginannya.

Kebebasan positif menjembatani kebebasan dengan tujuan tindakan kolektif. Kebebasan positif atau *bebas untuk* memungkinkan realisasi tujuan-tujuan tindakan. Kebebasan pertama-tama selalu dipikirkan dari perspektif individu yang menentukan diri (otonom), yang tidak saja bebas dari paksaan, tapi sungguh-sungguh harus dapat merealisasikan tujuan-tujuan yang

---

14 Bdk. Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992, hlm. 109 dst.

15 Bdk. Hartmut Rosa, *Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor*, Frankfurt am Main: Campus Verlag, 1998, hlm. 32

16 Bdk. Isaiah Berlin, “Zwei Begriffe von Freiheit”, in: idem, *Freiheit. Vier Versuche*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995, hlm. 210

mendefinisikan kehendaknya. Jadi di sini kebebasan dimengerti sebagai kemungkinan dan kemampuan untuk mewujudkan idenya sendiri. Dalam uraian lebih luas konsep kebebasan positif tidak jauh berbeda dari pandangan bahwa subjek yang sesungguhnya, komunitas sesungguhnya, roh dari sebuah bangsa, kesadaran kelas historis harus diwujudkan dalam praksis. Pengertian yang lebih luas tentang kebebasan positif menyadarkan kita bahwa kebebasan negatif dan positif bukan sekedar dua konsep berbeda yang saling melengkapi. Keduanya merupakan dua semantik dikotomis yang secara politis menciptakan struktur sosial yang bertentangan. Kebebasan negatif dalam perspektif Berlin yang menjadi panduan teori politik liberal dinilai oleh Taylor sebagai patologi sosial yang telah mengkonstruksikan “*unencumbered self*” moderen.

Taylor melukiskan liberalisme yang menekankan kebebasan negatif formal sebagai liberalisme “prosedural”.<sup>17</sup> Sebuah konstitusi politis yang memperlakukan semua warga secara sama tanpa perbedaan harus menempatkan substansi pada ruang privat dan mengungkapkan yang formal sebagai persoalan publik di mana semua subjek hukum dapat membangun relasi secara *fair* satu dengan yang lain. Jika harus dibuat keputusan tentang substansi, maka prosedural formal harus membuka ruang partisipasi bagi semua. Jika prosedur formal tersebut mampu menjamin kesetaraan, maka persoalan substansi menjadi tidak relevan lagi.

Kebebasan negatif yang tidak menggubris persoalan substansial atau isi dari kebebasan bertentangan dengan persoalan politis yang terjadi di *Quebeck* seperti dipaparkan Charles Taylor. Dalam

---

17 Bdk. Charles Taylor, *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996, hlm. 165

salah satu lampiran Konstitusi Kanada dirumuskan bahwa di masa depan *Quebeck* harus dipandang sebagai masyarakat dengan karakter khusus. Rumusan ini mewajibkan negara dan pemerintah untuk memandang masa depan dan perkembangan budaya Prancis di *Quebeck* sebagai sebuah kebaikan.<sup>18</sup> Rumusan ini tentu saja bertentangan dengan prinsip dasar liberal kebebasan negatif yang tidak mencampuri urusan moral dan konsep hidup baik.

Jika budaya Prancis merupakan sebuah kebaikan umum, maka urusan pelestarian kebudayaan Prancis tidak lagi menjadi urusan privat warga *Quebeck*, tapi harus menjadi kebijakan publik yang bertujuan secara aktif menciptakan anggota dari kelompok tersebut.<sup>19</sup> Habermas menyebut kebijakan afirmatif ini sebagai sebuah politik cagar budaya dan berseberangan dengan prinsip politik liberal.<sup>20</sup> Sebab titik tolak dari konstitusi liberal bertujuan untuk menciptakan ruang bagi pilihan-pilihan privat, dan bukannya memberikan prioritas bagi preferensi etis tertentu berhadapan dengan yang lain dengan mengidentifikasi preferensi tertentu sebagai sebuah kebaikan umum. Taylor juga berpendapat bahwa telah terjadi gesekan antara dua pandangan politik yang berbeda.

Dalam uraian ini tidak akan dijawab pertanyaan sejauh mana perdebatan teoretis ini menggambarkan secara tepat pertentangan politik konkret di Kanada. Ini menjadi tugas penelitian politik empiris. Menarik secara filosofis adalah pernyataan bahwa kedua

---

18 Bdk. Charles Taylor, *Politik der Anerkennung*, *op.cit.*, hlm. 44

19 *Ibid.*, hlm. 52

20 Bdk. Jürgen Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996, hlm. 259

keyakinan dasar di atas tidak dapat berpijak pada basis yang sama. Dikotomi ini menjadi jelas ketika Taylor merancang sebuah politik pengakuan bukan sebagai antitesis atas liberalisme tapi sebuah modifikasi atas liberalisme yang lebih sesuai dengan kondisi masyarakat multikultural. Liberalisme klasik dianggap buta terhadap keunikan atau perbedaan budaya dan kelompok. Sebab hanya dengan cara ini liberalisme klasik dapat memberi pendasaran atas prinsip kesetaraan bagi semua. Konstitusi demokratis tidak boleh membuka ruang pengecualian, jika tidak demikian ia hanya mampu menjamin kebebasan untuk kelompok tertentu.

Taylor tidak menggugat keberadaan-keberadaan dan urgensi hak-hak konstitusional. Ia membela liberalisme dalam bentuk yang lebih kompatibel dengan tuntutan-tuntutan masyarakat multikultural. Tentu saja berkat perjuangan revolusi masyarakat sipil dan filsafat pencerahan kita semua tetap disebut kelompok liberal jika kita peduli terhadap kebutuhan akan pengakuan kelompok-kelompok minoritas. Namun model liberalisme multikultural ini lebih terbuka untuk merevisi kembali prinsip-prinsip liberal perlakuan setara ketika bertabrakan dengan urgensi masa depan sebuah kebudayaan.<sup>21</sup>

Namun rumusan ini tidak dapat dipandang hanya sebagai model lain dari liberalisme seperti yang dikemukakan oleh Taylor. Ada perbedaan mendasar antara liberalisme pada umumnya dengan konsep politik pengakuan yang dianjurkan oleh Taylor. Sejumlah pertanyaan mendasar muncul ke permukaan. Apa saja kriteria yang digunakan dalam mengambil keputusan? Sejauh mana hak-hak dasar konstitusional boleh dibatasi demi kepentingan

---

21 Bdk. Charles Taylor, *Politik der Anerkennung*, *op.cit.*, hlm. 47

hak-hak kolektif? Kelompok-kelompok mana saja yang harus mendapat perlindungan khusus? Pertanyaan-pertanyaan ini sudah didiskusikan secara intensif dalam perdebatan liberalisme versus komunitarisme seperti diuraikan dalam bab dua.

Strategi argumentasi model mana yang dipakai oleh Charles Taylor untuk melegitimasi tesisnya? Taylor seperti para pemikir komunitarian lainnya berpandangan bahwa liberalisme bukan merupakan sebuah pandangan ahistoris, tapi lahir dari konteks nilai tertentu yang tak boleh dilupakan demi kepentingan universalisme dan proseduralisme. Ide dasar di balik konstitusi barat yang memandang warga sebagai pemangku hak dan menempatkan konsep hidup baik, harapan individual dan nilai-nilai eksistensial di ruang privat, berpijak pada konsep politik sebagai persoalan publik dan agama sebagai bagian dari ruang privat. Dalam konteks ini sekularisasi tidak saja dipahami sebagai faktum historis, tapi syarat yang memungkinkan terbentuknya masyarakat bebas. Tentu saja jelas bahwa syarat-syarat sekularisasi itu tidak dijumpai di semua masyarakat di dunia. Karena itu universalisme hak-hak asasi manusia merupakan proses universalisasi dari perkembangan historis partikular. Taylor menulis: „juga liberalisme merupakan ideologi yang ekspansif.“<sup>22</sup> Karena itu pendasaran terakhir atas faham hak-hak asasi manusia tidak mungkin dan hanya merupakan selubung retorik sebuah imperialisme kultural.

### **Pengakuan sebagai Jaminan Identitas**

Bertolak dari kritikan atas prinsip kesetaraan prosedural liberalisme di satu sisi dan partikularitas historis di sisi lain,

---

22 Ibid., hlm. 49

Taylor tidak mengkonstruksikan model masyarakat alternatif yang sekaligus universal dan peka terhadap perbedaan. Ia tetap konsisten dengan posisi awalnya bahwa eksistensi serta keberlanjutan sebuah komunitas budaya harus dilihat sebagai sebuah kebaikan *an sich*. Taylor mendalami hipotesis ini dalam dua arah.

*Pertama*, ia melihat bahaya hancurnya kohesi sosial dalam masyarakat di mana pengakuan atas kelompok-kelompok minoritas sangat minim. „Masyarakat multinasional bisa ambruk karena satu kelompok tidak mengakui kelompok lain sebagai setara.“<sup>23</sup> Di sini Taylor menyinggung bahaya yang menimpah seluruh masyarakat. *Kedua*, absennya pengakuan membahayakan hidup kelompok minoritas.<sup>24</sup> Aspek pertama tidak diperdalam oleh Taylor dalam uraian selanjutnya, ia berkonsentrasi pada aspek diskriminasi terhadap kelompok minoritas.

Ketiadaan pengakuan terhadap satu kelompok membahayakan eksistensi kelompok tersebut. Hal ini bertolak dari tesis bahwa pengakuan menciptakan identitas.<sup>25</sup> Gambaran yang orang lain konstruksikan tentang diri saya sangat substansial untuk formasi identitas diri saya. Gambaran ini berpijak pada pandangan Taylor bahwa baik kelompok maupun individu memiliki pemahaman diri yang menciptakan identitas. Identitas bukanlah sesuatu yang diciptakan sendiri secara sempurna baik lewat refleksi maupun lewat praksis sosial. Formasi identitas sangat bergantung pada pandangan orang lain tentang saya. Formasi identitas yang berhasil berpijak pada kenyataan bahwa yang lain menopang dan

---

23 Ibid., hlm. 51

24 Bdk. *Ibid.*

25 *Ibid.*, hlm. 52

mendorong gambaran diri seseorang, dan bukannya memblokir lewat penghinaan dan penindasan.

Konsep diri yang otentis menjadi problematis sebab diri otentis di sini terbentuk lewat yang lain. Persoalan ini diperluas oleh Taylor hingga ke ranah politik. Pengetahuan bahwa pengakuan merupakan aspek esensial dalam formasi identitas semakin diterima dalam pertarungan wacana politik. Dengan demikian menurut Taylor, politik dewasa ini selalu berkaitan dengan „kebutuhan akan pengakuan“<sup>26</sup> yang menjadi motor penggerak politik. Bukti-bukti historis yang mendukung tesis ini cukup banyak seperti persoalan relasi antara Eropa dan bangsa-bangsa jajahan, hubungan antara mayoritas kulit putih dan minoritas kulit hitam di USA, antara laki-laki dan perempuan dalam masyarakat patriarki. Dalam kasus-kasus ini selalu terdapat relasi ketergantungan dan penindasan bukan saja dalam arti hukum, tapi juga dalam konstruksi simbolis-kultural yang memperkokoh legitimasi dan realisasi praktis dari relasi yang timpang tersebut. Dengan demikian konstruksi dari yang lain menjadi elemen penting penjangkaran relasi dominatif. Bagi Taylor hal ini berarti, penataan identitas yang stabil hanya mungkin jika pengakuan oleh kekuasaan dari luar diganti dengan deskripsi diri yang menciptakan identitas baru. Perubahan relasi sosial sangat dituntut di sini, sebab deskripsi diri yang baru tidak dapat dirumuskan begitu saja, tapi membutuhkan pengakuan dari yang lain.

Untuk menjelaskan struktur dasar kebutuhan pengakuan akan identitas diri dalam hubungan dengan persoalan interkultural, Charles Taylor merujuk pada analisis Frantz Fanon tentang tatapan

---

26 *Ibid.*, hlm 13

kolonial. Fanon memakai analisis Jean-Paul Sartre tentang sudut pandang intersubjektif guna menjelaskan cara berada subjek yang terkooptasi kuasa kolonial. Sartre merumuskan dualisme hubungan subjek – objek dengan berpedoman pada interpretasi bebas atas filsafat eksistensialisme Heidegger, fenomenologi kesadaran Husserl dan dialektika tuan-budak Hegelian sebagai proses objektivasi timbal balik. Proses objektivasi ini menjadi cara pandang paradigmatis terhadap yang lain. Kesadaran diri merupakan kesadaran pra-refleksif. Karena itu kesadaran diri menyadari dirinya bukan lewat introspeksi melainkan lewat proses pengenalan akan dunia eksternal. Kesadaran diri (*das Für-sich*) juga tidak dapat beranjak keluar dari dirinya, maka keberadaannya sangat bergantung pada tatapan yang lain. Fenomen ini dalam konstruksi Sartre memunculkan dilema berikut: dalam tatapan yang lain saya hanya bisa tampil sebagai objek dan bukannya subjek. Subjek-yang lain membuat saya sebagai objek-aku (*Objekt-Ich*). Pasivitas pada diriku tidak dapat dialami secara langsung, hanya sebagai dimensi sebuah cara berada yang mengungkapkan statusku sebagai objek. Dengan ini Sartre mendapatkan sebuah analisis struktur tentang rasa malu. Menurut Sartre rasa malu muncul karena saya menyadari alienasi atau keterasingan dalam diriku. Saya mengalami bahwa saya merupakan objek bagi yang lain.<sup>27</sup> Itu berarti, aku terkonstruksi oleh yang lain dan seturut gambaran yang mereka ciptakan. Jika *aku* mau melarikan diri dari status sebagai objek, maka hal ini hanya berhasil jika aku mengarahkan pandangan kepada yang lain dan menjadi objek dari yang lain. Dualisme pandangan ini menghantar Sartre kepada konsep “*nonotentisitas*”. Nonotentisita

---

27 Bdk. Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Reinbek 1993, hlm. 457



tampak dalam fenomena di mana aku menolak untuk menerima tatapan dari yang lain. Aku hanya bisa menjadi cara berada yang otentik jika diterima bahwa aku adalah aku yang dikonstruksi oleh yang lain. Dalam karyanya *Überlegungen zur Judenfrage* Sartre menerapkan analisis tentang perspektif pada ontologi sosial untuk menjelaskan kebudayaan asing. Menurutnya orang Yahudi adalah figur yang dikonstruksikan oleh para antisemitis dan tidak memiliki akar budaya lain di luar konstruksi tersebut.

Seorang Yahudi tidak dapat menghindari hukum ini: untuknya otentisitas berarti menghayati secara konsekwen *conditio*-nya sebagai orang Yahudi, inotentisitas berarti coba menyangkal atau menghindari status tersebut. Dan menjadi inotentik tentu saja merupakan godaan besar bagi orang Yahudi ketimbang untuk orang lain, karena situasi yang harus dihadapi dan dihidupinya, adalah kondisi hidup seorang martir.<sup>28</sup>

Fanon mengambil alih formula dasar tatapan objektivasi ini guna menjelaskan dampak sosial dari kekuasaan kolonial. Jika seorang subjek berkulit hitam berjumpa dengan orang kulit putih yang berteriak, „lihat si hitam legam“, teriakan ini bukan sekedar penghinaan rasistis yang dapat ditimpali dengan sikap masa bodoh, tapi membentuk identitas orang berkulit hitam tersebut. Panggilan ini membentuk orang kulit hitam secara eksistensial dan mengkonstruksikan cara pandangnya tentang dunia.

Eksistensi sebagai orang berkulit hitam mendapat pengertian rasistis dan dibebani dengan sejumlah stereotip yang membentuk identitas sosial dan historisnya. Identitas sebagai orang hitam

---

28 Jean Paul Sartre, *Überlegungen zur Judenfrage* , 56

adalah identitas yang diberikan oleh yang lain. Identitas ini tidak dapat ditanggalkan.<sup>29</sup> Karena dikotomi ini tertanam jauh dalam budaya manusia, maka seperti halnya Sartre, Fanon melihat humanisme bukan sebagai solusi untuk persoalan orang kulit hitam. Humanisme membuat refleksi tentang kemanusiaan secara umum dan mengabaikan aspek perbedaan atau kekhasan yang terungkap dalam struktur tatapan.

Taylor tertarik pada Fanon karena keduanya sama-sama menolak teori yang buta terhadap perbedaan. Keduanya mencari penjelasan yang mengungkapkan perbedaan pengalaman. Seperti halnya liberalisme yang bertolak dari kebebasan setara semua manusia sebagai prinsip dasar, humanisme pun mengungkapkan kesamaan substansial semua manusia sebagai manusia. Teori-teori universal seperti ini tidak mampu mengungkapkan perbedaan, kekhasan dan identitas setiap pengalaman tentang dunia.

Fanon melihat solusi alternatif terhadap posisi sosial orang kulit hitam ketika orang kulit hitam secara afirmatif menerima identitasnya dan menjadikannya sebagai basis dalam perjuangan untuk mendapatkan pengakuan (*Kampf um Anerkennung*). Gambaran diri yang diterima orang kulit hitam dari kelompok kulit putih tidak dapat berubah dengan sendirinya, tapi secara proaktif harus diubah.<sup>30</sup>

Deskripsi eksternal kini dipakai untuk merancang sebuah gambar yang digunakan untuk mengkonstruksi sebuah identitas progresif. Identitas tersebut menjaga kekhasan orang kulit hitam

---

29 Frantz Fanon, *Schwarze Haut, weiße Masken*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980, hlm. 73

30 *Ibid.*, hlm. 75

di hadapan kelompok kulit putih dengan cara di mana tubuh kelompok kulit hitam secara afirmatif diinterpretasi secara baru sebagai sebuah kekuatan.<sup>31</sup> Secara implisit Fanon menggunakan konsep otentisitas Sartre untuk menopang kekuatan afirmatif. Kesadaran orang kulit hitam tidak boleh lagi ditentukan oleh tatapan objektivasi kelompok kulit putih, melainkan lewat pengambilalihan penjelasan yang berasal dari luar.

Rujukan pada relasi dasar filsafat eksistensial membuat Fanon ragu apakah identitas yang sesungguhnya yang selama masa penindasan terselubung sungguh-sungguh dapat ditemukan. Sebab filsafat eksistensial Sartre bertolak dari syarat dasar bahwa kesadaran berpijak pada ketiadaan. Dalam kaitan dengan persoalan identitas kultural, itu berarti, identitas harus selalu merupakan sebuah konstruksi, kendati kita tidak pernah sampai pada tujuan menjadikan konstruksi tertentu sebagai praksis sosial.

Dalam karya Fanon tidak dijelaskan secara tuntas apakah dia sudah meninggalkan konsep identitas yang substansialistis. Di satu sisi Fanon menganggap asimilasi sebagai sebuah alienasi kultural, tapi di sisi lain ia juga berpendapat bahwa identitas dekolonialistis merupakan sebuah utopia.

Taylor mengatasi keraguan Fanon ini dengan berbicara tentang kebutuhan dasar manusia akan pengakuan dan coba memahami identitas individual sebagai otentisitas.<sup>32</sup> Otentisitas berarti kekhasan dan keunikan setiap individu dalam proses penentuan diri. Otentisitas adalah “kesetiaan”<sup>33</sup> terhadap eksistensi diri.

---

31 Bdk. *Ibid.*, hlm. 86

32 Bdk. Taylor, *Politik der Anerkennung*, op.cit., hlm. 16

33 Charles Taylor, *Ibid.*

Pengertian otentisitas sebagai „kesetiaan“ terhadap eksistensi diri berpijak pada rekonstruksi teoretis atas konsep individualitas moderen.<sup>34</sup> Dalam uraiannya tentang individualitas, Taylor menunjukkan transformasi paradigmatik pemahaman moderen tentang moral. Transformasi tersebut tampak dalam pergeseran dari *transendensi* dan tatanan *kosmologis* menuju *subjek* sebagai sumber moral. Norma-norma moral modernitas dicari dalam kedalaman diri subjek. Dalam rekonstruksinya Taylor menampilkan dua tahapan penting. Dalam pemikiran Agustinus Taylor menemukan ziarah menuju ke kedalaman diri manusia. Jalan menuju kedalaman diri adalah sebuah pencarian akan Allah yang merupakan pusat pribadi manusia.

Descartes kemudian meradikalisasi proses pencarian tersebut. Lewat *dubium methodicum* Descartes tidak lagi menjadikan Allah, tapi subjek yang berpikir sebagai tujuan pencarian. Transformasi paradigmatik dalam pemikiran Descartes disebabkan oleh beberapa faktor. Di satu sisi dunia empiris seluruhnya dapat dijelaskan secara rasional dan penguasaan atas alam berkembang pesat sejalan dengan munculnya *scientisme*. Di sisi lain, sumber-sumber kekuatan moral tidak lagi dipahami secara tradisional sebagai sesuatu yang berada di luar subjek.<sup>35</sup> Jika Agustinus dalam pencariannya ke dalam diri subjek masih menjadikan Allah sebagai tumpuan terakhir, maka ego Cartesian hanya membatasi diri pada penjangkaran prosedur-prosedur yang memberikan jaminan kepastian. Lewat distingsi tegas antara dunia eksternal dan internal, dunia eksternal dapat

---

34 Bdk. Charles Taylor, *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994, hlm. 243

35 Bdk. *Ibid.*, hlm. 278

diobjektifikasi secara total, sementara dunia internal mengerucut menjadi tumpuan normatif yang terpisah dari pengaruh eksternal.<sup>36</sup>

Taylor berpandangan bahwa pemisahan ini melahirkan ilusi tentang subjek telanjang yang terisolasi dari dunia empiris serta sekaligus mengontrolnya secara rasional. Subjek telanjang moderen beroperasi di ruang bebas nilai dan dapat merumuskan secara rasional maksim-maksim tindakan. Romantisme yang menghendaki kembali ke kedalaman subjek menolak pandangan tentang subjek telanjang yang menjalankan kontrol instrumental atas dunia.<sup>37</sup> Tafsiran romantisme ini, demikian Taylor, berpijak pada pandangan Isaiah Berlin.<sup>38</sup> Jasa romantisme terletak pada usahanya menjadikan individualitas sebagai ungkapan kekhasan dan tak tergantikan. Dalam konteks ini konsep otentisitas pun mendapat bobot makna yang dapat ditransposisikan untuk yang kolektif. Dikotomi khas modern antara rasionalisme atomistis dan ekspresionisme romantik yang coba dijembatani oleh Hegel kini mendapat tugas baru yakni membebaskan subjek yang menginterpretasi dirinya dari sejumlah reduksionisme.<sup>39</sup> Tujuannya ialah menggantikan interpretasi diri yang tidak sempurna dan membingungkan dengan interpretasi yang “benar”.<sup>40</sup> Di sini mulai tampak bahwa kerapuhan politik

---

36 Bdk. *Ibid.*, hlm. 99

37 Bdk. *Ibid.*, hlm. 315

38 Bdk. Jürgen Goldstein, „Moralische Topographie. Charles Taylor neoromantische Wiedergewinnung einer Ordnung des Guten“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 55 (2007), 361- 387, khusus 370 dst

39 Bdk. Charles Taylor, “Was ist menschliches Handeln?“, in: idem, *Negative Freiheit*, Frankfurt am Main, 1994, hlm. 49

40 Bdk. Charles Taylor, *Erklärung und Interpretation in den Wissenschaften vom Menschen. Aufsätze*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1975, hlm. 171

pengakuan Taylor berpijak pada keraguan, sejauh mana dapat diketahui apa arti kata „benar“ di sini.

Lahirnya individu dari roh refleksi diri moral-estetis merupakan akhir dari moralitas tradisional, tapi juga sekaligus tugas untuk penyempurnaan diri setiap individu dan penegasan identitas unik dalam relasi dengan yang lain. Seperti halnya dalam penemuan subjek moderen perbedaan (diferensiasi) mulai disadari, demikianpun dalam konflik politik kontemporer diferensiasi tampil sebagai ciri khas budaya partikular yang menciptakan nilai. Sebagaimana individu dapat menjalankan tugasnya dengan tetap setia pada identitas dirinya, demikianpun budaya minoritas hanya dapat bertahan hidup jika setia pada syarat-syarat kehidupan yang memungkinkan budaya tersebut. Identitas individu dan kelompok kultural menurut Taylor merupakan dongkrak normatif yang ditujukan pada individu dan komunitas kultural. Identitas tersebut harus menjadi tujuan dari segala tindakan praksis.

Apa itu identitas, dirumuskan Taylor sebagai berikut: “Ketika kita merumuskan identitas kita, kita coba menentukan siapa kita dan dari mana kita berasal.”<sup>41</sup> Ketika individu atau komunitas kultural mencapai kepastian tentang genealoginya, cita-cita, keinginan, pendapat dan perasaan kita pun mendapat makna tertentu.<sup>42</sup> Genealogi individual dan kultural berperan sebagai kerangka di mana intensi, harapan dan tindakan sehari-hari menjadi bermakna. Faktor pengakuan menjadi relevan untuk Taylor sebab refleksi diri hanya mungkin berjalan dalam interaksi dengan yang lain. Konstruksi identitas tidak mungkin hanya berasal dari diri

---

41 Charles Taylor, *Politik der Anerkennung*, *op.cit.*, hlm. 21

42 *Ibid.*

sendiri, tapi membutuhkan komunikasi dialogal dengan yang lain. Jadi pengakuan adalah sebuah kenisayaan dalam pencarian akan identitas yang otentik.

## **Konsep Pengakuan Intersubjektif Axel Honneth**

Pada bagian terdahulu kita telah melihat bahwa teori pengakuan pada umumnya lahir sebagai catatan kritis atas kegagalan praktik politik liberal. Liberalisme dianggap mengenal individu hanya sebagai subjek hukum dan karena itu cuma dapat memperhatikan tuntutan validitas hukum. Dalam kaca mata liberalisme, kesetaraan subjek-subjek hukum hanya dapat dijamin jika aspek-aspek tradisi, kultural dan konsep hidup baik dijauhkan dari politik. Namun apa yang menjadi objek *pengakuan* justru aspek-aspek ini, hal-hal yang menempatkan individu dalam konteks nilai bersama yang dimaknai secara kolektif. Charles Taylor berpandangan, model liberalisme yang sensibel terhadap diferensiasi harus mengkompensasi pemiskinan individualistis (*individualistische Verarmung*) tersebut dan memperluas horison liberalisme dengan memberikan perhatian khusus pada hak-hak kultural (kolektif).

Tuntutan yang sama juga dimiliki paradigma pengakuan intersubjektif yakni menutup lubang yang ditinggalkan oleh liberalisme. Dalam bahasa Hegelian, politik tidak cukup hanya memperhatikan subjek hukum, tapi seluruh pribadi (*persona*) manusia. Paradigma ini bertolak dari kritik Hegel atas formalisme filsafat moral dan hukum Kantian. Dalam konsep moral dan hukumnya Kant secara sistematis mengabaikan moral substantif yang dihayati setiap kebudayaan atau *Sittlichkeit* yang menjadi awal dari norma-norma yang dirumuskan secara formal. Kita

tidak memiliki padanan bahasa Indonesia yang tepat untuk term *Sittlichkeit* ini. Franz Magnis-Suseno mengartikannya sebagai “tatanan sosial-moral yang terwujud dalam lembaga-lembaga kehidupan kemasyarakatan manusia” (termasuk adat-istiadat).<sup>43</sup>

Axel Honneth coba mengatasi proses pemiskinan formalistis (*formalistische Verarmung*) ini. Ia menolak tesis Taylor tentang reparasi historis identitas individual dan kolektif lewat pengakuan. Dengan ini Honneth melampaui tuntutan teoretis Taylor. Teori pengakuan Honneth merupakan sebuah teori sosial normatif substantif yang harus mampu menjelaskan kemajuan moral dan hukum sekaligus.<sup>44</sup> Hal ini akan ditunjukkan dalam uraian berikut tentang tiga ranah interaksi manusia.

### **Trilogi Ranah Interaksi**

Ikhtiar teoretis Honneth merujuk pada dua pemikir penting yakni Hegel dan Mead. Dari konsep *Sittlichkeit* Hegel muda Honneth mendapatkan percikan pencerahan bahwa formasi identitas manusia tak mungkin terwujud tanpa pengakuan intersubjektif. Dari psikologi sosial Mead Honneth mengambil alih konsep realisasi postmetafisik dan materialistis proses formasi diri.<sup>45</sup> Pergumulan dengan kedua pemikir ini menghasilkan struktur dasar pengakuan intersubjektif yang menjadi syarat formasi identitas. Hal ini dirumuskan oleh Honneth sebagai berikut:

---

43 Franz Magnis-Suseno, *Pijar-Pijar Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 2005), hlm. 87

44 Bdk. Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994, hlm. 148

45 Bdk. Axel Honneth, *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003



Reproduksi kehidupan sosial terjadi di bawah imperatif pengakuan timbal-balik, sebab subjek-subjek hanya mampu menggapai pemahaman diri yang praktis (etis) jika belajar melihat diri mereka dari sudut pandang normatif partner interaksi sebagai tujuan relasi sosial.<sup>46</sup>

Struktur dasar ini mendapat artikulasinya dalam tiga ranah interaksi berbeda. Dalam setiap ranah terjadi proses pengakuan timbal-balik yang membantu individu dalam mengembangkan relasi dengan dirinya. *Cinta* mengungkapkan relasi intim manusia dan membantu individu untuk mengembangkan rasa percaya diri. *Hukum* membantu membentuk rasa respek terhadap diri dan *solidaritas* membantu penghargaan terhadap diri sebagai bagian dari sebuah komunitas nilai kolektif.

(1) Relasi intim primer seperti hubungan cinta suami istri, persahabatan atau relasi orang tua-anak menunjukkan kekhasan di mana subjek mengekspresikan diri lewat kebutuhan dan saling memberikan pengakuan. Melampaui rumusan formal Hegel tentang cinta sebagai “menjadi diri sendiri dalam yang lain atau yang asing” (*Seinselbstsein in einem Fremden*)<sup>47</sup> Honneth merujuk pada pandangan-pandangan psikologi relasi objek. Jika model libido Freudian melihat suasana psikologi masa kanak-kanak sebagai medan pergolakan antara tekanan libido dan kontrol diri, perkembangan lanjut teori relasi objek dari psikoanalisa menafsir pengamatan bahwa aku yang berada dalam proses menjadi matang dalam pengalaman interaksi prabahasa berkembang antara ikatan emosional dan ketakutan akan kehilangan ikatan tersebut.

---

46 Axel Honneth, Kampf um, *op.cit.*, p. 148

47 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *System der Sittlichkeit*, Hamburg: Meiner Verlag, 1967, hlm. 17

Tahap pertama dari intersubjektivitas yang tak terdiferensiasi (*undifferenzierte Intersubjektivität*) atau yang dikenal dengan simbiose perlahan-lahan bertumbuh menjadi pribadi otonom.<sup>48</sup> Seorang anak kecil sangat bergantung pada orang lain, sehingga relasinya dengan lingkungan sekitar tidak punya jarak. Ia mengalami lingkungan dan yang lain sebagai sebuah kesatuan dengan dirinya. Karena itu ketergantungan anak pada ibunya bukan sebuah mimpi buruk, tapi titik tolak sebelum menciptakan jarak dengan yang lain dalam proses sosialisasi. Seorang anak kecil tidak saja dalam arti empiris bergantung pada pemenuhan kebutuhan oleh orang dekatnya, tapi juga pengalaman akan diri dan dunianya menyatu dengan orang terdekatnya.<sup>49</sup> Anak kecil tentu saja belum mampu memahami dunia objek-objek secara kognitif sebab pemahaman seperti itu mengandaikan kemampuan menciptakan distingsi dan jarak. Hubungan simbiosis ini menjadi sempurna dengan adanya ketergantungan sang ibu pada anaknya. Memang dibandingkan dengan anak, ibu memiliki sarana komunikasi untuk mengartikulasikan kebutuhannya. Namun karena anak tidak mampu berkomunikasi secara verbal, maka ibu harus mengidentifikasi diri dengan anak agar bisa memahaminya.

Ketergantungan timbal-balik antara ibu dan anak akan berakhir ketika keduanya mencapai tingkatan otonomi tertentu. Ibu mulai mengambil jarak dari anak agar bisa bertumbuh menjadi makhluk yang mandiri. Ketidakhadiran ibu berfungsi sebagai ujian kemampuan untuk menunda pemenuhan kebutuhan secara langsung dan bertahan dalam ketidakhadiran orang terdekat.

---

48 Bdk. Axel Honneth, Kampf um, *op.cit.*, hlm. 158

49 Bdk. Axel Honneth, Unsichtbarkeit, *op.cit.*, hlm. 150 dst

Hal ini penting agar hubungan simbiosis tidak menjadi sesuatu yang patologis dalam kehidupan sosial ketika anak bertumbuh dewasa.<sup>50</sup> Jika seluruh perkembangan berjalan normal, maka akan terjadi pergeseran dari intersubjektivitas simbiosis yang tidak terdiferensiasi menuju “intersubjektivitas yang dirasakan” (*gefühlte Intersubjektivität*)<sup>51</sup> yang membantu mengatasi perpindahan dari orang dekat dan menciptakan rasa percaya terhadap ikatan intersubjektivitas itu sendiri. Pada tahap ini bukan lagi pemuasan naluri secara langsung yang menghilangkan dahaga, sebab dalam cinta orang bisa menahan rasa dahaga itu seorang diri. Dengan demikian rasa percaya pun bertumbuh bahwa kasih sayang dan pelayanan bisa saja terjadi kendati pemberian langsung tidak lagi terjadi. Pengalaman ini memberi nilai tambah bagi pribadi yang sedang dalam proses menjadi. Ia merasa pasti dengan cinta yang dialami, rasa percaya pun bertumbuh yang mengusir rasa takut dalam kesendirian.

Dari teori relasi objek Honneth coba menyusun sebuah hipotesis relasi cinta. Menurut Honneth, relasi cinta didorong oleh kerinduan akan relasi simbiosis primordial yang terjadi pada fase pertama relasi anak dan ibu. Kesatuan tanpa jarak kritis dalam relasi ini berpengaruh sangat mendalam dalam ekonomi psikis sehingga dialami sebagai gambaran ideal sebuah pembauran yang membahagiakan. Namun karena dalam kehidupan orang dewasa kesatuan itu tidak mungkin terwujud, maka cinta hanya mungkin sebagai jembatan antara relasi simbiosis dengan perpindahan.

---

50 Bdk. Axel Honneth, *Kampf um*, *op.cit.*, hlm. 171

51 *Ibid.*, hlm. 167

Hanya sebuah “simbiosis yang rapuh” (*zerbrochene Symbiose*)<sup>52</sup> mampu memadukan ideal kesatuan dengan pengakuan akan yang lain sebagai pribadi yang otonom. Dengan demikian modus pengakuan cinta tidak terletak pada sebuah kondisi intersubjektif, melainkan dalam busur ketegangan komunikatif yang secara terus-menerus menjembatani pengalaman kesendirian (*Erfahrung des Alleinseinskönnens*) dengan pembauran (*Verschmolzensein*).<sup>53</sup> Cinta sebagai absennya pembatas (*Entgrenzung*) terungkap dalam pengalaman bersama tanpa pamrih di antara sahabat atau dalam hubungan seksual ekstatik. Namun pengalaman ini tidak bertahan untuk jangka waktu lama. Pengalaman-pengalaman ini merupakan fenomena batas yang menandai satu kutub dinamik relasi-relasi primer. Kutub lainnya yakni perpisahan yang niscaya terjadi merupakan prasyarat untuk dapat mengalami momen-momen persatuan sebagai sesuatu yang ideal. Karena itu cinta bukan kondisi, tapi dinamika yang hidup dari ketegangan antara kesatuan dan jarak. Honneth menekankan bahwa relasi-relasi primer selalu berkaitan dengan dasar kepastian emosional yang memberikan alasan cukup untuk secara logis dan genetik menempatkan modus pengakuan cinta sebagai yang primer di hadapan dua modus yang lainnya.<sup>54</sup>

(2) Satu-satunya yang menghubungkan cinta dan relasi hukum adalah analogi struktural dalam mengungkapkan diri lewat modus pengakuan timbal-balik. Itu berarti, proses transposisi etika konfensional (*Sittlichkeit*) menjadi proposisi-proposisi

---

52 *Ibid.*, hlm. 169

53 Bdk. *Ibid.*, hlm. 170

54 Bdk. *Ibid.*, hlm. 171

hukum universal tidak dikisahkan sebagai sejarah terpisah tentang perkembangan proses kodifikasi norma-norma moderen, melainkan bagian dari sejarah yang ditempatkan dalam keseluruhan dinamika pengakuan. Jika cinta berhubungan dengan struktur dasar antropologis, maka hukum berbicara tentang ikhtiar historis di mana kita dapat membaca sejarah sebuah kemajuan moralitas. Saya hanya dapat melihat diri sebagai subjek hukum jika saya lebih dahulu sudah mengakui yang lain sebagai pemangku hak. Untuk menjelaskan posisinya Honneth merujuk pada Immanuel Kant. Menurut pandangan Kant tentang pendasaran hukum, usaha ini berkorelasi dengan sikap respek (*Achtung*). Namun Honneth menginterpretasi konsep *Achtung* sebagai kontribusi bagi relasi terhadap diri yang paripurna. Respek terhadap diri tersembul dari pengalaman *diakui* sebagai subjek hukum yang setara dengan yang lain dalam sebuah komunitas hukum.

Kant memperkenalkan konsep respek (*Achtung*) ketika hukum moralnya bersentuhan dengan persoalan motivasi. Jika dalam kaca mata imperatif kategoris saya sudah mengetahui bahwa maksim sebuah tindakan dapat diuniversalisasi, maka dengan pasti saya juga tahu jika tindakan itu wajib secara moral. Namun pertanyaan yang belum terjawab ialah mengapa saya harus bertindak menurut maksim tersebut? Jurang yang terbentang antara pemahaman moral dan motivasi tindakan kini harus dijembatani dengan konsep *Achtung* (respek). Konsep respek menghadapi tugas yang sulit sebab Kant dalam distingsi kategoris antara dunia noumenal hukum moral dan dunia fenomenal dorongan indrawi serta kepentingan empiris menemukan prasyarat yang mampu menjamin kewajiban yang

niscaya dari imperatif kategoris.<sup>55</sup> Syarat rasionalitas praktis Kantian justru ketakterjembatannya jurang yang harus dihubungkan oleh konsep respek. Kant pertama-tama memahami respek sebagai perasaan yang harus muncul untuk menaati hukum terlepas dari kecenderungan-kecenderungan emosional.<sup>56</sup> Dengan menjadikan perasaan sebagai basis motivasi etis, Kant dikritik menempatkan moral hukum dan moral rasionalitasnya atas dasar moral perasaan empiris. Kant menolak kritikan tersebut. Menurutnya, respek berkaitan dengan perasaan moral yang digerakkan oleh akal budi.<sup>57</sup> Untuk memahami apa itu perasaan bukan dalam pengertian afektif tapi rasional, kita harus kembali kepada penjelasan Kant tentang perasaan moral. Konsep perasaan dalam uraian Kant muncul pada bagian di mana kewajiban „sebagai keniscayaan sebuah tindakan dari rasa respek terhadap hukum“<sup>58</sup> sudah terstruktur secara objektif dan kemudian masih harus diperkuat dengan motivasi subjektif.

Maka Kant mendefinisikan perasaan respek sebagai „ketaatan kehendak di bawah hukum“,<sup>59</sup> jadi pengalaman bahwa kehendakku diarahkan secara moral, bukannya didorong oleh kepentingan, nafsu, keinginan atau rasa takut. Respek berkaitan erat dengan perasaan yang mengarahkan pengetahuan akan refleksi moral.<sup>60</sup>

---

55 Bdk. Heiner F. Klemme, Manfred Kühn, Dieter Schönecker (Hrsg), *Moralische Motivation. Kant und die Alternativen*, Hamburg: Meiner Verlag, 2006

56 Bdk. Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, hrsg. v. Karl Vorländer, Hamburg: Meiner Verlag, 1994, AA IV 400

57 Bdk. Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, hrsg. v. Karl Vorländer, Hamburg: Meiner Verlag, 1990, AA V 75-76

58 Immanuel Kant, *Grundlegung*, op.cit., AA IV 400

59 *Ibid.*, AA IV 401

60 Bdk. Immanuel Kant, *Kritik der praktischen*, op.cit., AA V 79.

Kita perlu menguraikan konsep respek Kantian di sini secara detail karena fungsinya sebagai landasan validitas hukum. Dalam kaitan dengan pengakuan hukum Kant membuat rumusan yang sangat jelas: „Segala bentuk penghargaan atau respek terhadap seorang pribadi sesungguhnya merupakan penghargaan terhadap undang-undang semata-mata.“<sup>61</sup>

Perbedaan dengan teori pengakuan menjadi jelas jika kita memperhatikan secara khusus pengaruh respek terhadap diri. Bagi Kant, penghormatan terhadap hukum moral berdampak pada penghargaan terhadap diri yang berpijak pada prinsip kemanusiaan dalam *persona*.<sup>62</sup> Hormat terhadap diri sendiri bertolak dari kebebasan untuk menempatkan diri di bawah imperatif hukum moral. Hormat terhadap diri sendiri bukan kewajiban, melainkan prasyarat kemungkinan satu-satunya untuk berpikir tentang kewajiban.<sup>63</sup> Barangsiapa tidak menghargai kemanusiaan dalam dirinya, tidak mungkin dapat menjadi manusia bermoral. Kant mendefinisikan kemanusiaan sebagai martabat, maka secara analogis berlaku prinsip pengakuan terhadap yang lain sebagai pribadi yang harus dihormati. Pengakuan timbal balik menurut Kant hanya mungkin terjadi lewat undang-undang.<sup>64</sup>

Penulis berpandangan bahwa Honneth di sini sependapat dengan konsep Kantian tentang penghormatan terhadap diri sendiri

---

61 Immanuel Kant, *Grundlegung zur*, op.cit., AA IV 401

62 Bdk. Volker Gerhard, „Menschheit in meiner Person. Expose zu einer Theorie exemplariischen Handelns,“ *Jb Recht Ethik* 14 (2006), hlm. 215-224

63 Bdk. Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten*, hrsg. v. Bernd Ludwig, Hamburg: Meiner Verlag, 1990, AA VI 402 dst

64 Bdk. Ibid, AA VI 462

(*Selbstachtung*) ketika ia mengadopsi struktur universal hukum berdasarkan prinsip pengakuan timbal-balik sebagai pemangku hak. Objek dari penghormatan tersebut adalah otonomi dalam pengertian kemampuan untuk menjadi sumber tindakan moral. „Karena legitimasi komunitas hukum moderen hanya bergantung pada ide tentang konsensus rasional individu-individu setara, maka setiap komunitas hukum tersebut didasarkan pada pandangan tentang tanggungjawab moral setiap anggotanya.“<sup>65</sup>

Sebuah ruang hukum, di mana saya dapat muncul sebagai subjek hukum, hanya terbentuk jika saya mengakui semua yang lain sebagai makhluk otonom. Jika tidak demikian, maka validitas universal hukum akan kehilangan basis legitimasinya dan hukum bukan hukum lagi. Hukum itu atau bersifat universal atau bukan hukum. Pengakuan yang total terhadap manusia sebagai pribadi otonom hanya mencapai tingkat kematangan jika individu bersangkutan tidak lagi terikat pada status sosial, milik, kelas sosial atau jenis kelamin, tapi sungguh diakui sebagai persona dengan status otonom.<sup>66</sup> Konsep otonomi mengalami perkembangan dan kemajuan lebih luas. Hal ini secara empiris ditunjukkan lewat evolusi konsep hak kebebasan individual menuju hak partisipasi politik hingga terbangunnya hak-hak kesejahteraan sosial sebagai jaminan syarat-syarat empiris otonomi individu. Apakah arti prinsip otonomi secara empiris dan melampaui argumetasi transendental Kantian, dapat dipantau dalam sejarah kemajuan hukum yang memberi landasan empiris bagi syarat-syarat kemungkinan otonomi.

---

65 Axel Honneth, Kampf um, *op.cit.*, hlm. 184 dst

66 Bdk. *Ibid.*, hlm. 192



Sejarah kemajuan hukum seperti dikemukakan Honneth dinilai terlalu optimistis. Pandangan teleologis seperti ini sudah banyak mendapat kritikan antara lain dari Adorno, Horkheimer dan juga Michel Foucault. Diskusi tentang teleologi hukum Honneth akan dikemukakan pada bagian berikutnya. Pada bagian ini akan ditunjukkan perbedaan mendasar antara Honneth dan Kant. Seperti sudah dijelaskan, Kant tidak berbicara tentang persona empiris. Yang harus dihormati, demikian Kant, kemanusiaan dalam personaku yang mewajibkan saya untuk taat pada hukum. Juga dalam pengertian yang sama martabat dari yang lain harus dihormati karena hukum moral tersebut terungkap dalam persona yang lain. Secara transendental Kant berargumentasi bahwa respek hanya dapat menjadi pantulan subjektif dari validitas hukum objektif. Dalam perspektif historis Axel Honneth, persona memiliki sejumlah kekhasan yang menunjukkan apakah ia layak dikategorikan sebagai subjek hukum atau tidak. Jika seperti halnya Honneth sejarah hukum dipandang secara normatif, maka pemberian kriteria untuk bidang validitas hukum tak mungkin dapat dihindarkan. Diskursus tentang „kemampuan“ dan „karakter“ persona yang otonom dimengerti sebagai syarat-syarat yang memungkinkan terwujudnya otonomi sebagai partisipasi total dalam kehidupan politik. Secara historis terbukti bahwa jaminan hukum kebebasan individu hanya mungkin diperoleh lewat partisipasi politis dalam formasi kehendak publik. Di samping itu partisipasi politis tidak mungkin berhasil tanpa adanya kepastian standar-standar minimal sosial dan substansial.

Di sini tampak jelas bahwa seluruh proses perkembangan otonomi dipandang sebagai sesuatu yang dikendalikan oleh kerja-

kerja kesadaran dalam terang deskripsi kondisi empiris.<sup>67</sup> Hal ini menempatkan pengakuan dalam konteks pengetahuan atau epistemologi. Konsep pengakuan bagi Honneth dipikirkan seturut model pemahaman kognitif realitas empiris yang kemudian diikuti dengan penilaian etis.

(3) Uraian tentang trilogi model pengakuan ditutup dengan pengakuan sebagai penghargaan nilai sosial. Seperti sudah dijelaskan, cinta berkaitan dengan relasi intim dan hukum berbicara tentang bentuk-bentuk anonim pengakuan. Model ketiga yakni *solidaritas* berhubungan dengan pengakuan nilai sosial seorang pribadi dalam konteks sebuah komunitas nilai. Berbeda dengan hukum, di sini bukan lagi ciri-ciri bersama yang menjadi alasan pengakuan, tapi ciri khusus yang menggambarkan prestasi atau kemampuan seorang pribadi. Dalam rangka relasi pengakuan timbal-balik terimplisit bahwa kriteria yang berpengaruh pada penghargaan nilai harus ditopang atau didukung oleh semua. Jadi solidaritas tidak berhubungan dengan penghargaan terhadap satu prestasi singular, melainkan nilai-nilai dan tujuan-tujuan etis dalam rangka sebuah horizon nilai bersama. Nilai sosial menggantikan pengertian *status* dalam masyarakat hirarkis tradisional. Perbedaan mendasar terungkap dalam keterbukaan nilai terhadap pluralitas cita-cita pribadi seperti tampak dalam masyarakat moderen yang kompleks. Nilai kolektif diukur berdasarkan prestasi-prestasi tertentu yang melampaui batas-batas kelompok status. Jika aspek normatif dari status bertransformasi ke dalam bentuk hukum anonim, penilaian sosial ditentukan oleh prestasi yang dapat dihasilkan oleh masing-masing individu terlepas dari kelas sosialnya.

---

67 Bdk. *ibid.*, hlm. 182

Penilaian sosial di atas melampaui intersubjektivitas pengakuan sekian sehingga penilaian sosial tidak hanya terikat pada relasi timbal-balik antarindividu, tapi juga berorientasi pada sistem yang diakui secara kolektif. Nilai sosial dari kemampuan individu ditakar berdasarkan kriteria sejauh mana ia mewujudkan cita-cita masyarakat.<sup>68</sup> Inilah simbol formal yang menjamin integrasi sosial dalam masyarakat posttradisional.

Relasi sosial timbal-balik dinilai berdasarkan kriteria konsep hidup baik. Konsep hidup baik merupakan transposisi dari term *Sittlichkeit* Hegelian dalam sebuah masyarakat plural.<sup>69</sup> Seperti halnya Pierre Bourdieu, Honneth merumuskan intuisi bahwa pada lapisan-lapisan sosial tertentu simbol-simbol kultural berbeda mengumpulkan modal kultural guna membedakan diri dari yang lain.<sup>70</sup> Namun terdapat perbedaan antara keduanya. Bourdieu meninggalkan pandangan tentang aktor yang bertindak secara ekonomis guna menyelamatkan sebuah perspektif normatif. Dalam sebuah masyarakat posttradisional, demikian Honneth, pengakuan tidak lagi diperoleh karena perasaan keanggotaan dalam sebuah masyarakat hirarkis, tapi individu sendiri mendefinisikan dirinya dalam sebuah kelompok. Honneth berbicara tentang *Selbstschätzung* atau penghargaan terhadap diri.<sup>71</sup>

Menurut Honneth, solidaritas terwujud dalam proses-proses sosial yang terlaksana secara kolektif yang menempatkan prestasi

---

68 Bdk. *Ibid.*, hlm. 198

69 Bdk. *Ibid.*, hlm. 204

70 Bdk. Pierre Bourdieu, *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*, (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997)

71 Bdk. Axel Honneth, *Kampf um, op.cit.*, hlm. 209

individual sebagai prioritas yakni *pasar*. Pertanyaan kritis yang muncul, bagaimana mungkin Honneth melihat ekonomi yang ditata secara kapitalistis sebagai sebuah tindakan (etis)? Untuk menjawab pertanyaan ini, perlu dijelaskan apa yang dimaksudkan dengan konsep *Leistung* (prestasi) menurut Honneth. Untuk Honneth jelas bahwa pandangan yang mengatakan bahwa di arena pasar bebas prestasi kerja diupah secara adil tak lebih dari ideologi para pemilik modal untuk memperkuat posisinya dan mereproduksi bentuk-bentuk organisasi ekonomi. Namun prinsip prestasi (*Leistungsprinzip*) juga berfungsi sebagai legitimasi substansial bagi ketidaksetaraan yang diciptakan oleh pasar. Akan tetapi dalam masyarakat ekonomi (*bürgerliche Gesellschaft*) ketidaksamaan ini hanya dibenarkan jika bukan lagi kelompok status atau kelas sosial tertentu yang menguasai *ressources*, tapi jika kepemilikan itu merupakan hasil dari usaha kerja keras. Privilese harus didasarkan pada pendasaran rasional, dan bentuk privilese yang rasional serta diterima umum adalah penilaian atas *Leistung* atau prestasi kerja individual. Dalam kerangka berpikir ini, substansi rasional dari ketidaksetaraan sosial diterima jika melampaui bentuk-bentuk manipulatif empiris, prinsip yang melegitimasi ketidaksamaan itu mengandung tuntutan normatif yakni secara *fair* dan wajar memperhatikan prestasi individual semua warga masyarakat dalam bentuk sebuah penghargaan timbal-balik.<sup>72</sup> Tesis ini meyakinkan Honneth untuk menafsir konflik distribusi dalam masyarakat kapitalis sebagai perjuangan

---

72 Bdk. Axel Honneth, „Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser,“ in *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*, hrsg. von Nancy Fraser und Axel Honneth, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003, hlm. 176

untuk pengakuan (*Anerkennungskämpfe*). Dalam perdebatan dengan Nancy Fraser<sup>73</sup> menjadi jelas bahwa konsep pengakuan dalam arti yang fundamental lebih dari sebuah diskursus tentang posisi sosial kelompok-kelompok kultural.

Guna menghadapi sejumlah pertimbangan kritis atas pandangan tentang pasar sebagai bentuk penghargaan solidaritas timbal-balik, Honneth merujuk pada konsep kemajuan moral (*moralischen Fortschritt*). Honneth berpandangan, konsep prestasi sebagai “basis konsensus moral”<sup>74</sup> dapat membantu membendung kebuasan hukum rimba pasar bebas. Justru karena pasar kerja kapitalisme bukan merupakan *locus* solidaritas, maka perspektif normatif yang terkandung dalam konsep *Leistung* (prestasi) sebagai medium pengakuan mendorong dan menjaga dinamika diskusi tentang upah yang adil dalam dunia ekonomi pasar. Tanpa konsep *Leistung* yang dirumuskan sebagai teori pengakuan dominasi logika ekonomi dalam semua ranah kehidupan manusia tak mungkin dapat dipatahkan.

Pertanyaan yang masih harus dijawab ialah bagaimana cara mendorong kemajuan moral. Untuk itu Honneth menambahkan uraiannya dengan komponen moral psikologis yang dalam pengalaman penistaan mengungkapkan ketiadaan pengakuan yang sesungguhnya. Penistaan (*Mißachtung*) merupakan “aspek dari perilaku yang merugikan di mana individu melecehkan pemahaman dirinya yang positif yang sudah dibangunnya lewat jalan-jalan intersubjektif”.<sup>75</sup> Dengan pelecehan dan pemerkosaan

---

73 Bdk. *Ibid.*, hlm. 191 dst.

74 *Ibid.*, hlm. 186

75 Axel Honneth, *Kampf um, op.cit.*, hlm. 212

terjadi ancaman atas integritas fisik, diskriminasi hukum dan eksklusi mengancam integritas sosial dan penghilangan martabat (*Entwürdigung*) serta penghinaan menghancurkan martabat pribadi manusia. Di sini tampak koherensi antara tiga dimensi pengakuan dan pengalaman pelanggaran atas pengakuan tersebut.

Pada Hegel dan Mead tidak ditunjukkan relasi antara pengalaman penderitaan dan tindakan-tindakan aktif. Kekurangan ini diatasi oleh Honneth dengan menjelaskan bahwa pengalaman-pengalaman penistaan mendorong terjadinya perjuangan untuk pengakuan (*Kampf um Anerkennung*). Pengalaman kekerasan tidak hanya dilihat sebagai pengalaman individual, tapi pengalaman kolektif. Karena itu perbaikan hanya mungkin terjadi jika terdapat perubahan secara kolektif atas syarat-syarat struktur normatif.<sup>76</sup> Pengalaman kekerasan individual akan berubah menjadi pengalaman ketidakadilan sosial jika gangguan integritas tersebut berpijak pada sebuah praksis institusional yang telah kehilangan pesona legitimasinya. Pelecehan hak kolektif terjadi ketika norma institusional yang berpijak pada alasan-alasan rasional universal diabaikan.<sup>77</sup> Untuk memberi pendasaran atas pergeseran paradigma normatif dari sekedar deskripsi prosedural konflik-konflik sosial, maka perlu dijelaskan apa yang menjadi dasar dari tuntutan-tuntutan tersebut. Dasarnya ialah bahwa setiap subjek selalu mengharapkan pengakuan akan tuntutan identitas dari masyarakat.<sup>78</sup>

---

76 Carolin Emcke, *Kollektive Identitäten*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000, hlm. 320

77 Bdk. Axel Honneth, *Umverteilung als*, *op.cit.*, hlm. 154

78 Bdk. *Ibid.*, hlm. 155

Dengan demikian ketegangan afeksi yang diderita oleh individu hanya mungkin diatasi lewat mekanisme perlawanan politis. Pengalaman kekerasan tidak bersifat individual. Ia mempertemukan para korban sebagai sebuah kelompok kolektif yang bersama-sama berjuang memperlebar dimensi diri yang harus mendapat pengakuan. Dengan cara ini psikologi moral dapat membantu melahirkan struktur atau gramatika konflik sosial. Langkah penghubung antara realitas penderitaan dan motivasi untuk tindakan emansipatoris terletak pada pengetahuan (*episteme*) akan situasi konkret yang harus diperoleh dari perasaan (*Gefühl*) penindasan. Perasaan penindasan ini memberikan informasi kognitif tentang situasi sosial kepada korban.<sup>79</sup> Jadi bukan perasaan penindasan melainkan informasi mendorong diskursus tentang perubahan sosial. Kognisi, demikian Honneth, merupakan prasyarat bagi rekognisi.

### **Etika Resiprositas Primer**

Uraian tentang teori Honneth telah menghantar kita kepada pemahaman bahwa aktus pengakuan mengandung pengertian resiprositas jika secara normatif aktus tersebut harus menciptakan horison yang menjamin norma pengakuan. Pertanyaan yang masih tersisa ialah apakah aktus pengakuan nilai tersebut berkaitan dengan aktus kognitif atau berhubungan dengan praksis nonkognitif yang mendahuluinya. Atau dirumuskan secara lain, apakah pengakuan secara konstitutif mengandaikan pengetahuan ataukah secara logis keduanya harus dipisahkan. Honneth bergelut dengan pertanyaan ini dalam perkembangan teorinya dan membandingkannya dengan

---

79 Bdk. Axel Honneth, *Kampf um, op.cit.*, hlm. 219

pandangan Sartre tentang proses pembendaan (*Verdinglichung*) atas dan oleh yang lain.<sup>80</sup>

Honneth mengembangkan teori yang memberikan prioritas atas pengakuan berhadapan dengan pengetahuan. Sebagai basis empiris atas tesis prioritas pengakuan, Honneth menggunakan hasil penelitian empiris atas psikologi bayi. Dalam penelitian tersebut coba diamati mimik dan gestur tubuh dalam relasi antara ibu dan bayinya. Psikologi perkembangan menafsir pengamatan-pengamatan ini sebagai bukti pentingnya orang dekat dalam memberi orientasi tindakan dan perasaan bagi sang bayi. Untuk mendapatkan pengalaman tentang dirinya dan batas-batas dunianya anak kecil membutuhkan interaksi dengan yang lain. Dalam interaksi tersebut ia mengalami pantulan cermin perilakunya dan reaksi dari yang lain atas perilakunya itu. Teori tentang relasi masa awal kanak-kanak yang berorientasi harmoni ini bertolak dari kebutuhan primer akan kontak sosial yang muncul dalam interaksi-interaksi sangat awal masa kanak-kanak sebagai komunikasi timbal-balik nonverbal.

Lewat tindakan-tindakan ekspresionistis ini para pelaku interaksi menunjukkan kesediaan berkomunikasi, kedekatan emosional dan empati. Di antara pelbagai bentuk mimik dan gestur tubuh berbeda yang mengungkapkan kecocokan afeksi dan perhatian, Honneth menonjolkan sejumlah signal yang mengungkapkan kedekatan dan kasih terhadap anak. Secara psikologis hal tersebut memungkinkan sang bayi untuk merasakan bahwa dia dilindungi. Dengan demikian anak mulai mengembangkan bentuk-bentuk awal reaksi sosial.<sup>81</sup>

---

80 Bdk. Axel Honneth, „Erkennen und Anerkennen. Zu Sartres Theorie über die Intersubjektivität,“ in *Unsichtbarkeit, op.cit.*, hlm. 17

81 Bdk. *Ibid.*



Semua tindakan ekspresif di atas memiliki pendasaran moral karena Honneth menganggapnya sebagai „metatindakan“ (*Metahandlung*)<sup>82</sup>. Metatindakan merupakan indikasi bahwa referensi positif terhadap yang lain yang berkaitan dengan tindakan-tindakan tersebut juga di masa depan dapat diharapkan dari sang anak. Secara performatif tindakan itu menunjukkan bahwa sang aktor memiliki kewajiban moral tertentu. Bentuk-bentuk senyum dan kemesrahan membuka jalan menuju masa depan di mana perilaku yang baik diharapkan. Ketika dengan cara ini orang menyatakan respek terhadap yang lain, pada saat itu juga cinta diri (*Selbstliebe*) dalam bahasa Kant dibatalkan. Subjek yang mengakui mengalami proses desentralisasi ketika subjek mengakui yang lain sebagai otoritas moral. Di sini kelihatan sebuah ambivalensi, karena menurut Kant sumber tuntutan moral bukan *yang lain* konkret tapi hukum yang membatasi cinta diri (*Selbstliebe*).

Menurut Honneth pemahaman kognitif atas yang lain sudah kehilangan primatnya dan pengakuan selalu mendahului pengetahuan. Identifikasi kognitif atas yang lain sesungguhnya hanya mengungkapkan “hal khusus proses netralisasi dari pengakuan yang asali” (den Sonderfall der Neutralisierung einer ursprünglichen Anerkennung).<sup>83</sup>

Jika kita mengikuti perkembangan konsep pengakuan Honneth, pengakuan semakin mendapat peran yang lebih fundamental. Dari interaksi variabel sosial dan historis dalam *Kampf um Anerkennung* menuju persepsi normatif yang mendahului pengetahuan dalam *Unsichtbarkeit*, lalu teori pengakuan kemudian dikembangkan

---

82 *Ibid.*, hlm. 21

83 *Ibid.*, hlm. 27

sebagai relasi afirmatif substansial terhadap dunia dan *yang lain*. Pengertian terakhir dari konsep pengakuan memberikan penjelasan tentang proses pembendaan (*Verdinglichung*) dalam relasi sosial.

Pemahaman Honneth yang terakhir tentang pengakuan bertujuan untuk menunjukkan pengakuan sebagai sikap yang mendahului pendekatan kognitif terhadap dunia. Pemahaman ini diberi landasan teoretis baru. Sebagai dasar reformulasi konsep materialistis „*Verdinglichung*“ dikemukakan bentuk-bentuk „lupa akan pengakuan“ (*Anerkennungsvergessenheit*). Lupa akan pengakuan terungkap dalam fenomena di mana subjek lupa atau dibuat lupa (karena faktor sosial) bahwa pendekatan primer terhadap dunia dan yang lain tidak bertumpu pada pendekatan objektif, kognitif proposisional atau penguasaan atas alam (*Naturbeherrschend*), melainkan sikap mengakui dan apresiatif. Dalam relasi manusia terhadap dunia dan dirinya sikap mengakui dan apresiatif mendahului sikap-sikap lain baik secara genetis pun kategorial.<sup>84</sup> Konsep pengakuan dijelaskan secara ontogenetis. Konsep Heidegger tentang keprihatinan yang menguak dunia (*Welterschließende Sorge*) dan kritik John Dwey atas model penonton (*Zuschauermodell*) dalam ilmu pengetahuan ditafsir sebagai petunjuk bahwa pribadi manusia pertama-tama berada dalam situasi di mana dia harus bersikap, dan bukannya dalam dunia fakta-fakta di mana dia ditempatkan. Hal mendasar yang menyebabkan perubahan paradigma Honneth menuju paradigma eksistensial adalah distingsi Heideggerian antara keberadaan benda-benda (*Vorhandenheit der Dinge*) untuk pengetahuan dan

---

84 Bdk. Axel Honneth, *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005, hlm. 39

kehadirannya (*Zuhandenheit*) untuk eksistensi duniawi kita. Distingsi ini membentuk pemahaman Honneth tentang konsep pengakuan dan menempatkan relasi antara pengakuan dan pengetahuan pada tataran yang baru. Bagi Honneth, pengakuan adalah apa yang Heidegger namakan „Eingelassensein in bereits wertbesetzte Weltbezüge“ – „membiarkan diri masuk ke dalam relasi dunia yang sudah selalu sarat nilai“.<sup>85</sup> Pengakuan adalah keterlibatan atau empati afektif dan eksistensial dalam hidup yang lain.<sup>86</sup> Di sini tampak jelas bahwa konsep pengakuan dalam pengertian Honneth bergeser dari struktur interaksi yang dianalisis di ranah sosial menuju sebuah pengakuan primer yang mengandung „momen keterbukaan bebas, pengabdian dan cinta“.<sup>87</sup>

### **Catatan Kritis: Kognitivisme, Otentisitas dan Teleologi**

Dibandingkan dengan teori pengakuan interkultural, paradigma intersubjektif menunjukkan sejumlah kemajuan berarti. Tuntutan pendasaran moral antropologi dan psikologi mengatasi penyempitan konsep pengakuan pada tataran kultural semata. Juga kerangka sistematisnya yang mencakupi tiga tatanan pengakuan memberi pendasaran bagi momen normatif yang tidak dijumpai dalam paradigma interkultural. Paradigma intersubjektif menggunakan pendekatan interdisipliner dan bersedia belajar serta dikritik oleh ilmu-ilmu sosial. Di samping beberapa keunggulan juga dijumpai sejumlah kelemahan dari pendekatan ini yang dirumuskan dengan judul kognitivisme, otentisitas dan teleologi.

---

85 *Ibid.*, hlm. 51

86 Bdk. *Ibid.*

87 *Ibid.*

*Pertama*, dalam menjawab pertanyaan entah pengakuan merupakan sebuah hasil pengetahuan atau sesuatu yang lain, teori Honneth mengalami perkembangan yang luar biasa. Jika dalam *Kampf um Anerkennung* tafsiran atas situasi empiris memberikan informasi entahkah seseorang layak mendapat pengakuan,<sup>88</sup> maka dalam perkembangan teori lebih lanjut pengetahuan dipandang sebagai salah satu model pengakuan.<sup>89</sup> Namun pada tataran formasi teori ini masih terdapat kesenjangan yang tak terjembatani antara aspek kognitif dan normatif konsep pengakuan. Sebab mendasarnya terletak pada pengertian konsep pengakuan itu sendiri. Pengakuan harus menunjukkan aktus ekspresif di mana pengetahuan atau seorang pribadi mendapatkan makna dukungan positif.<sup>90</sup> Tesis tentang prioritas pengakuan berhadapan dengan pengetahuan bertentangan dengan pembentukan nilai-nilai moral atas dasar pemahaman kognitif. Persoalan ini diselesaikan oleh Axel Honneth lewat pergeseran paradigma menuju paradigma eksistensialis dalam karya *Verdinglichung*. Dalam karya ini Honneth menjadikan modus pengakuan sebagai sikap dasar terhadap dunia, yang lain dan diri sendiri. Pengetahuan dan pengakuan dianggap setara. Keterbukaan fundamental terhadap yang lain memunculkan persoalan baru lain, yakni apa yang menjadi dasar rasional tuntutan normatif untuk mengakui yang lain. Sebab jika pengakuan dipandang sebagai eksistensi afirmatif kita di tengah dunia (*affirmatives In-der-Welt-sein*), maka memberikan pengakuan tidak dapat dikatakan benar, baik atau diwajibkan secara etis. Pengakuan merupakan sebuah

---

88 Bdk. Axel Honneth, *Kampf um*, *op.cit.*, hlm. 182

89 Bdk. Axel Honneth, *Unsichtbarkeit*, *op.cit.*, hlm. 27

90 Bdk. *Ibid.*, hlm. 15

faktum dan bukan tujuan normatif.

*Kedua*, ketidakjelasan teori pengakuan Honneth dalam menyelesaikan persoalan relasi antara pengetahuan dan pengakuan disebabkan konsep otentisitasnya. Tujuan projek teoretis Honneth tentang intersubjektivitas dirumuskan sejak awal yakni perwujudan diri (*Selbstverwirklichung*)<sup>91</sup> atau relasi yang integral dengan diri (*ungebrochenes Selbstverhältnis*).<sup>92</sup> Yang lain tak lebih dari instrumen menuju diri yang otentik. Dalam paradigma intersubjektif yang lain sebagai yang lain tidak mungkin dapat dicapai. Di sini menjadi tidak jelas bagaimana menghubungkan sebuah teori yang di satu sisi peka terhadap fenomena pelecehan dan penindasan terhadap *yang lain*, namun di sisi lain bekerja dengan konsep substansial tentang relasi diri yang integral.<sup>93</sup>

*Ketiga*, projek teoretis Honneth berpijak pada struktur teleologis. Alasannya, pengandaian tentang struktur validitas normatif dan harapan akan kemajuan moral memungkinkan teori pengakuan intersubjektif memberikan penilaian atas kendala atau persoalan masing-masing tatanan pengakuan. Di sini muncul ambivalensi karena dalam diskusi tentang teorinya Honneth menunjukkan sikap terbuka. Karena itu belum pasti apakah konsep *Sittlichkeit* Hegel atau dalam bahasa Honneth „Reich der Gründe“ (kerajaan penalaran-penalaran) harus dipahami secara material atau instrumental. Itu berarti, entah konsep *Sittlichkeit* harus dipikirkan sebagai tujuan akhir perkembangan moral yang

---

91 Bdk. Axel Honneth, *Umverteilung als*, op.cit., hlm. 206

92 Bdk. Axel Honneth, *Kampf um*, op.cit., hlm. 196

93 Bdk. Stephan Gosepath, *Gleiche Gerechtigkeit. Grundlagen eines liberalen Egalitarianismus* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004), hlm. 102

menjadi takaran dalam mengukur kemajuan ataukah *Sittlichkeit* hanya menyediakan syarat-syarat di dalamnya individualitas dan inklusi dapat berkembang tanpa harus menetapkan arah perkembangan tersebut.

## Penutup

Konsep pengakuan intersubjektif coba memberikan solusi atas kegagalan yang ditinggalkan oleh liberalisme. Dengan menggunakan kerangka kritik Hegel atas formalisme filsafat moral dan hukum Kant, Honneth memperluas jangkauan politik dari subjek hukum semata menuju seluruh pribadi (*persona*) manusia. Pendekatan pengakuan intersubjektif mengatasi konsep pengakuan interkultural seperti diperkenalkan oleh Charles Taylor karena dalam paradigma intersubjektif pengakuan sudah dilihat dalam pelbagai tingkat interaksi antarmanusia yakni tataran cinta, hukum dan solidaritas. Dengan itu Honneth dapat menjelaskan kemajuan evolusi moral dan hukum sekaligus.

Namun konsep pengakuan intersubjektif Honneth gagal mengkonstruksikan sebuah identitas kolektif yang toleran karena ia masih terjebak dalam teleologi dan terobsesi dengan otentisitas. Tujuan (*telos*) dari pengakuan akan yang lain adalah perwujudan diri yang otentik. Dalam paradigma berpikir ini yang lain tak lebih dari instrumen untuk perwujudan diri. Pengakuan yang lain sebagai yang lain tak mungkin terwujud. Patologi otentisitas mempersulit formasi identitas kolektif dalam sebuah masyarakat multikultural. Intoleransi dan fundamentalisme kultural sering berakar pada obsesi menjaga kemurnian atau otentisitas identitas sendiri. Dalam kenyataan sesungguhnya identitas entah personal

atau kolektif selalu terbangun dari ketegangan antara relasi sosial dan proses individualisasi. Secara politis berarti, setiap tatanan demokratis selalu membutuhkan pandangan kolektif tentang komunitas. Sebab sebuah tatanan demokratis tidak diisi oleh individu-individu atomistik tanpa relasi sosial. Sebuah proses demokrasi selalu bergerak dalam sebuah masyarakat yang ditandai dengan relasi-relasi sosial dan pelbagai proses formasi komunitas yang kompleks. Demokrasi dibangun di atas identitas kolektif yang formal dan rapuh. Identitas kolektif tak pernah selesai, melainkan selalu berada dalam proses menjadi diri dan menemukan diri secara baru.

# BAB 6

## PLURALISME DAN DEMOKRASI DISENSUS

### Pengantar

Cukup lama perbincangan seputar tema keadilan absen dari diskursus filsafat politik. Kebisuan ini berakhir dengan munculnya karya John Rawls berjudul *Theory of Justice* (1971). Karya Rawls boleh dipandang sebagai simbol kelahiran kembali filsafat politik. Pertanyaan normatif tentang keadilan, legitimasi institusi politik, aktor politik dan prinsip-prinsip tindakan kembali menjadi bahan perdebatan di ranah teori politik. Ada tiga karakter utama yang mewarnai diskursus tersebut.<sup>1</sup>

*Pertama*, pusat perhatian diskusi lebih banyak diarahkan kepada model demokrasi liberal. Pengalaman traumatis perang dunia kedua telah menguburkan utopisme dalam teori politik. Perang dunia kedua membawa serta pengalaman totalitarisme yang berdampak pada perkembangan pemahaman filsafat politik pasca perang. Refleksi kritis atas konsep politik antara lain tampak dalam karya-karya Karl Popper (2003/1945), Hannah Arendt

---

1 Bdk. Elif Özmen, “Zwischen Konsens und Disens. Zeitgenössische politikphilosophische Perspektiven auf Demokratie“, dalam: Michael Reder und Maria-Daria Cojocar (Ed.), *Zukunft der Demokratie*, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 2014, hlm. 225



(1972/1963), dan Friedrich von Hayek (1969). Karya-karya ini mengungkapkan bahwa keyakinan akan objektivitas prinsip-prinsip politik (esensialisme Platon), prinsip hukum sejarah perkembangan politik (historisisme Hegel) dan konsep akal budi dan perencanaan rasional abad pencerahan dianggap sebagai syarat konseptual historis masyarakat tertutup dan kekuasaan totaliter.

Untuk menjawab pertanyaan tentang konsep dan pendasaran tatanan politis yang digunakan agar kita dapat berdiskusi secara rasional, maka jawabannya sejak tahun 50-an adalah demokrasi sebagai model kekuasaan yang terbaik dari yang terburuk. Demokrasi di sini dimengerti sebagai pendapat dan kehendak warga. Demokrasi tidak dimengerti sebagai “kebenaran“, “konsep hidup baik“ atau “ideologi“ yang menjadi sumber otoritas politik legitim satu-satunya. Paradigma demokrasi pasca perang dunia kedua ini kelihatannya lebih sederhana dibandingkan dengan tradisi demokrasi sebelumnya. Demokrasi tidak lagi memiliki substansi yang objektif. Ia adalah konstitusi kebebasan dan hak-hak dasar individu guna melindungi diri dari kekuasaan negara (sebab ada urusan-urusan tertentu yang tidak boleh diintervensi oleh negara kendati untuk meraih tujuan politis yang lebih tinggi) dan hak-hak untuk berpartisipasi secara politis.

*Kedua*, filsafat demokrasi kontemporer juga merumuskan diri secara sangat prosedural dalam membangun sistem legitimasi. Legitimasi demokrasi atau pendasaran normatifnya tidak berpijak pada doktrin komprehensif kodrat manusia, konsep kebaikan individu atau kolektif, nilai dari konsep hidup baik tertentu atau akal budi yang bernuansa normatif (*sittlich*). Penyangkalan metodis atas asumsi-asumsi normatif substansial seperti ditunjukkan dalam karya Rawls berjudul *Political Liberalism* bertujuan untuk

memberikan pendasaran “politis” dan bukannya “metafisik” atas konsep keadilan. Hal ini sejalan dengan paradigma filsafat postutopis dan postmetafisik, namun di sisi lain paradigma ini tetap menyisahkan sejumlah persoalan legitimasi.

*Ketiga*, demokrasi menggambarkan model khas tatanan institusional dan praksis konkret formasi kehendak dan pengambilan keputusan. Hanya dengan latar belakang ini diagnosa tentang “postdemokrasi” yang sering didengung-dengungkan akhir-akhir ini menjadi relevan. Dalam perspektif postdemokrasi, kerangka demokrasi “formal” institusional (pemilu, persaingan partai politik, kampanye, pembagian kekuasaan) diperlemah dengan erosi fungsi-fungsi legitimasi materialnya. Relasi antara demokrasi sebagai bentuk negara dan kekuasaan dengan demokrasi sebagai model tindakan politis atau cara hidup menunjukkan kondisi persoalan legitimasi yang menganggap pendasaran filosofis abstrak atas demokrasi (pengakuan rasionalnya) tidak mencukupi. Pengakuan rasional atas demokrasi perlu dilengkapi dengan penerimaannya secara faktis. Jürgen Habermas menyerukan agar bara api demokrasi radikal harus selalu dinyalakan dalam hidup masyarakat yang riil. Jika tidak, maka demokrasi tak lebih dari onggokan arsip filosofis. Dengan demikian kita telah menyentuh persoalan pendasaran demokrasi pada lapisan kedua. Ini tidak berkaitan dengan pendasaran demokrasi pada umumnya sebab persoalan legitimasi klasik sudah dinyatakan selesai. Persoalan demokrasi dewasa ini lebih terletak pada syarat-syarat untuk mempertahankan dan pengakuan demokrasi.

Akar dari persoalan ini adalah faktum pluralisme yang menjadi karakter fundamental masyarakat moderen. Satu kemungkinan untuk menjawab persoalan pluralisme ialah dengan melemahkan

tuntutan-tuntutan validitas yang menuntun demokrasi sebagai tatanan nilai. Subjektivisme demokratis akan dijelaskan dengan merujuk pada konsep liberalisme politik John Rawls dan Jürgen Habermas. Pada bagian ketiga saya akan mengangkat kembali bara api demokrasi radikal sambil memperkenalkan dua posisi filosofis antagonis tentang demokrasi yakni konsensus (Rawls dan Habermas) dan disensus (Chantal Mouffe).

## **Pluralisme**

Demokrasi moderen berpijak pada sebuah postulat normatif tentang kebebasan individual yang setara bagi semua manusia. Substansi normatif ini tidak saja menjadi jaminan bagi syarat-syarat kebebasan dan perwujudan diri individual seperti tampak dalam bahasa hukum atau bahasa hak-hak individual. Lebih dari itu, ia juga memberi jaminan kepastian atas koeksistensi damai, relasi yang kooperatif dan solider antarmanusia sebagai sebuah komunitas sosial dan politik. Dengan demikian bagi formasi identitas individu dan kolektif berlaku bahwa norma-norma umum memainkan peran konstitutif.<sup>2</sup> Tanpa pijakan normatif seperti kebebasan yang setara, keadilan politik dan sosial, solidaritas dan toleransi, demokrasi moderen akan kehilangan substansinya dan berubah menjadi arena pertarungan kepentingan-kepentingan kekuasaan. Apa yang dipandang sebagai substansi demokrasi seperti prinsip negara hukum, hak-hak asasi manusia, formasi opini publik dan prosedur pengambilan keputusan secara demokratis tidak lebih dari produk pertarungan kepentingan-kepentingan historis dan kultural. Dari perspektif historis dan kultural banyak

---

2 Bdk. *Ibid.*, hlm. 128

hal mendukung konsep subjektivisme demokratis yang secara teoretis dan praksis mengambil jarak dari pendasaran universal atas norma-norma dan nilai-nilai tertentu. Dalam kondisi masyarakat moderen yang postmetafisik, multikultural dan plural, apakah postulat normatif kebebasan individu yang egaliter dan norma-norma demokratis substansial lainnya masih dapat dipertahankan?

Pertanyaan ini sangat penting, karena justru demokrasi liberal beserta komunitas-komunitas plural di dalamnya sangat bergantung pada konsep keadilan kolektif dalam arti konsensus nilai minimal. Jika sebaliknya yang terjadi, maka masyarakat atau kewargaan tak lebih dari sebuah *modus vivendi*, atau lebih buruk lagi persekutuan terfragmentasi manusia-manusia minus relasi dan orientasi. Pada saat yang sama jawaban atas pertanyaan tentang pluralisme menjadi sulit. Pluralisme bukan saja sebuah faktum, tapi juga masalah berkaitan dengan kekuatan-kekuatan perekat internal masyarakat. Ini sebuah persoalan baru sebab konsep-konsep demokrasi terdahulu masih dapat mengembangkan jawaban teoretis internalnya sendiri.

Dalam teori-teori demokrasi zaman Yunani Kuno integrasi politik dan sosial warga serta keterlibatan untuk kepentingan warga dipandang sebagai cara hidup kolektif dan individual berbasis nilai dan kebajikan. Pada masa itu persoalan pluralisme belum muncul baik pada tataran politis maupun konsep hidup baik (privat).

Distingsi antara persoalan publik keadilan dan konsep hidup baik kini sudah diterima umum dalam filsafat politik. Konsep kebaikan berkaitan dengan pertanyaan-pertanyaan evaluatif hidup baik, karakter kebajikan dan praksis hidup etis. Konsep hidup baik memberi jawaban atas pertanyaan, bagaimana saya harus hidup?

Praxis hidup harus diorientasikan pada nilai-nilai dan ajaran model mana? Sedangkan keadilan berhubungan dengan pertanyaan normatif seputar praxis yang tepat, kewajiban dan hak yang harus dipenuhi secara timbal-balik. Pertanyaan yang diajukan di sini ialah: bagaimana saya harus bertindak? Prinsip dan norma kolektif macam mana yang diterima bagi kehidupan bersama sebagai insan moral dan politis?

Jürgen Habermas merupakan salah seorang filsuf yang menghendaki distingsi tegas antara konsep hidup baik dan keadilan:

Jika kita mendefinisikan pertanyaan-pertanyaan etis (praktis) sebagai pertanyaan “hidup baik” (perwujudan diri) yang berhubungan dengan totalitas sebuah cara hidup partikular atau totalitas sejarah hidup individual, maka dalam kenyataannya formalisme etik terbelah: Prinsip universalisasi berfungsi ibarat pisau yang menancapkan torehan antara “yang baik” dan “yang adil”, antara proposisi evaluatif dan normatif. Dari situ muncul proses spesialisasi bidang terapan moral universal: moral tak berurusan dengan preferensi nilai, tapi dengan validitas keharusan norma-norma.<sup>3</sup>

Sebaliknya dalam teori demokrasi Yunani Antik terdapat hubungan erat antara konsep *kebaikan* dan *keadilan*. Keduanya tak dapat dipisahkan sebab ada hubungan inheren antara nilai-nilai individual dan ikatan komunitas. Relasi intrinsik ini tampak jelas dalam uraian Aristoteles. Aristoteles menghubungkan pertanyaan tentang yang baik (*eudaimonia*) dengan konsep teleologis bahwa ada kodrat alamiah khusus (*ergon*) manusia yang merumuskan dan memberikan

---

3 Jürgen Habermas, “Was macht eine Lebensform rational?”, in: ders. *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, hlm. 34

pendasaran normatif tentang apa artinya menjadi manusia yang baik, menjalankan hidup baik dan membangun sebuah tatanan politik yang adil serta menjadi warga yang baik sekaligus adil.<sup>4</sup>

Kemudian dalam teori politik moderen mulai muncul distingsi konsep kebahagiaan individual dan kesejahteraan umum. Ikatan sosial yang mempersatukan di sini bukan lagi kesadaran tentang sebuah kebaikan bersama, melainkan pengetahuan tentang kebhinnekaan manusia yang tanpa adanya monopoli kekuasaan dapat menciptakan konflik destruktif bagi semua. Dengan faktum pluralisme ini maka konsep tentang kebaikan kolektif yang menciptakan komunitas kehilangan legitimasinya. Tugas politik dalam sebuah masyarakat moderen ialah bagaimana mengelolah pluralitas konsep hidup baik tersebut. Yang adil tidak bersifat heterogen. Validitas universal dan kolektifnya dapat dan harus dipertanggungjawabkan di hadapan setiap individu. Jika proses ini berhasil dilakukan, maka pertanyaan tentang pengakuan sudah terjawab: Setiap pribadi rasional yang bebas dan setara tidak sekedar beralasan menyetujui norma-norma kehidupan bersama, melainkan ia juga mempunyai alasan yang masuk akal untuk menunjukkan kehendak kerja sama demi kepentingan dirinya lewat loyalitas terhadap norma dan sikap taat hukum. Pengakuan atas otoritas politik sudah terjangkau dalam pandangan tentang persetujuan rasional atas kekuasaan. Atau dalam bahasa Locke: “Atas dasar persetujuannya sendiri sebagai anggota sebuah komunitas politik, manusia mewajibkan dirinya untuk tunduk di bawah kehendak mayoritas.”<sup>5</sup>

---

4 Bdk. Aristoteles, *Politik*, Buch I und IX, Hamburg: Meiner Verlag, 1995

5 John Locke, *Zwei Abhandlungen über die Regierung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997 (1690), hlm. 209

Dari perspektif teori-teori demokrasi kontemporer, pertautan erat antara legitimasi dan pengakuan di atas sulit diterima lantaran paradigma ini sangat bergantung pada syarat-syarat normatif substansial dan karena itu tuntutan-tuntutan kebenaran. Ini berkaitan dengan doktrin komprehensif tentang gambaran manusia seperti konsep akal budi, hukum kodrat atau pandangan otonom tentang kebebasan. Monisme hukum ini membutuhkan sebuah metafisika yang menjadi sumber kekuatan validitas dan pengakuan hukum. Namun jika pendasaran metafisis dalam filsafat politik dilucuti, maka persoalan pluralisme tidak saja muncul pada tataran konsep hidup baik, tapi juga pada ranah hukum. Maka kita tidak dapat lagi berorientasi pada kebenaran tunggal tentang tatanan politik yang adil. Sebab pendasaran normatif substantif rasional seperti itu secara epistemis tidak dapat lagi dibangun dan juga secara etis tidak dibolehkan mengingat kondisi masyarakat moderen yang berpijak pada prinsip pluralisme dan postmetafisik.

John Rawls merumuskan kontribusi yang sangat penting bagi filsafat politik kontemporer di tengah tantangan pluralisme dan kondisi postmetafisik. Rawls berpandangan bahwa sebuah teori keadilan yang *adequat* harus bersifat *politis* dan bukan *metafisis*. Artinya, atas dasar pluralisme yang mewarnai masyarakat moderen, teori tersebut harus menjauhi semua ajaran, ideologi dan sistem nilai (*comprehensive doctrines*) yang saling bertentangan dan inkomensurabel. Teori keadilan harus membebaskan diri dari teori-teori substansial filsafat praktis dan teoretis serta tuntutan-tuntutan kebenarannya. Prinsip ini juga tetap berlaku jika secara argumentatif dibuktikan bahwa beberapa dari pandangan tersebut benar ataupun keliru. “Untuk liberalisme politik tidak relevan entahkah penilaian-penilaian tertentu dianggap benar,

sebab liberalisme politik memandang semua persoalan dari sudut pandangnya sendiri yang terbatas.”<sup>6</sup>

Pembatasan diri pada sudut pandang politis yang terbatas ini berkaitan erat dengan pembatasan perspektif epistemis dan legitimasi ilmiah. Jika dalam tatanan demokrasi liberal diversitas ideologis dan kultural semakin berkembang, jadi pluralisme bukan lagi sekedar sebuah faktum, namun ruang lingkungannya semakin melebar, maka kita dihadapkan dengan persoalan serius seputar stabilitas. Pertanyaannya, seperti dirumuskan John Rawls, ialah: “Bagaimana mungkin semua ideologi yang saling bertentangan namun rasional tersebut dapat hidup berdampingan dan tunduk pada konsep politik yang sama tentang sebuah tatanan konstitusional?”<sup>7</sup>

Ini adalah problem pluralisme riil yang dihadapi masyarakat kontemporer. Pluralisme sosial, kultural, religius dan etis yang menjadi panaroma masyarakat moderen menciptakan sebuah persoalan legitimasi baru. Pluralisme dalam dirinya sesungguhnya bukan persoalan. Ia memiliki hak berada dan mengungkapkan sebuah nilai dalam dirinya. Konsep pluralisme normatif ini berkelindan erat dengan individualisme metodologis dan etis yang memberikan basis legitimasi bagi tatanan demokrasi liberal.<sup>8</sup> Individualisme dan pluralisme merupakan dua sisi dari satu mata uang yang sama. Jika individu - seperti tampak dalam pergeseran dari paradigma tradisional abad pertengahan menuju paradigma moderen – tidak lagi dipandang sebagai bagian dari sebuah tatanan komsos dan alam yang statis,

---

6 John Rawls, *Politischer Liberalismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003, hlm. 17

7 Ibid., hlm. 14

8 Bdk. Janet Coleman (Ed.), *The Individual in Political Theory and Practice*, New York: 1996



maka pranata politis dimengerti sebagai sebuah kesepakatan atau konvensi rasional. Legitimasi kesepakatan tersebut bersumber pada persetujuan individu sebagai sumber kekuasaan. Pertautan liberal antara individualisme yang berarti kebebasan dan kesetaraan dengan sebuah jaringan norma memperkuat dinamika yang melunturkan tatanan kosmos statis. Kebebasan setara manusia untuk melakukan apa yang disenangi serta menghendaki apa yang rasional, berguna dan baik melahirkan proses individualisasi, pluralisasi dan diferensiasi kepentingan, keyakinan dan ideologi. Pluralisme melampaui faktum diversitas, sebab kebhinekaan dipahami sebagai fenomena legitimasi. Itu berarti setiap bentuk pembatasan faktum pluralitas membutuhkan basis legitimasi atau pendasaran tertentu.

Uraian di atas menunjukkan bahwa pluralitas bukan saja sebuah faktum yang harus diterima, tapi juga secara etis dikehendaki. Dalam filsafat politik kontemporer biasanya dikenal tiga pengertian pluralisme yang menjadi rujukan dalam perdebatan seputar kohesi sosial. *Pertama*, pluralisme digunakan dalam perspektif netral untuk menggambarkan kondisi masyarakat yang berbhineka dan terdiferensiasi. Di dalam masyarakat demokratis kebebasan berpikir dan berpendapat dijunjung tinggi. Setiap warga bebas memilih dan menentukan pandangan hidup, pekerjaan atau pandangan politik sesuai selernya. Dalam konteks ini pluralisme sebagai deskripsi keberagaman sosial yang faktis merupakan esensi sebuah masyarakat demokratis.

*Kedua*, pluralisme dipandang sebagai sebuah nilai positif.<sup>9</sup> Di sini pluralisme tidak diartikan secara deskriptif sebagai

---

9 Bdk. Isaiah Berlin, "On the Pursuit of the Ideal", in *The New York Review of Books* 35, 1988, hlm. 11-18

gambaran masyarakat heterogen, tapi dari sudut pandang normatif diinterpretasi sebagai basis nilai sebuah kehidupan bersama. Justru karena setiap orang boleh bebas berpikir, bertindak dan percaya, maka bisa muncul apa yang dinamakan sebuah masyarakat liberal di mana manusia dapat hidup berdampingan secara damai. Pluralisme di sini memastikan ikatan sosial dan ditafsir sebagai garansi kohesi sosial.

*Ketiga*, pluralisme mendapat konotasi negatif. Pluralisme dipandang sebagai bahaya untuk kesatuan sosial. Alasannya, keanekaragaman pada pelbagai bidang (ideologi, politik, budaya, dll) menghancurkan kohesi sosial. Pluralisme ditafsir sebagai gejala lemahnya norma sosial atau ungkapan hilangnya norma kolektif. Pluralisme merupakan simtom raibnya solidaritas sosial masyarakat kompleks. Egoisme, alienasi budaya dan krisis solidaritas sering dikeluhkan. Hancurnya negara atau prinsip-prinsip demokrasi dalam negara yang disebabkan oleh lobbyisme dan orientasi pribadi dalam pengambilan keputusan politik diduga berakar pada pluralisme. Di balik kritikan ini muncul kerinduan akan tuntutan sebuah kesatuan sosial, entah sebuah identitas kultural atau basis nilai politik kolektif. Kritikan ini mengungkapkan tuntutan bahwa masyarakat liberal membutuhkan lebih dari sekedar kesetaraan formal. Tidak cukup kalau warga secara formal hanya memiliki hak-hak yang sama. Masyarakat membutuhkan sebuah pandangan kolektif yang bersifat substansial, sebab hanya dengan cara itu norma-norma sosial dapat diberi pondasi. Bagaimana ikatan emosional kolektif itu dapat dirumuskan atau diciptakan dan sejauh mana jangkauan tuntutan normatif yang terkandung di dalamnya masih terus diperdebatkan.

Penjelasan di atas menunjukkan bahwa dalam masyarakat moderen proses individualisasi dan tuntutan komunitas selalu

berada dalam tegangan. Di satu sisi otonomi dan penentuan diri merupakan ciri dasariah masyarakat moderen. Warga ingin membuat keputusan tentang hidupnya kendati keputusan itu berseberangan dengan tuntutan *common sense* dan komunitas. Di sisi lain manusia selalu merupakan bagian dari sebuah komunitas bahasa, kultural, sejarah, politis dan normatif. Jika dalam perspektif ini sebuah masyarakat tidak lagi menunjukkan kesatuan komunal, maka masyarakat tersebut berada dalam bahaya kehancuran atau sebuah kehidupan bersama yang damai terancam.

Dalam filsafat sosial, Isaiah Berlin antara lain membuat penelitian intensif tentang relasi antara pluralisme dan proses formasi komunitas. Ia berpandangan bahwa masyarakat moderen dibangun atas dasar nilai kebebasan dan kesetaraan yang bersifat universal. Akan tetapi kedua nilai dasar ini sering tidak berjalan harmonis dan bahkan dalam masyarakat plural berseberangan satu sama lain. Jika terdapat tendensi harmonisasi nilai-nilai tersebut secara absolut, maka masyarakat tersebut, demikian Berlin, sudah berada di ambang bahaya totalitarisme.<sup>10</sup> Karena itu masyarakat moderen niscaya sangat bergantung pada diskursus-diskursus publik tentang penerapan nilai-nilai tersebut dalam persoalan-persoalan sosial politik yang konkret. Diskursus tentang aplikasi nilai-nilai kolektif tersebut dalam situasi konkret dapat menciptakan kohesi sosial. Namun penekanan berlebihan pada nilai-nilai kolektif mengandung bahaya munculnya politik identitas yang eksklusif dan intoleran. Kendatipun demikian demokrasi tetap membutuhkan identitas kolektif dalam takaran yang wajar. Dalam membangun identitas kolektif tersebut masyarakat plural sering menghadapi konflik nilai.

---

10 Bdk. *Ibid.*, hlm. 16

Disensus dan konflik yang ditimbulkan oleh pengakuan akan pluralisme harus ditoleransi oleh setiap individu dan negara. Demokrasi liberal merupakan tatanan kekuasaan yang secara maksimal mempraktikkan toleransi atau prinsip netralitas terhadap semua konsep hidup baik. Namun demokrasi tidak saja berarti sebuah struktur institusional hak-hak dasar, prinsip negara hukum, pemilihan umum yang bebas dan teratur serta sistem pemerintahan parlementer. Malampau bentuk kekuasaan lainnya, demokrasi bergantung pada sejumlah faktor bahwa demokrasi harus dihayati secara konkret, warga tidak hanya secara formal taat pada hukum, namun ikut menyetujui konsep politik, memahami norma-norma demokratis sebagai nilai, mengintegrasikan konsep hukum ke dalam pandangan hidup baiknya yang partikular dan dengan cara itu menciptakan keutamaan etis kewargaan. Hal ini dirumuskan secara baik oleh Ernst-Wolfgang Böckenförde:

Negara liberal sekuler hidup dari syarat-syarat yang tak dapat dijaminnya sendiri. Di satu sisi negara liberal hanya dapat eksis jika kebebasan yang diberikan kepada warganya mengatur dirinya sendiri dari substansi moral setiap individu dan homogenitas masyarakat. Di sisi lain negara tidak dapat menjamin kekuatan-kekuatan regulasi internal ini dari dirinya sendiri, artinya dengan menggunakan instrumen kekuasaan tanpa harus melucuti kebebasan itu sendiri.<sup>11</sup>

Perdebatan seputar legitimasi tatanan politis di tengah iklim pluralisme masyarakat kontemporer telah melahirkan dua macam strategi penyelesaian yakni demokrasi konsensus dan disensus.

---

11 Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Staat, Gesellschaft, Freiheit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976, hlm. 60

## **Konsensus versus Disensus: Dua Model Demokrasi sebagai *Way of Life***

Menghadapi tantangan faktum pluralisme dan persoalan stabilitas sosial, pada tahun 1980-an John Rawls memodifikasi secara radikal teorinya tentang keadilan. Jika dalam *Theory of Justice* (1971) Rawls menganggap makna keadilan (*Gerechtigkeitssinn*) warga dalam masyarakat yang ditata secara baik sudah mencukupi, maka dalam *Political Liberalism* (1993) ia mempresentasikan konsep *overlapping consensus*. Seperti dalam Rawls tua, demokrasi liberal politis (bukan metafisis) tetap memiliki sebuah substansi normatif dalam prinsip-prinsip keadilan. Akan tetapi substansi normatif tersebut dalam Rawls muda tidak berasal dari konsep universal sebuah konsensus minimal rasional, tapi berpijak pada sebuah konsensus lintas batas (*overlapping consensus*) keyakinan-keyakinan yang muncul dalam sebuah demokrasi kendati terdapat kondisi pluralisme. Di satu sisi etos politik demokrasi bersifat netral (*freestanding*) terhadap doktrin-doktrin komprehensif yang kita hayati dan anggap rasional dan benar. Artinya, pertanyaan seputar politik atau keadilan terpisah dari persoalan konsep hidup baik, agama dan etika. Di sisi lain, pengakuan atau penerimaan faktis dijamin oleh sebuah keselarasan antara yang adil dan yang baik, sejauh konsep keadilan politis ibarat sebuah modul diterapkan untuk semua konsep hidup baik yang plural. Dari keselarasan itulah konsep hidup baik mendapatkan kekuatan legitimasinya. Dalam tatanan politik masyarakat moderen dengan sejarah panjang tentang hak-hak asasi manusia, prinsip hukum dan konstitusionalisme, menurut Rawls, penggunaan nalar publik warga dapat membuka dan menciptakan pengakuan faktis atas ide-ide dasar kebebasan dan demokrasi. Hal yang sama berlaku juga

jika terdapat perbedaan pandangan yang tak terselesaikan dalam hubungan dengan ideologi dan konsep hidup baik individual. Jadi ada jaminan kesatuan sosial di tengah hamparan pluralisme. Itulah ketegangan yang harus diwujudkan oleh demokrasi sebagai sebuah *way of life*. Di sini orientasi pada konsensus menjadi sangat menentukan seperti dirumuskan Rawls dalam “ideal warga negara demokratis”:

Sebagai individu-individu rasional yang mengetahui bahwa mereka menghayati atau menganut konsep hidup baik, agama dan pandangan filosofis berbeda, mereka harus mampu menjelaskan prinsip-prinsip tindakannya sekian sehingga prinsip-prinsip itu menadapat persetujuan dari yang lain. Untuk mengetahui apa yang harus dilakukan oleh seorang warga yang demokratis, maka individu perlu memahami ideal penggunaan nalar publik.<sup>12</sup>

Selain model yang diperkenalkan oleh John Rawls di atas, terdapat juga model konsensus lainnya seperti dikemukakan oleh Jürgen Habermas lewat konsep demokrasi deliberatifnya. Seluruh karya filosofis Habermas dituntun oleh sebuah ide pencerahan. Ia ingin mendorong emansipasi dan demokrasi, menggerakkan masyarakat untuk berpartisipasi dalam proses sosial politik serta memberi kontribusi lebih bagi diskursus publik. Ide dasar filsafatnya bertitik tolak dari situasi perbincangan biasa sehari-hari. Habermas menekankan bahwa manusia tidak mungkin tidak berbicara satu sama lain. Dalam percakapan, dengan cara berbeda-beda manusia membangun komunikasi. Itulah ide dasar teori diskursus. Jadi bahasa tidak hanya merupakan bentuk intersubjektivitas, tapi juga

---

12 John Rawls, *Politischer Liberalismus*, op.cit., hlm. 318

serentak sebuah langkah fundamental menuju emansipasi dan komunikasi. Sebab bersama ucapan kalimat pertama „dinyatakan juga secara jelas intensi sebuah konsensus universal dan tanpa paksaan“.<sup>13</sup>

Basis dari teori demokrasi ini adalah sebuah konsep masyarakat yang terbangun dari tiga komponen yakni *Lebenswelt*, ruang publik (*Öffentlichkeit*) dan sistem. Dalam *Lebenswelt* atau dunia kehidupan terjangkau model-model komunikasi manusiawi. Secara intuitif manusia bertindak komunikatif dan mencari komunikasi dalam konteks keseharian dunia kehidupan. Sementara itu prinsip publisitas bertugas untuk menangkap semua persoalan yang muncul di *Lebenswelt* dan menyuarakannya di ruang publik serta memberi tekanan pada sistem politik. Ranah sistem mengatur bahwa manusia juga bertindak strategis, artinya mengejar tujuan tertentu secara fungsional.

Dengan merujuk pada pengalaman dasariah komunikasi, secara etis manusia mengenal bahwa norma-norma hanya dapat diakui sebagai legitim jika dapat disetujui oleh semua. Prinsip etika diskursusnya ialah, “bahwa yang boleh menuntut validitas hanyalah norma-norma yang mendapat (juga secara antisipatoris) persetujuan dari semua yang berpartisipasi dalam diskursus praktis“.<sup>14</sup> Di balik prinsip ini terdapat asumsi bahwa seseorang yang mulai berargumentasi secara implisit selalu sudah menerima aturan-aturan komunikasi yang tak dapat disangkalnya. Barangsiapa bicara harus sudah selalu menerima aturan-aturan tersebut, jika tidak ia

---

13 Jürgen Habermas, *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968, hlm.163

14 Jürgen Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983, hlm. 103

akan terjebak dalam kontradiksi performatif. Jadi etika diskursus bertolak dari realitas *Lebenswelt* manusia. Etika diskursus adalah sebuah etika formal. Dalam tradisi pencerahan Kantian Habermas berpandangan bahwa manusia dapat berkomunikasi secara rasional dan membangun konsensus dalam sebuah diskursus. Rasionalitas komunikatif ini memberi pendasaran bagi sebuah etika dialogis. Norma-norma bagi kehidupan bersama hanya dapat digali dari argumentasi dialogal dan bukan dari spekulasi akal budi monologis.

Dalam banyak karyanya Habermas berhasil menunjukkan bagaimana pandangan filosofis dapat diterapkan secara politis. Salah satu contohnya adalah konsep “demokrasi deliberatif”.<sup>15</sup> Artinya, proses formasi opini dan kehendak harus diinstitusionalisasi. Dengan demikian sebanyak mungkin warga masyarakat dapat berpartisipasi dalam diskursus-diskursus tentang pertanyaan-pertanyaan kritis menyangkut kehidupan bersama. Publisitas yang terbentuk secara spontan, kreatif dan bersifat desentralistis itu menjamin pluralitas opini publik. Tujuan dari proses ini adalah konsensus rasional yang terbentuk secara komunikatif. Hanya dengan jalan ini norma-norma kehidupan bersama mendapat legitimasi cukup dan mendorong warga untuk menerapkannya dalam *Lebenswelt*-nya masing-masing.

Atas dasar pertimbangan di atas, bagi Habermas kohesi sosial atau misalnya Pancasila sebagai identitas kolektif untuk konteks Indonesia hanya berhasil atau menjadi tujuan yang legitim jika struktur dan prosedur deliberatif yang dibentuk menopang pandangan etika diskursus. Jika masyarakat menciptakan prosedur di

---

15 Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992



mana semua orang terkait mengambil bagian di dalamnya dan tujuan prosedur tersebut adalah terbangunnya konsensus rasional untuk konflik-konflik sosial, maka *design* deliberatif tersebut merupakan jaminan bagi kohesi atau kesatuan sosial. Pancasila sebagai hasil dari prosedur deliberatif yang menggambarkan rasionalitas komunikatif memperkokoh kesatuan dalam masyarakat Indonesia yang plural.

Sebagai antitesis atas konsep demokrasi deliberatif, dalam diskursus filsafat politik muncul term “postdemokrasi“. Dalam tafsiran Chantal Mouffe demokrasi sesungguhnya ditandai dengan paradoks yang tak terakomodasi dalam pandangan demokrasi deliberatif.<sup>16</sup> Paradoks itu muncul karena demokrasi menjembatani dua aspek yang bertentangan yakni kebebasan individual dan prinsip kesetaraan. Menurut Mouffe, ketegangan antara keduanya tak mungkin terjembatani dan merupakan roh pendorong gerakan demokrasi.

Dalam model demokrasi yang kedua yakni model disensus, *common sense* dengan penekanan pada dialog dan konsensus dianggap menghancurkan demokrasi. Model konsensus dipandang tidak cukup politis. Jika Rawls memahami politik sebagai model pendasaran postmetafisik dan berbasiskan norma-norma politik kolektif, maka dalam paradigma disensus politik berkaitan dengan kriteria pengambilan keputusan dan penilaian atas kondisi politik riil. Realitas politik adalah faktisitas politik yang diinstitusionalisasi, dipraktikkan dan dialami. Pemikir kontemporer yang paling berpengaruh dalam mengembangkan paradigma demokrasi disensus ini adalah Chantal Mouffe.

---

16 Bdk. Chantal Mouffe, *Das demokratische Paradox* Wien: Turia Verlag, 2008

Pada tahun 1980-an bersama Ernesto Laclau, Mouffe meletakkan basis filsafat sosial bagi pandangannya tentang demokrasi. *Yang sosial* menurutnya tidak terbentang secara positif di hadapan kita, melainkan senantiasa mengaktualisasikan dirinya sebagai sebuah bentuk diskursivitas yang kompleks. Bagi Mouffe bukan referensi pada dunia empiris yang menciptakan makna, melainkan makna hanya terkonstruksi di tengah-tengah diskursus sosial dan politik. Diskursus adalah sebuah totalitas sosial yang senantiasa berubah secara dinamis. Atas dasar dinamika tersebut dan ketidakmungkinan mereduksi yang sosial pada makna tunggal, maka masyarakat selalu dipersoalkan dan rapuh. Karena itu selalu muncul pertarungan-pertarungan wacana baru guna menstabilisasi diskursus. Dan kondisi inilah yang dikenal dengan *yang politis*.

Dengan bertolak dari filsafat politik dan teori negara Carl Schmitt, Mouffe membeberkan pandangannya. Esensi *yang politis* menurut Schmitt adalah distingsi antara kawan dan lawan.<sup>17</sup> Masyarakat terbentuk dari identitas-identitas kolektif yang secara niscaya mengeksklusi dan bertarung satu sama lain. Di sini Schmitt mulai melancarkan kritiknya atas liberalisme. *Pertama*, liberalisme, demikian Schmitt, terlalu terfokus pada individu dan mengabaikan identitas-identitas kolektif. *Kedua*, liberalisme juga terlalu yakin dengan kemampuan konsensus sosial.

Mouffe menunjukkan simpatinya pada konsep demokrasi sebagai pluralisasi pertarungan-pertarungan politis tersebut. Namun Mouffe berseberangan dengan Schmitt sebab pertimbangan-pertimbangan Schmitt cenderung melahirkan masyarakat totaliter.

---

17 Bdk. Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, Berlin: Akademie Verlag, 2009 (1932), p. 26

Karena itu Mouffe menganjurkan transformasi konseptual dari antagonisme kekuatan-kekuatan sosial yang niscaya menuju *agonisme*. Bukan *musuh* (*Feind*), tapi *lawan* (*Gegner*) yang posisinya dapat direbut dengan penuh semangat dalam demokrasi. Konsep lawan mengungkapkan bahwa setiap orang berhak untuk mempertahankan posisinya. Dalam arti tertentu lawan dipahami sebagai musuh yang legitim.

Dari persepektif demokrasi radikal Mouffe mengkritisi konsep demokrasi deliberatif Habermas. Menurutnya, Habermas dan pemikir liberal lainnya gagal memahami *yang politis* sebagai arena pertarungan terbuka. Tentu saja Mouffe tidak memahami pertarungan tersebut sebagai perdebatan antara individu, melainkan pertarungan di tengah realitas-realitas wacana. Karena itu dalam pertimbangannya ia menaruh perhatian khusus pada relasi-relasi kekuasaan yang terstruktur secara diskursif. Kritikan *kedua* ialah bahwa teori-teori demokrasi liberal mengabaikan relasi dalam sebuah masyarakat. Seperti Walzer, Mouffe menekankan moment militansi (*Leidenschaft*) yang ditafsirkannya sebagai motor penggerak proses demokrasi. “Politik selalu berkaitan dengan sebuah dimensi keberpihakan yang penuh militansi (...). Justru itu yang hilang dewasa ini pada glorifikasi demokrasi tanpa militansi dan keberpihakan.”<sup>18</sup>

Akhirnya konsep demokrasi radikal bermuara pada sebuah kritik atas pemahaman rasionalitas liberal. Para pemikir liberal, demikian Mouffe, menganut pengertian akal budi yang formal tapi sekaligus sangat monolitis. Pemikir postmodernisme Wolfgang

---

18 Chantal Mouffe, *Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007), hlm. 40

Welsch mengkritik konsep rasionalitas monologal Habermas karena Habermas ingin mengembalikan pluralitas kepada kesatuan kendatipun ia tak dapat menunjukkan bagaimana kesatuan itu harus dipikirkan.<sup>19</sup> Dengan demikian pluralitas opini masyarakat digeser begitu saja ke ranah privat irasionalitas.

Dari sudut pandang teoretis yang antiesensialistik pluralisme bukan sekedar sebuah faktum yang terpaksa harus dipikul dengan kertak gigi atau yang coba dibendung, melainkan sebuah prinsip aksiologis. Pada tataran konseptual dari esensi demokrasi moderen prinsip aksiologis tersebut dianggap konstitutif dan dipandang sebagai sesuatu yang harus diterima dan dikembangkan.<sup>20</sup>

Dibandingkan dengan teori demokrasi liberal, demokrasi radikal memberi penekanan bahwa pada tempat pertama kohesi sosial tidak diciptakan lewat konsensus minimal atau rasionalitas komunikatif, tapi melalui pertarungan wacana politis.

## Penutup

Secara sepintas kedua model demokrasi sebagai *way of life* ini memberikan dua jawaban yang bertentangan atas persoalan pluralisme. Jika setiap konsensus menciptakan dan menegaskan keyakinan-keyakinan politik kolektif berbasiskan argumentasi dan menjadi dasar bagi pengakuan warga akan demokrasi, sebaliknya disensus diwarnai sebuah pertentangan yang tak terselesaikan secara argumentatif. Pertentangan itu diungkapkan secara emosional

---

19 Bdk. Wolfgang Welsch, *Vernunft. Die zeitgeössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995), hlm. 139

20 Chantal Mouffe, *Das demokratische*, hlm. 35

dan membangun pengakuan radikal demokratis lewat proses identifikasi, partisipasi dan konfrontasi.

Namun telaahan yang lebih mendalam mengungkapkan sebuah kesamaan fundamental. Guna mengatasi bahaya bahwa disensus politis berkembang drastis dan berubah menjadi konflik berkepanjangan sehingga membahayakan tatanan demokratis, Mouffe menggambarkan konsep “kewargaan sipil demokratis” sebagai berikut:

Saya setuju dengan pendapat yang mengatakan bahwa sebuah demokrasi plural menuntut sebuah takaran konsensus tertentu dan membutuhkan loyalitas terhadap nilai-nilai yang membangun prinsip-prinsip etis-politisnya. Konsensus tentang institusi-institusi yang konstitutif bagi demokrasi dan nilai-nilai “etis politis” sangat mutlak perlu yang menciptakan komunitas politis seperti prinsip kebebasan dan kesetaraan untuk semua.<sup>21</sup>

Di sini dapat dilihat bahwa model disensus sesungguhnya berpijak pada konsensus tentang prinsip-prinsip dasar dan prosedur demokratis. Baru pengakuan akan kewajiban normatif kolektif ini memungkinkan terjadinya pertarungan agonistik dalam suasana saling pengakuan kendati terdapat pertentangan dan perdebatan.

Lawan adalah musuh, tapi musuh yang legitim, dengannya kita memiliki prinsip bersama, karena kita memiliki ikatan kolektif terhadap prinsip-prinsip etis politis demokrasi liberal: kebebasan dan kesetaraan.<sup>22</sup>

Dengan demikian kita tetap hidup dalam sebuah model demokrasi yang secara substansial mengandung pandangan kolektif

---

21 Chantal Mouffe, *Das demokratische Paradox*, Wien: 2010, hlm. 105

22 *Ibid.*, hlm. 103

tentang keadilan. Tanpa pandangan kolektif bersama, maka baik permainan argumentasi (model liberal dan deliberatif) maupun permainan kepentingan-kepentingan (model kompromi) atau permainan pertarungan hegemonial dan perdebatan yang militan dengan lawan tidak dapat berkembang.

Bagi masa depan demokrasi satu hal penting perlu dicatat. Perjuangan yang berkelanjutan, militan dan juga lewat argumentasi untuk mewujudkan yang benar secara normatif harus tetap menjadi perjuangan dalam sebuah masyarakat demokratis ketika menghadapi tantangan pluralisme. Di sini kita harus menyadari secara serius agonisme dan kekuatan disensus dan pertarungan wacana yang menciptakan identitas demi strategi-strategi politis konkret.

Hilangnya alternatif sebuah strategi politik atau ekonomi yang sering dijumpai dalam masyarakat demokratis menemukan sisi lain yang berbahaya bagi demokrasi dalam bentuk kesiasiaan perlawanan warga. Namun prosedur dan syarat-syarat perjuangan untuk yang tepat secara normatif berpijak pada sebuah konsensus yang diterima secara kolektif tentang yang tepat secara normatif seperti substansi liberal demokrasi, pengakuan timbal-balik sebagai yang bebas dan setara. Prioritas terhadap yang adil memberikan sebuah ruang yang lebih luas dan aman bagi konsep hidup baik. Konsensus normatif minimal kolektif dan universal yang menjadi pusat perhatian demokrasi sebagai gaya hidup tidak bertentangan dan *kompatibel* dengan pluralisme cara-cara hidup individual.

# BAB 7

## KORUPSI, PATRONASE DAN DEMOKRASI

### **Pendahuluan:**

**G**eorg Aditjondro pernah bercerita tentang anekdot dua ekor katak. Katak pertama dimasukkan ke dalam kuali berisikan air panas sedang mendidih. Katak itu segera melompat keluar kuali lantaran panasnya air. Katak kedua dimasukkan ke dalam kuali berisikan air dingin. Ia berenang. Lalu kuali ditempatkan di atas tungku api bernyalala. Perlahan-lahan air mulai panas dan mendidih. Karena keasikan berenang sang katak lupa kalau air semakin panas dan akhirnya katak tersebut mati direbus dalam kuali.

Jika bencana kemiskinan atau kelaparan melanda hidup manusia secara langsung, biasanya secara spontan kita bereaksi mengatasinya atau bala bantuan segera datang kendati tanpa diundang sekalipun. Penderitaan yang kasat mata itu ibarat air panas yang mengagetkan katak pertama dalam anekdot di atas. Ia menggugah nurani manusia untuk membantu.

Lain halnya jika penyebab penderitaan tidak dapat dideteksi langsung oleh indera kita lantaran terbungkus rapi dalam busana struktural, baik struktur budaya maupun tatanan sosial politik. Itulah yang terjadi dengan kemiskinan struktural atau persoalan korupsi misalnya. Penderitaan yang diakibatkan oleh perilaku

korupsi para pejabat publik tidak dapat diidentifikasi secara langsung karena ia tampil dalam fenomena sosial yang abstrak seperti ketidakadilan sosial, kebijakan politis yang berpihak pada pemodal besar dan menindas rakyat miskin atau model bantuan yang cenderung menciptakan ketergantungan masyarakat pada penguasa.

Persoalan korupsi sering tidak dirasakan dampaknya secara langsung. Akibatnya, masyarakat sering apatis terhadap kasus-kasus korupsi. Apalagi korupsi pada umumnya bersentuhan dengan kekuasaan dan masyarakat pada umumnya tak mau mengambil risiko untuk bentrok dengan kekuasaan. Namun sesungguhnya dampak korupsi itu sangat masif. Lembaga Internasional untuk Kerjasama Ekonomi dan Pembangunan atau yang biasa dikenal dengan OECD melukiskan korupsi sebagai “sebuah kejahatan sistematis yang menyebar. Korupsi menyebabkan biaya produksi dan harga barang melambung tinggi dan manipulasi proses pengambilan keputusan. Ia menghambat pertumbuhan ekonomi dan menguburkan *trust* masyarakat terhadap lembaga-lembaga dan jabatan publik”.<sup>1</sup>

Dampak paling serius dari korupsi sering dialami oleh masyarakat miskin. Karena itu korupsi sering dijuluki sebagai praktik perampasan tanpa rasa kemanusiaan atas hak-hak orang miskin dan terpinggirkan.<sup>2</sup> Akibat langsung dari korupsi untuk

- 
- 1 Organization for Economic Co-operation and Development, *Fighting Corruption and Promoting Integrity in Public Procurement*, Paris 2005, hlm. 9
  - 2 Daniel F. Finn, “Der Kampf gegen die allgegenwärtige Korruption“, in: *Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie*, 50. Jahrgang, Dezember 2014, hlm. 467



orang-orang miskin tampak dalam fenomena sekolah tanpa buku, perpustakaan, buku tulis, balpoin atau kapur tulis; rumah sakit di mana upah para perawat tidak dibayar selama berbulan-bulan dan para pasien menunggu kematian lantaran tak pernah ditangani secara medis dengan serius. Juga kualitas infrastruktur publik lainnya seperti jalan raya, transportasi publik, pelayanan air minum dan listrik berada di bawah standar atau bahkan tak diurus sama sekali oleh negara atau diserahkan ke sektor swasta dengan risiko biaya tinggi bagi konsumen.

Sesungguhnya korupsi adalah mesin pembunuh yang mahadasyat dengan dampak paling fatal dialami oleh masyarakat miskin dan terpinggirkan. Namun praktik korupsi sering terjadi dalam ruang-ruang gelap dengan kemasam sistem yang rapi sehingga sulit dideteksi oleh pantauan masyarakat pada umumnya. Ketidaktahuan ini sering membuat masyarakat umum apatis terhadap persoalan korupsi.

Tulisan ini coba mengangkat korupsi yang terselubung dalam praktik demokrasi prosedural yang lagi marak di Indonesia yakni politik patronase. Pada akhir tulisan akan ditawarkan solusi untuk mengatasi praktik politik patronase ini lewat penerapan demokrasi yang bermakna yakni demokrasi sebagai kontrol publik atas urusan-urusan publik.

## **Korupsi dan Sistem Patronase**

Lembaga *Transparency International* mendefinisikan korupsi sebagai “*the abuse of entrusted power both in the privat and public sector for private gain*”. Korupsi adalah sebuah transaksi barang dan jasa di ranah sosial dengan melabrak norma-norma umum yang

diterima secara sosial. Korupsi mengabaikan prinsip transparansi demi keuntungan pihak-pihak yang terlibat dalam transaksi di ruang gelap tersebut. Para pihak tersebut pada umumnya memiliki kekuasaan atau otoritas tertentu dalam hubungan dengan syarat-syarat transaksi.

Korupsi bisa saja terjadi di lembaga-lembaga publik milik negara, tapi juga di perusahaan-perusahaan atau korporasi milik swasta (ranah privat). Korupsi di lembaga negara misalnya terjadi ketika seorang pejabat pemerintahan atau politisi menerima sejumlah uang gratifikasi guna membebaskan secara ilegal si pemberi gratifikasi dari kewajiban-kewajiban hukum tertentu. Contoh korupsi pada lembaga korporasi terjadi jika seorang pembeli sebuah perusahaan misalnya berani membayar sejumlah uang yang melampaui harga perusahaan biasanya, setelah ia mendapatkan sejumlah sogokan. Namun dewasa ini, diskursus tentang korupsi pada umumnya berkisar seputar korupsi di lembaga-lembaga negara yang melibatkan sejumlah perusahaan atau korporasi.

Korupsi pada lembaga-lembaga negara memiliki dampak masif bagi masyarakat luas. Terutama rakyat pembayar pajak harus memikul sebagian besar biaya ekstra yang disebabkan oleh perilaku koruptif para pejabat negara. Namun hal ini sering kurang disadari oleh masyarakat. Di samping itu, masyarakat hanya memiliki instrumen sangat terbatas untuk mengontrol penyelenggaraan kekuasaan. Dalam sebuah tatanan demokratis masyarakat hanya memiliki satu kali dalam periode tertentu (lima tahun sekali misalnya) untuk menjatuhkan hukuman bagi pejabat yang tidak berpihak pada rakyat dan memilih politisi yang pro rakyat. Namun agenda pemberantasan korupsi sering luput dari perhatian para pemilih di tengah rimba raya tema-tema kampanye.

Sesungguhnya korupsi memiliki dampak negatif luar biasa bagi kualitas hidup masyarakat. Kofi Annan, mantan Sekjen PBB, pada tahun 2004 dalam acara promulgasi Konvensi PBB Antikorupsi merumuskan secara tepat dampak korupsi tersebut: “Korupsi adalah sebuah wabah dengan spektrum dampak sangat luas yang menghancurkan tatanan sosial. Ia menguburkan demokrasi dan kedaulatan hukum, ia adalah akar dari pelanggaran-pelanggaran HAM, menghancurkan tatanan ekonomi pasar, menurunkan kualitas hidup dan menyuburkan kejahatan terorganisir, terorisme dan ancaman-ancaman kemanusiaan lainnya.”<sup>3</sup>

Korupsi menyebabkan biaya hidup bertambah mahal. Untuk orang miskin korupsi berdampak langsung pada ketidakmampuan negara untuk menyediakan pelayanan sosial khusus bagi kelompok rentan. Korupsi juga mengakibatkan kegagalan negara menciptakan lapangan pekerjaan. Akibatnya, angka pengangguran dan kemiskinan melonjak. Perusahaan-perusahaan tidak mampu menciptakan lapangan pekerjaan sebab biaya-biaya ekstra untuk menyogok para birokrat pemerintahan cukup tinggi.

Korupsi dapat tampil dalam aneka bentuk seperti gratifikasi, sogok, pencurian, penipuan, pemerasan, pembongkaran rahasia dan nepotisme. Korupsi berkaitan erat dengan persoalan pasar, jabatan-jabatan publik atau kepentingan umum. Dalam sebuah tatanan yang korup, tak jarang polisi mencari tambahan penghasilan dengan memeras warga, hakim menjual putusan, guru atau dosen menjual nilai ujian, presiden menjual sumber daya alam guna memperkaya diri dan kroninya, dokter memeralat pasien untuk

---

3 Regina Ammicht Quinn et al., “Eine Vertrauensbeziehung zerstören: allgegenwärtige Korruption“, in: Concilium, *ibid.*, hlm. 451.

memperkaya diri dan para imam mendiamkan kasus pelecehan seksual internal guna menjaga “nama baik” gereja.

Wajah korupsi yang jamak di atas pada umumnya dapat dikategorikan ke dalam tiga kelompok besar.<sup>4</sup> *Pertama*, bentuk-bentuk korupsi yang berkaitan erat dengan kewenangan-kewenangan individual seperti penipuan, pencurian atau copet. Jenis korupsi ini biasa dilakukan oleh aktor individual seperti misalnya presiden, kepala daerah atau bendahara. Para pejabat publik ini memiliki kekuasaan dan kewenangan sendiri atau dengan bantuan bawahan untuk memanipulasi kepercayaan publik yang legitim demi keuntungan-keuntungan ekonomis diri sendiri, keluarga dan kerabat.

*Kedua*, jenis korupsi yang membutuhkan “dua aktor” sekaligus. Korupsi jenis ini tampak dalam praktik gratifikasi atau sogokan dan pemerasan misalnya. Dalam kasus penyogokan, seseorang yang bukan pejabat negara mengambil inisiatif dengan cara mempengaruhi proses pengambilan keputusan publik yang normal dan legal. Dalam kasus seperti ini biasanya seorang pejabat publik mendapat tawaran berupa sejumlah uang guna melabrak aturan-aturan yang normal. Sedangkan dalam kasus pemerasan, seorang pejabat publik menyadari betul nilai ekonomis dari posisinya dan memasang perangkap korupsi dengan cara menuntut bayaran-bayaran ekstra sebelum sebuah keputusan penting diambil. Terlepas dari kenyataan pihak mana yang lebih dahulu mengambil inisiatif, kedua belah pihak harus menyatakan persetujuan agar tindakan tersebut dinyatakan sebagai tindakan korupsi. Jika sistem gratifikasi dan pemerasan sudah berlangsung lama, maka para

---

4 Bdk. Daniel K. Finn, *op.cit.*, hlm. 464-465

aktor tidak membutuhkan komunikasi verbal yang rumit dan panjang, sebab mereka mengerti betul bagaimana sistem korupsi itu berfungsi dan berjalan otomatis tanpa bahasa. Karena itu di negara-negara dengan tingkatan korupsi yang sangat tinggi sulit dibedakan dengan jelas antara gratifikasi dan pemerasan. Sebab pembayaran uang di ruang-ruang gelap sering terjadi tanpa bukti dan dilakukan secara otomatis.

*Ketiga*, korupsi sebagai sistem patronase. Di sini para pejabat publik bertugas bukan untuk melayani kepentingan masyarakat umum, melainkan kepentingan-kepentingan para penguasa yang telah menempatkan mereka pada posisi-posisi kekuasaan tertentu. Para menteri asal partai-partai politik misalnya akan lebih loyal kepada partai politik pengusungnya ketimbang kepada presiden atau rakyat kendatipun mereka adalah pembantu presiden dan berada langsung di bawah kekuasaan presiden dalam sistem pemerintahan presidensial seperti di Indonesia. Sistem patronase merupakan bentuk korupsi dengan dampak sangat luas sebab dia terjadi secara sistematis dan menembus hingga ke sendi-sendi terdalam sebuah tatanan masyarakat.

Di satu sisi, kedua model korupsi pertama di atas dapat diatasi dengan mudah sejauh para pemegang kekuasaan tertinggi tidak melakukan perlawanan ketika kasus-kasus korupsi diselidiki dan diproses secara hukum. Di sisi lain, adalah sangat mungkin bahwa dalam sebuah sistem yang koruptif hakim-hakim mahkamah konstitusi hingga para petugas sampah perkotaan direkrut dan diangkat bukan karena kompetensi tapi lantaran loyalitas terhadap kekuasaan. Dalam sistem seperti ini warga negara harus berhadapan dengan korupsi dan inkompetensi pada semua tingkatan pemerintahan dan birokrasi.

Patronase merupakan salah satu ancaman paling serius bagi masa depan Indonesia. Di samping melanggengkan praktik-praktik korupsi, patronase juga merupakan ancaman bagi demokrasi. Data-data yang dihimpun oleh lembaga riset *Power, Welfare and Democracy* (PWD) dalam kerja sama dengan UGM dan Universitas Oslo, yang diselenggarakan di 28 Kabupaten/Kota di seluruh Indonesia pada tahun 2013, menunjukkan bahwa demokrasi di Indonesia pada umumnya tengah berada di bawah cengkeraman patronase.<sup>5</sup> Dalam demokrasi elektoral patronase berarti „pertukaran keuntungan demi memperoleh dukungan politik“.<sup>6</sup> Dalam penelitian tentang demokrasi di India pasca-kemerdekaan Kanchan Chandra, seperti dikutip Gerry van Klinken, mengartikan demokrasi patronase sebagai “demokrasi di mana negara memiliki monopoli relatif atas pekerjaan dan jasa, dan di mana para pejabat terpilih memiliki diskresi (ruang gerak) signifikan dalam pelaksanaan hukum untuk mengalokasikan pekerjaan-pekerjaan dan jasa-jasa itu sebagai pemberian negara.”<sup>7</sup>

Praktik politik patronase dapat terwujud dalam bentuk donasi uang tunai, barang, jasa, pemberian kontrak proyek oleh para

---

5 Bdk. Otto Gusti Madung, “Keterlibatan Politik Warga Etnis Tionghoa di Kabupaten Belu: Geliat Multikulturalisme atau Simbol Politik Patronase?”, dalam: Carolina Paskarina, Mariatul Asiah, Otto Gusti Madung (Ed.), *Berebut Kontrol atas Kesejahteraan. Kasus-Kasus Politisasi Demokrasi di Tingkat Lokal*, Yogyakarta: Penerbit PolGov, 2015, hlm. 182

6 Aspinall, Edward, Mada Sukmajati (Ed.). *Politik Uang di Indonesia. Patronase dan Klientelisme pada Pemilu Legislatif 2014*. Yogyakarta: Penerbit PolGov, 2015, hlm. 22

7 Van Klinken, Gerry. “Demokrasi Patronase Indonesia di Tingkat Provinsi”, dalam: AE Priyono, Usman Hamid (Ed.). *Merancang Arah Baru Demokrasi. Indonesia Pasca-Reformasi*. Jakarta: KP Gramedia, 2014, hlm. 236

politisi.<sup>8</sup> Sasaran pemberian dalam praktik politik patronase adalah individu berupa amplop berisi uang misalnya atau kelompok seperti pembangunan gedung gereja untuk sebuah paroki. Uang yang diberikan bisa berasal dari kocek pribadi sang politisi atau berasal dari dana publik seperti dana bansos yang didistribusikan menjelang pemilihan bupati atau gubernur. Politik patronase berkaitan erat dengan pola klientelistik dalam relasi antara politisi dan warga masyarakat pemilih. Atau dalam rumusan Aspinall dan Sukmajati: “Patronase merujuk pada materi atau keuntungan lain yang didistribusikan oleh politisi kepada pemilih atau pendukung. Sebaliknya, klientelisme merujuk pada karakter relasi antara politisi dan pemilih atau pendukung.”<sup>9</sup>

Salah satu hal penting yang perlu digarisbawahi dari data riset PWD ialah bahwa mayoritas warga di Indonesia menganggap isu-isu yang berkaitan dengan pemenuhan hak-hak ekonomi, sosial dan budaya (Bdk. Kovenan Hak-hak Ekonomi, Sosial dan Budaya) seperti kesejahteraan, pendidikan, perumahan dan pelayanan kesehatan merupakan persoalan penting yang harus diselesaikan oleh negara. Sementara itu pemenuhan hak-hak sipil politik dan pengembangan demokrasi dianggap tidak terlalu penting. Seharusnya tugas utama negara ialah menghargai, melindungi dan memenuhi hak-hak asasi warga negara dan mengembangkan sebuah tatanan masyarakat yang demokratis.<sup>10</sup>

Namun ketika warga negara mereduksi negara menjadi institusi pelayanan publik, maka ini menjadi lahan subur bagi

---

8 Bdk. Edward Aspinall, Mada Sukmajati, *op.cit.*, hlm. 4

9 *Ibid.*

10 Bdk. Otto Gusti Madung, Keterlibatan Politik..., *op.cit.*, hlm. 184

bertumbuhnya budaya politik patronase dan klientelisme. Tentu ini tidak berarti bahwa para aktor politik hanya berkuat pada metode politik pembangunan karitatif dan mengabaikan penataan sistem programatis untuk kesejahteraan. Program-program pro rakyat dan populistik bisa saja ditawarkan, tapi selalu dengan harapan akan mendapat dukungan politis pada saat pemilihan. Relasi antara negara dan warga negara yang ditampilkan para aktor politik tidak berpijak pada paradigma hak, tapi paradigma balas budi dan terima kasih. Itu berarti, warga negara tidak pernah merasa berhak untuk mendapat subsidi dari negara, tapi selalu merasa berhutang budi karena mendapat bantuan program kesejahteraan dari negara yang disalurkan lewat para politisi. Sebagai imbalannya para politisi mendapat dukungan suara pada saat pemilihan umum. Hal ini juga didukung oleh data survey PWD pada pertanyaan tentang kapasitas aktor dominan untuk memobilisasi dan mengorganisasi dukungan. 27% responden menjawab dengan menggunakan relasi keluarga dan klan, 24% menggunakan metode populisme, 17% membangun relasi patron-klien dan 17% membangun relasi dengan orang-orang berpengaruh.<sup>11</sup>

## **Demokrasi sebagai Kontrol Publik**

Korupsi adalah praktik manipulasi atas kekuasaan legitim untuk memperoleh keuntungan pribadi. Secara etis korupsi menghancurkan *trust* atau rasa saling percaya yang menjadi salah satu basis utama tatanan sosial. Sebagai seorang yang tidak memiliki pengetahuan medis yang cukup misalnya, saya tak punya pilihan lain selain harus percaya bahwa dokter akan membuat diagnosa

---

11 Bdk. *Ibid.*



dan menulis resep obat yang benar untuk penyakit yang saya derita. Saya juga harus percaya bahwa presiden terpilih tak akan mengumumkan perang melawan negara tetangga atau perusahaan situs email tidak akan menyerahkan data-data pribadi saya kepada badan intelijen tertentu. Dalam sebuah tatanan yang korup *trust* dasariah seperti ini absen dan sama sekali tak berfungsi. Pada gilirannya korupsi akan menghancurkan segala pilar kehidupan bersama dan menihilkan terbentuknya sebuah komunitas politik atau *nation*.

Salah satu strategi paling ampuh untuk mengatasi korupsi adalah penguatan organisasi-organisasi masyarakat sipil yang militan berperang melawan korupsi. Hal ini dapat ditunjukkan lewat kasus Indonesia. Selama beberapa tahun terakhir Komisi Pemberantasan Korupsi (KPK) yang selalu tampil sebagai garda terdepan dalam perang melawan korupsi di Indonesia mengalami kriminalisasi dan pelemahan lewat revisi UU No. 30 tentang Komisi Pemberantasan Korupsi (KPK) yang dimotori oleh parlemen dan pemerintah. Namun usaha pelemahan KPK ini selalu berhasil digagalkan oleh masyarakat sipil antikorupsi.

Keberhasilan dan militansi masyarakat sipil antikorupsi di atas merupakan buah dari proses demokratisasi yang tengah dijalankan di Indonesia. Namun harus diakui pula, gerakan antikorupsi masih dimonopoli oleh kelompok kelas menengah dan belum merasuki masyarakat luas pada umumnya. Seperti sudah diuraikan pada bagian terdahulu, praktik demokrasi di Indonesia pada umumnya masih diwarnai dengan pola relasi patron-klien dan patronase. Salah satu faktor penyebab bertumbuhnya patronase dan pola relasi patron-klien dalam proses demokrasi di Indonesia ialah belum berkembangnya ruang publik etis sebagai jantung demokrasi.

Demokrasi yang sehat membutuhkan ruang publik yang diisi dengan masyarakat sipil yang kuat dan aktif mengontrol penyelenggaraan kekuasaan. Kekuasaan tanpa kontrol dari masyarakat sipil kritis akan bermuara pada kesewenang-wenangan seperti pernah diawasi Lord Acton dalam adagiumnya: *Power tends to corrupt, absolute power corrupts absolutely*.<sup>12</sup>

Bangunan institusi demokrasi tanpa ruang publik etis, akan membuat demokrasi mudah tersandera dalam himpitan penjarahan para patron, oligark dan kooptasi para bandit yang mengatasnamakan Tuhan. Ingat, term Yunani *demos* dalam demokrasi tidak saja berarti *people* (rakyat yang beradab), tapi juga *mob* yang artinya massa beringas. Maka, demokrasi tanpa mengindahkan kaidah-kaidah etika publik akan berubah menjadi pemerintahan oleh para bandit. Satu alasan mengapa Platon pada masanya secara kategoris menolak demokrasi.

Tentang demokrasi Benjamin Franklin pernah menulis: “Demokrasi adalah dua serigala dan satu domba yang sedang melakukan pemungutan suara mau makan apa.”<sup>13</sup> Makna di balik anekdot ini ialah bahwa akhirnya dua serigala menjatuhkan pilihan untuk memangsa domba. Persis inilah yang terjadi dalam demokrasi prosedural tanpa kontrol dan partisipasi publik sehingga proses penyelenggaraan negara berada di bawah kendali *invisible hands* yakni para oligark dan kaum fundamentalis agama yang

---

12 Surat kepada Uskup (Anglikan) Mandell Creighton, 5 April, 1887. Diterbitkan dalam *Historical Essays and Studies*, (peny. J. N. Figgis dan R. V. Laurence), London: Macmillan, 1907.

13 Dikutip dari B. Herry-Priyono, “Pada Mulanya adalah Lagak: Habituisasi sebagai Kunci Institusionalisasi Demokrasi”, dalam: AE Priyono dan Usman Hamid (Ed.), *Merancang Arah Baru Demokrasi*. Indonesia Pasca-Reformasi, Jakarta: KPG, 2014, hlm. 380

merebut ruang kebebasan asasi warga negara dengan memaksakan ideologinya sebagai ideologi negara.

Di samping oligarki, demokrasi elektoral juga memberikan legitimasi bagi monopoli elit dalam bentuk praktik patronase, kartel dan politik dinasti. Akibatnya tak sedikit dari para politisi yang terjerat kasus korupsi sebab mereka membutuhkan dana cukup besar untuk membiayai partai, para pemilih dan *political cost* lainnya. Dari hasil penelitian disertasi Pramono Anung Wibowo untuk menjadi anggota DPR seorang calon harus menyediakan dana sebesar Rp 600 juta sampai Rp 6 miliar. Penelitian Pramono mengungkapkan bahwa seseorang menjadi anggota DPR bukan saja untuk memperjuangkan aspirasi rakyat atau ideologi politik tertentu, tapi lebih karena motivasi ekonomi. Atas dasar ini pula, ideologi partai sering tunduk pada kekuatan uang. Caleg dengan ideologi partai yang jelas bisa kalah bersaing dengan caleg yang bermodalkan uang besar.<sup>14</sup>

Dominasi transaksi pasar dalam politik juga menggerogoti politik pilkada. Menurut hasil penelitian Prof Stein Kristiansen dari Universitas Agder, Norwegia dan UGM, untuk menjadi bupati di Indonesia seseorang tidak segan-segan mengeluarkan biaya sekitar 5 hingga 20 milliard. Sementara itu gaji seorang bupati cuma berkisar dari 6 sampai 7 juta perbulan. Dalam kondisi politik seperti ini korupsi adalah sebuah keniscayaan. Hal ini terbukti dari banyaknya anggota DPR dari tingkat daerah hingga pusat dan para kapala daerah yang tersandung kasus korupsi. Dari tahun 2004 – Februari 2013 sebanyak 291 kepala daerah di Indonesia tersangkut korupsi. Di samping itu anggota legislatif yang terjerat korupsi di

---

14 Bdk. *Kompas*, 24 Januari 2013, hlm. 6

DPRD kabupaten/kota tercatat 431 orang dan DPRD Provinsi 2.545 orang.<sup>15</sup> Angka ini belum bergeser banyak. Dari penelitian Indonesian Corruption Watch (ICW) untuk tahun 2015 saja terdapat 550 kasus korupsi yang melibatkan para pejabat negara dan juga pengusaha dengan total kerugian negara sebesar 3,1 triliun rupiah.<sup>16</sup> Maraknya kasus korupsi ini menyebabkan Indeks Persepsi Korupsi (IPK) Indonesia masih berada pada angka 36.

Survey yang diselenggarakan oleh lembaga PWD (Power, Welfare and Democracy) dari Universitas Gajah Mada pada tahun 2013 menunjukkan, untuk keluar dari cengkeraman oligarki, populisme merupakan solusi yang muncul di arena politik Indonesia. Baik aktor dominan (47%) maupun aktor alternatif (31%) pada umumnya menggunakan populisme untuk memobilisasi dan mengorganisasi dukungan.<sup>17</sup> Politik populis adalah reaksi atas munculnya ketidakpercayaan mayoritas masyarakat terhadap institusi sosial dan politik dalam sebuah negara yang dikendali para patron dan oligark.

Lubang yang ditinggalkan oleh institusi formal ini kemudian diisi oleh para politisi dengan menggunakan populisme. Namun para politisi populis cenderung menggunakan “populisme sebagai jalan pintas” dan gagal membangun sistem dan birokrasi yang “populis” pula. Tanpa pembangunan sistem, populisme tak lebih dari strategi para politisi untuk meraih dukungan dengan menunjukkan keberpihakan pada isu-isu publik seperti isu kesehatan, pendidikan

---

15 Bdk. Sri Palupi, *Tantangan Kebangsaan dalam Isu Politik-Ekonomi* (ms), Jakarta, 26/02/2014, hlm. 2

16 Bdk. *Kompas*, 24 Februari 2016, hlm. 2

17 Bdk. Amalinda Savirani et al., *Ringkasan Eksekutif Hasil Survei Demokrasi. Power, Welfare and Democracy*, Yogyakarta 2013, hlm. 17

dan jaminan sosial. Namun di sisi lain keberpihakan itu sering menjadi legitimasi ketika para aktor politik melabrak aturan main yang sesungguhnya melemahkan demokrasi.

David Beetham mengartikan demokrasi sebagai kontrol populer terhadap urusan publik dan politik berbasis persamaan hak warganegara.<sup>18</sup> Ketika “urusan kesejahteraan” ditempatkan dalam kerangka kontrol publik dan kesetaraan warga, maka urusan kesejahteraan bukan lagi sekedar perkara managerial atau pasar, tapi urusan politik yang membutuhkan keterlibatan warga secara luas. Demokrasi adalah pilihan terbaik untuk meraih kesejahteraan. Kesejahteraan di sini tidak dapat direduksi kepada kondisi terpenuhinya kebutuhan material, tapi juga mencakupi aspek kebahagiaan, kebebasan, pengakuan, kesetaraan, rasa aman dan lain-lain. Aspek-aspek ini hanya mungkin terpenuhi jika proses pengambilan keputusan publik mengandaikan partisipasi warga dan kontrol publik yang luas. Dan inilah esensi demokrasi. Demokrasi sebagai kontrol publik yang berkesinambungan dapat meminimalisasi penyelewengan kekuasaan yang bermuara pada praktik korupsi.

Kendatipun masih terbatas pada kalangan kelas menengah ke atas, penolakan masyarakat sipil atas revisi UU KPK merupakan salah satu contoh positif penerapan sistem demokrasi sebagai kontrol publik di Indonesia. Bayangkan, UU ini sudah delapan belas kali diuji materi di lembaga Mahkamah Konstitusi (MK) dan sudah sering para politisi bermanuver untuk merevisinya. Namun selalu digagalkan oleh para aktivis antikorupsi, guru besar

---

18 Bdk. David Beetham, *Democracy and Human Rights*, Oxford: Polity Press, 1999

sejumlah perguruan tinggi dan juga yang terakhir Forum Rektor yang menyampaikan petisi langsung ke Presiden Jokowi agar membatalkan revisi UU tersebut.<sup>19</sup> Tentu saja sebuah harapan agar kontrol publik lewat gerakan masyarakat sipil ini lebih diperluas lagi dan juga menjangkau seluruh aspek kehidupan publik yang belum mendapat perhatian serius dari negara.

---

19 Bdk. *Kompas*, 25 Februari 2016, hlm. 2

# BAB 8

## REKONSILIASI NASIONAL DAN PARA KORBAN SEJARAH<sup>1</sup>

### Pengantar

Konteks Indonesia yang sangat plural telah mendorong para *founding fathers* untuk tidak mengaggas nasionalisme yang dibangun atas titik pijak homogenitas etnis atau religius, melainkan nasionalisme kewargaan. Artinya, Indonesia sebagai sebuah *nation* bukan merupakan konstruksi karena ikatan kesamaan darah, suku atau agama. Dalam bahasa Ben Anderson, nasionalisme Indonesia adalah *an imagined political community*, sebuah komunitas politis bayangan.<sup>2</sup> Secara historis sekurang-kurangnya dalam peristiwa Sumpah Pemuda 1928 dan Proklamasi Kemerdekaan 1945, bangsa Indonesia telah berhasil membuktikan diri sebagai sebuah rumah bersama yang mempertemukan dan mempererat tali persaudaraan Indonesia dalam konser kebhinekaan suku, agama, ras dan budaya di santero jagad nusantara. Kedua peristiwa historis di atas dapat dipandang sebagai puncak dari perjuangan-perjuangan, pengorbanan dan devosi masa silam yang rohnya harus tetap dipertahankan.

- 
- 1 Pernah dipublikasikan sebagai salah satu artikel dalam buku *Berani Berhenti Berbohong*, Maumere: Penerbit Ledalero, 2015
  - 2 Bdk. Benedict Anderson, *Imagined Communities. Komunitas-Komunitas Terbayang*, Yogyakarta: Penerbit Insist, 2008

Sila “Persatuan Indonesia” dalam benak para pendiri negara ini adalah ungkapan nasionalisme lintas etnis tersebut guna membebaskan Indonesia dari kungkungan penjajahan. Namun 70 tahun pasca deklarasi kemerdekaan Indonesia, masih banyak warga negara Indonesia yang mengalami pembatasan kemerdekaannya dalam pelbagai dimensi kehidupan. Di antaranya adalah para korban pembantaian massal tahun 1965, penghilangan paksa periode 1997-1998 dan pelanggaran-pelanggaran HAM lainnya pada masa Orde Baru. Pemenuhan hak mereka sebagai korban akan pengungkapan kebenaran masih jauh panggang dari api.

Impian akan Indonesia yang satu tak mungkin terwujud tanpa menggubris hak-hak para korban sejarah masa lalu yang berjatuh akibat kejahatan massif yang dilakukan oleh negara. Dalam konteks ini, nasionalisme Indonesia tidak hanya sebatas perlawanan terhadap imperialisme. Nasionalisme juga harus mampu mengungkapkan solidaritas terhadap mereka yang hak-haknya terabaikan oleh praktik-praktik politik totaliter negara seperti rezim Orde Baru. Rekonsiliasi dengan para korban sejarah ini adalah prasyarat pembangunan prinsip persatuan Indonesia.

## **Politik Amnesti**

Dalam tradisi masyarakat Lembata terdapat sebuah ritus rekonsiliasi yang dikenal dengan nama upacara *Grati Najan* atau memanggil nama. Ritus ini bertujuan untuk membangkitkan atau menghidupkan kembali jiwa dari orang-orang tidak bersalah yang dibunuh secara keji.

Ritus rekonsiliasi harus dibuat agar darah para korban tersebut tidak menuntut balasan yang muncul dalam rupa penyakit,



kematian tiba-tiba atau bencana alam. *Smei knating* (darah panas) akan merasuki orang sakit dari anggota keluarga atau suku yang melakukan pembunuhan keji. Darah panas ini hanya dapat dihalau lewat ritus pendinginan atau pemulihan di mana nama dari korban yang kini menjelma dalam *smei knating* dipanggil kembali .<sup>3</sup>

Ritus pemulihan *grati najan* dari masyarakat tradisional Lembata dapat diangkat sebagai model dalam membangun politik rekonsiliasi di Indonesia. Diskursus tentang rekonsiliasi kembali ramai mengisi ruang publik di tanah air ketika pemerintahan Joko Widodo-Jusuf Kalla lewat Jaksa Agung Prasetyo pada medio Mei 2015 lalu menyampaikan rencana untuk menyelesaikan 7 kasus pelanggaran HAM masa lalu. Enam kasus di antaranya termasuk kasus pembantaian massal tahun 1965 akan diselesaikan lewat mekanisme rekonsiliasi.

Masyarakat luas dan terutama para korban tentu berharap bahwa rekonsiliasi bukan berarti membangun perdamaian di atas kubur tertutup sejarah masa lalu. Rekonsiliasi sejati mengandaikan adanya proses penguakan fakta sejarah agar hak-hak para korban atas kebenaran dan keadilan dapat terpenuhi. Dalam terang ritus *grati najan*, proses rekonsiliasi hanya mungkin berawal dari pengakuan para pelaku kejahatan akan apa yang pernah dilakukannya di masa silam. Pengakuan tersebut menjadi riil dalam proses pemanggilan nama *smei knating* (korban) dan memberikan nama korban kepada seorang anak dalam suku. Dengan demikian korban selalu dikenang dalam tatanan sosial suku. Anak yang menanggalkan

---

3 Bdk. Bernardus Boli Ujan, *Mati dan Bangkit Lagi. Dosa dan Ritus-Ritus Pemulihan Menurut Orang Lembata*, Maumere: Penerbit Ledalero, 2012, hlm. 91

nama lamanya dan mengenakan nama baru dari *smei knating* ibarat monumen yang memberikan awasan etis: *nie wieder* (*never again*) – tak pernah boleh terjadi lagi kejahatan serupa di masa depan.

Proses menghidupkan kembali para korban sejarah masa lalu dalam ritus *grati najan* mengingatkan kita akan konsep sejarah filsuf Jerman keturunan Yahudi dari abad ke-20, Walter Benjamin. Tentang sejarah, Walter Benjamin pernah menulis: "Auch die Toten werden vor dem Feind, wenn er siegt, nicht sicher sein" –Di hadapan musuhnya, orang mati sekalipun tak akan pernah merasa aman andai kata musuh tersebut keluar sebagai pemenang.<sup>4</sup> Walter Benjamin melukiskan sejarah bangsa-bangsa sebagai sejarah para penguasa—*Geschichtsschreibung der Sieger*. Lewat penulisan sejarah, para penguasa ingin mengabadikan kekuasaannya. Dengan demikian, para korban yang kalah dalam pertarungan sejarah sekali lagi dibunuh. Menulis sejarah dari perspektif penguasa ibarat melakukan pembunuhan ganda terhadap para korban yang sesungguhnya sudah berada di liang kubur

Membangkitkan mereka dari kematian berarti merehabilitasi serta mengenanginya sebagai pahlawan bangsa yang telah berjuang untuk sebuah kebenaran dan kemanusiaan universal. Membangkitkan mereka dari kegelapan abadi kematian berarti menempatkan mereka dalam memori kolektif bangsa Indonesia lewat penulisan sejarah dari perspektif korban. Sejarah penderitaan (*memoria passionis*) mereka harus menjadi landasan sejarah bangsa Indonesia. Dengan demikian, bangsa kita tak terperosok ke dalam kesalahan dan malapetaka yang sama. Menghapus para korban

---

4 Walter Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2010

kejahatan kemanusiaan dari memori kolektif bangsa merupakan satu bentuk penghancuran atas substansi sejarah, atau dalam bahasa Walter Benjamin, sebuah pembunuhan ganda atas korban yang sudah berada di liang kubur. Sebuah tindakan penyelamatan atas korban hanya mungkin lewat *memoria passionis* dengan jalan menyingkap kebenaran serta fakta sejarah dari perspektif korban. Dengan demikian, proses pemulihan martabat korban dapat terwujud sebagai syarat mutlak sebuah rekonsiliasi. Tak ada rekonsiliasi sejati tanpa pengungkapan fakta dan pemulihan rasa adil sang korban.

## **Demokrasi dan Kenangan**

Namun setiap bangsa demokratis yang relatif muda seperti Indonesia sering menghadapi persoalan untuk menjembatani kultus akan kenangan masa lalu dan pembangunan masa depan bangsa yang lebih demokratis. Membiarkan kebenaran sejarah masa lalu berbicara, sering dianggap membahayakan persatuan dan menghambat penataan masa depan sistem politik yang lebih demokratis. Argumentasi ini sering digunakan untuk menjelaskan sulitnya pengungkapan kebenaran sejarah tragedi 1965, 1998 dan pelanggaran-pelanggaran HAM lainnya pada masa Orde Baru. Membongkar luka masa lalu dianggap membahayakan stabilitas nasional dan menghambat proses pembangunan tatanan Indonesia yang lebih demokratis ke depan. Penguakan kebenaran sejarah masa lalu lebih dipersulit lagi ketika para pelaku kejahatan masih memegang kendali kekuasaan politik.

Anggapan yang sama sering dijumpai dalam negara-negara yang sedang memulai proses demokrasi. Tentang ini Thomas Jefferson,

penulis deklarasi kemerdekaan dan presiden Amerika Serikat yang ketiga, pernah mengatakan bahwa demokrasi dan kultus masa lalu tak mungkin dapat dipertemukan.<sup>5</sup> Pemikir Prancis, Ernest Renan, bergerak satu langkah lebih maju lagi ketika mengatakan: „Lupa atau lebih tepat kekhilafan historis memainkan peran penting dalam konstruksi sebuah *nation* (bangsa), dan karena itu kemajuan dalam penelitian sejarah sering merupakan bahaya bagi sebuah bangsa.“<sup>6</sup>

Sesungguhnya kedua pemikir kebangsaan di atas tidak sedang memberikan apresiasi terhadap politik lupa atau politik amnesia. Keprihatinan Jefferson berkaitan dengan penataan demokrasi, sedangkan fokus perhatian Renan berhubungan dengan konstruksi negara-bangsa. Keduanya mengetahui persis pentingnya makna masa lalu dan kemungkinan-kemungkinan jebakannya, dan karena itu sangat dibutuhkan pembentukan strategi hukum, politik dan kultural sebuah politik ingatan.

Strategi politik ingatan ini pernah dikembangkan oleh Vaclav Havel ketika ia terpilih sebagai presiden Republik Cheko. Terhadap masa lalu bangsanya ia membedakan sikap pribadinya dari sikap politisnya sebagai seorang presiden. Sebagai individu yang menderita disiksa dan diperlakukan secara kejam oleh sebuah rezim militer, ia rela memaafkan dan membebaskan para pelaku kejahatan tersebut dari hukuman pidana. Dalam sebuah wawancara

---

5 Gary Smith, „Ein normative Niemandsland? Zwischen Gerechtigkeit und Versöhnungspolitik in jungen Demokratien“, in: Gary Smith und Avishai Margalit (Hrsg.), *Amnestie oder Die Politik der Erinnerung in der Demokratie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997, hlm. 11

6 Ernest Renan, Das Plebiszit der Vergeßlichen. Über Nationen und den Dämon des Nationalismus – Ein Vortrag aus dem Jahre 1882, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 27.3.1993

dengan seorang wartawan bernama Adam Michnik, Havel pernah berkisah:

“Pasca pemilihan sebagai presiden, saya mendapat satu daftar dengan nama-nama para sahabatku yang pernah mengkhianati dan menyiksa saya. Pada hari yang sama juga saya tidak saja kehilangan daftar tersebut, tapi juga saya melupakan semua nama yang tertera di atas secarik kertas tersebut. Namun sebagai seorang presiden saya harus selalu sadar bahwa masyarakat mengharapkan tindakan-tindakan politis tertentu. Sebab jika tidak demikian akan muncul kesan sebuah revolusi yang tak pernah tuntas. Ada orang-orang yang hidup dan keluarganya dihancurkan oleh regim sebelumnya. Mereka tidak mudah berdamai dengan situasi tersebut, terutama jika sekarang keadaan para pelaku menjadi lebih baik dari para korban.”<sup>7</sup>

Kendatipun pernah menjadi korban, tentu saja Havel dalam posisi khusus sebagai presiden tidak memiliki perspektif korban yang biasa. Sebab seperti dikatakannya ia tidak menatap masa lalu dari sudut pandang “dendam”, melainkan dari perspektif keniscayaan historis akan masa lalu yang tidak manipulatif.<sup>8</sup>

Negara-negara yang baru keluar dari rezim otoritarian dan memasuki era demokratisasi memiliki macam-macam strategi untuk mengelola pengalaman masa lalunya. Pada umumnya kerangka yang digunakan adalah kepentingan nasional tanpa pertimbangan-pertimbangan global. Strategi-strategi tersebut bergerak dari metode pemberian hukuman berat terhadap pelaku *genosida* di masa silam hingga strategi tutup buku (*Schließen der*

---

7 Adam Michnik/Vaclav Havel, Justice or Revenge?, in: Journal of Democracy 4,1 (Januar 1993), p. 20-27, di sini hlm. 22

8 *Ibid.*

*Bücher*) atau melupakan kejahatan masa lalu. Para pengambil keputusan politis termasuk rezim Jokowi-JK dalam menyelesaikan pelbagai kasus pelanggaran HAM masa lalu di Indonesia harus bergerak di arena antara dua sistem ini.

Persoalan amnesti menjadi sulit terpecahkan karena posisinya yang berada di antara dua sudut pandang ekstrem di atas. Kebingungan sudah mulai dari makna kata amnesti itu sendiri. Seorang pemikir politik Jerman awal abad ke-20, Carl Schmitt misalnya, yang mengartikan amnesti sebagai *Urwort des Friedens* (sumber perdamaian) menjelaskan amnesti secara etimologis sebagai „politik saling melupakan“ (*Politik des gegenseitigen Vergessens*).<sup>9</sup> Namun kita perlu memberi catatan kritis atas pandangan Schmitt ini. Sebab praksis amnesti sesungguhnya lebih dari sebuah *ars oblivionis* politis, sebuah strategi politik lupa. Amnesti memberi makna pada distingsi antara memaafkan dan melupakan. Amnesti melukiskan atau mengungkapkan momentum di mana kepentingan kolektif membatalkan prinsip hukum. Jadi praksis amnesti bergerak dalam ruang tanpa tuan antara tuntutan keadilan dan kebutuhan akan stabilitas perdamaian sosial. Amnesti adalah konsep hukum minus substansi hukum yang secara paradoksal membatalkan norma-norma hukum dalam proses transisi menuju negara hukum.

## **Paradoks Amnesti**

Kodrat paradoksal ini membuat konsep amnesti sulit dipahami. Pada momen transisi menuju sebuah sistem hukum dan politis di

---

9 Bdk. Carl Schmitt, *Amnestie oder die Kraft des Vergessens*, in: ders.: *Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*, hrsg. von Günter Maschke, Berlin: Duncker und Humblot Verlag, 1995, hlm. 218

mana tanggungjawab berperan sebagai prinsip dasar, justru amnesti merancang pembatalan tanggungjawab. Paradoks ini membuat tema amnesti hangat diperdebatkan. Ia berada dalam ketegangan antara politik dan moral, keharusan politik dan prinsip-prinsip moral.

Konsep amnesti melahirkan pertanyaan fundamental seputar keadilan pada masa transisi politis menuju demokrasi. Amnesti menyentuh persoalan mendasar tentang legitimasi dan koherensi keadilan hukum dan *restropective justice*. Dari sudut pandang etis persoalan amnesti menampilkan kebhinekaan wajah. Hal ini menjadi terang-benderang jika amnesti diberikan dalam rangka *komisi kebenaran* yang secara prinsipil tujuannya adalah *amnesti* tanpa *amnesia*. Di sini *actus* menguak kebenaran, membongkar kejahatan politis dan pelecehan hak-hak asasi manusia masa lalu berlaku sebagai syarat pengampunan. Kejahatan masa lalu dibongkar, pelecehan HAM menjadi terang-benderang dan mengambil bagian dalam memori kolektif bangsa.

Di sini pertanggungjawaban etis mendapat prioritas di hadapan solusi hukum. Metode penyelesaian seperti ini didasarkan pada sebuah keyakinan akan kekuatan revolusioner kebenaran: Ketika orang memberi prioritas pada *actus* pengakuan, maka para pelaku pun dipaksa untuk bertindak etis dan bahkan mungkin mengakui makna dari norma-norma etis yang dilanggarnya dalam sistem di masa lalu. Dalam perjuangan transisi menuju sebuah masyarakat etis, setiap sistem peradilan postdiktatur harus berusaha memberikan basis moral bagi penataan demokrasi ke depan.

Akan tetapi di sisi lain perdamaian atau rekonsiliasi bukan sekedar membebaskan orang dari hukuman dan memberika

amnesti. Luka-luka masa silam hanya dapat disembuhkan jika kebenaran sungguh terungkap dan mendapat pengakuan.<sup>10</sup> Hal ini dirumuskan secara filosofis oleh seorang pemikir Prancis, Roger Errera: “Die Erinnerung ist die höchste Form der Gerechtigkeit“ – „Ingatan adalah bentuk keadilan tertinggi“.<sup>11</sup>

Pengungkapan kebenaran sebagai syarat rekonsiliasi bukan sekedar mengetahui atau mengenal kebenaran (*Erkennen der Wahrheit*), melainkan mengakuinya (*An-erkennen der Wahrheit*). Ketika ada proses pengakuan secara resmi, maka kejadian yang tersembunyi menjadi terang-benderang bagi semua orang. Dengan demikian pengetahuan tentang kejahatan masa lalu dapat menjadi bagian dari kesadaran publik.<sup>12</sup> Pengakuan akan kebenaran sejarah masa lalu dapat diungkapkan dalam bentuk rekonsiliasi politis dan pemulihan hak-hak korban oleh negara (rehabilitasi). Pengakuan juga dapat mengambil bentuk tradisi ingatan kolektif, museum, monumen, hari-hari raya khusus dan seremoni. Dengan demikian bahaya lupa yang melekat dalam setiap amnesti dapat dikurangi.

Ketika kebenaran sejarah masa lalu mendapat pengakuan dari pelaku dan korban, maka akan terbangun sebuah komunitas etis yang menjadi basis bagi pembentukan sebuah tatanan yang demokratis. Kesadaran etis ini melampaui segala cara berpikir hukum positif. Presiden terpilih pertama Argentina pasca tumbangannya rezim militer, Raul Alfonsin, menulis: “Pada akhirnya hukuman hanyalah sebuah instrumen dan bukan alat satu-

---

10 Dullah Omar, South Africa confronts its past, in: *The Economist*, 11.6.1994

11 Roger Errera, Dilemmas of Justice, in: *East European Constitutional Review* 1, 2 (1992), hlm. 22 (21-22)

12 Bdk. Gary Smith, *op.cit.*, hlm. 16



satunya dan yang terpenting untuk membentuk sebuah suara hati kolektif".<sup>13</sup>

Amnesti yang otentik harus berasal dari korban. Komunitas etis yang terbangun membuka kemungkinan bagi korban untuk memberikan amnesti. Amnesti adalah *donum* atau hadiah yang diberikan oleh para korban. Lewat keikhlasan memberikan *absolutio* (pengampunan) korban meninggalkan posisinya sebagai korban dan menunjukkan kekuasaan moralnya di hadapan pelaku kejahatan

## **Penutup: Merancang Ingatan, Merawat Persatuan**

Soekarno dan para pendiri republik ini memikirkan konsep persatuan sebagai ungkapan nasionalisme untuk melawan penjajahan pada awal kemerdekaan bangsa Indonesia. Namun pasca proklamasi kemerdekaan Indonesia, imperialisme tidak saja berasal dari kekuatan asing, tapi juga dari dalam bangsa Indonesia sendiri. Korban-korban sejarah masa lalu seperti para korban *genosida* 1965, penghilangan paksa pada awal reformasi 1997-1998, dan korban pelanggaran-pelanggaran HAM lainnya selama periode rezim Orde Baru adalah warga negara Indonesia yang harus diperlakukan secara setara dan bermartabat dalam konteks negara kesatuan Indonesia. Karena konsep persatuan tidak cukup hanya dipahami sebagai nasionalisme melawan penjajahan asing, tapi juga harus mengungkapkan solidaritas dengan para korban sejarah masa lalu tersebut.

Uraian ini memberikan sumbangan khusus dalam menafsir sila ketiga Pancasila tentang persatuan yang mencakupi kesatuan

---

13 Raul Alfonsin, Never Again in Argentina, in: *Journal of Democracy* 4,1 (Januar 1993), hlm. 19 (15-19)

dengan para korban akibat kekejaman negara di masa lalu. Bagaimana prinsip persatuan Indonesia ini dapat dipikirkan dalam hubungan dengan para korban pelanggaran HAM masa lalu yang hak-haknya akan kebenaran dan keadilan belum terpenuhi? Tanpa usaha politik yang serius untuk memenuhi hak-hak para korban, impunitas bagi para pelaku kejahatan kemanusiaan akan terus berlangsung. Karena itu pembangunan Indonesia yang satu juga mengandaikan adanya proses rekonsiliasi dengan para korban. Rekonsiliasi dengan para korban masa lalu, terutama korban yang tidak bersalah dibutuhkan untuk membangun masa depan yang baik. Sebab tanpa pengakuan akan otoritas penderitaan para korban sejarah, moralitas yang menjadi basis setiap kehidupan bersama menjadi rapuh dan tak bermakna. Sebab, meminjam teolog J.B. Metz, “bukan konsensus yang menciptakan otoritas etos, melainkan otoritas batiniah sebuah etoslah yang memungkinkan dan memberi pendasaran terhadap konsensus universal. Otoritas dimaksud adalah otoritas para penderita, penderita yang tak bersalah dan diperlakukan tidak adil.”<sup>14</sup>

Pentingnya menguak kebenaran sejarah masa lalu untuk kesatuan dan masa depan sebuah bangsa, diceritakan oleh Walter Benjamin lewat perumpamaan tentang *Engel der Geschichte* (Malaikat Sejarah).<sup>15</sup> Sang Malaikat Sejarah turun ke bumi, ingin membangkitkan semua orang mati serta mengumpulkan para korban sejarah. Angin kencang meniup sayapnya ke depan, tetapi kepala sang Malaikat tetap menoleh ke arah mayat-mayat korban

---

14 Johann Baptist Metz, *Memoria Passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, Freiburg im Breisgau: Herder Verlag, 2006, hlm. 173

15 Bdk. Walter Benjamin, *op.cit.*

sejarah penindasan masa lalu. Bangsa Indonesia yang satu hanya bisa menatap masa depan yang cerah dan beradab kalau ia mampu menoleh, menerima, dan berdamai dengan kekelaman masa lalunya.

# EPILOG

Dalam karya *Post-Sekularisme, Toleransi dan Demokrasi*, Otto Gusti Madung memperkenalkan gagasan politik dari sejumlah filsuf kenamaan, antara lain, Charles Taylor dengan multikulturalismenya, John Rawls dengan filsafat keadilannya, Jürgen Habermas dengan post-sekularismenya, dan Chantal Mouffe dengan proses identifikasinya. Penulis juga menampilkan pemikir-pemikir etika publik dari Indonesia seperti Franz Magnis-Suseno, Ignas Kleden dan Budi Hardiman. Melalui gagasan pemikir-pemikir ini, Otto Gusti menyoroti aspek-aspek penting dari situasi politik kita di mana agama tidak bisa dikungkung ke dalam ruang privat saja, dan anggota legislatif, eksekutif dan yudikatif sudah dibeli oleh pemilik-pemilik modal. Ke manakah negara bhinneka tunggal ika kita ini? Masyarakat kita tergolong ke dalam kelompok agama liberal dan agama literal, pihak yang toleran dan pihak yang intoleran, anggota mayoritas yang hendak memaksakan ideologinya pada seluruh bangsa dan anggota mayoritas yang menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan yang menyatukan semua pihak. Seluruh uraian ini ditampilkan dengan sangat lancar lagi jelas.

Walau sebagian besar dari materi ini pernah dipresentasikan secara terpisah dalam sejumlah seminar nasional, namun semuanya sudah disunting kembali dan kini merupakan satu kesatuan dengan garis pemikiran yang lurus. Jadi, Otto tidak hanya mempopulerkan sejumlah gagasan yang agak rumit; dalam karya ini ia sekali lagi membuktikan kemampuannya menyoroti

situasi gawat yang kita hadapi di dalam sebuah negara yang amat pluralistik, tapi kini semakin terpolarisasi ke dalam kutub-kutub yang saling berlawanan. Isi dari seluruh karya ini bersifat sangat logis dan sungguh masuk akal. Membaca pemikiran penulis yang serba jernih ini, hanya timbul satu pertanyaan dalam benak saya: Mana tempat dan peran dari gagasan ini pada era pasca-kebenaran?

## **Politik Pasca-Kebenaran**

Politik palsu, atau politik pasca-fakta, berupa budaya politik di mana perdebatan publik dibingkai oleh daya tarik pada emosi dan perasaan masyarakat, terlepas dari fakta atau maksud politik yang sebenarnya. Politik pasca-kebenaran adalah budaya politik di mana hampir seluruh opini publik dan narasi politik di media telah terputus dari kebijakan publik, dari fakta-fakta nyata. Di dunia global persentase rakyat yang merasa terabaikan, tertinggalkan, dan terancam oleh pergolakan zaman sudah mendekati 50%.<sup>1</sup> Bagi mereka yang tergoncang ini kebenaran tidak lagi memainkan peran sentral. Politik penakutan, yang dijalankan oleh kepentingan modal, memancing rasa tidak aman rakyat yang tersingkirkan, membangkitkan rasa amarah masyarakat yang kelupaan. Di sini bukan lagi fakta melainkan sensasi yang memperoleh dukungan. Pernyataan-pernyataan palsu diulang-ulangi hingga meyakinkan, sedangkan fakta nyata tidak dihiraukan karena sudah dianggap

---

1 Indeks Ketahanan Nasional yang disusun Laboratorium Pengukuran Ketahanan Nasional, Lembaga Ketahanan Nasional, mengindikasikan melemahnya indeks ketahanan ideologi dan politik dalam kurun tujuh tahun terakhir. Lebarnya kesenjangan sosial ekonomi dan masyarakat yang merasa demokrasi hanya menguntungkan segelintir elite, menjadi masalah. Lih. “Fondasi Demokrasi Indonesia Goyah”, *Harian Kompas*, 16 Desember 2016, hlm.1.

sebagai sesuatu yang sangat sekunder, yang sesungguhnya tidak penting.

Politik pasca-kebenaran didorong oleh kombinasi dari siklus berita 24 jam yang harus diisi dengan pokok-pokok berita yang menarik perhatian sebanyak mungkin pemirsa. Kini sumber berita utama bukan lagi radio atau televisi – apa lagi surat kabar – melainkan media sosial seperti Facebook, YouTube, dan Twitter. Di samping itu, kebiasaan melaporkan berbagai tanggapan dan analisis atas berita secara seimbang memberi kesan bahwa setiap pendapat, betapa ekstrimnya, adalah sama benarnya. Umpamanya, dengan prevalensi politik pasca-fakta dalam referendum Brexit di Inggris dan politik palsu dalam pemilihan presiden di Amerika Serikat. Tidak mengherankan bahwa pada tahun 2016 istilah “pasca-kebenaran” (*post-truth*) dipilih oleh *Oxford Dictionaries* sebagai *word of the year*.<sup>2</sup> Dua kasus ini tak jauh berbeda dari kasus pengadilan Gubernur Jakarta, Ir Basuki Tjahaja Purnama (“Ahok”), yang dipicu oleh tayangan sepotong klip video yang telah disunting secara tendensius pada YouTube. Sebagaimana ditandaskan Arron Bank, yang memsponsori kampanye Brexit, “Fakta tidak berlaku. Kita harus mendekati masyarakat secara emosional. Inilah keberhasilan kandidat Trump di Amerika Serikat.”<sup>3</sup> Salah satu sifat pokok dalam politik pasca-kebenaran adalah bahwa politisi-politisi bersama pendukungnya terus-menerus mengulang-ulangi sesuatu yang menarik perhatian rakyat, walau sudah ditemukan oleh media

---

2 Flood, Alison (15 November 2016). “‘Post-truth’ named word of the year by Oxford Dictionaries”, *The Guardian*. [diakses 15 Desember 2016.]

3 Michael Deacon (9 July 2016). “In a world of post-truth politics, Andrea Leadsom will make the perfect PM”, *The Daily Telegraph*. [diakses 15 Desember 2016.]

atau para pakar independen bahwa pernyataannya sama sekali tak berbasis fakta.

## **Isu Konspirasi**

Dalam modus yang paling ekstrim, politik pasca-kebenaran menggunakan isu konspirasi. Kritik berbasis fakta dijuluki siasat yang dibuat oleh lawannya yang hendak mendiskreditkan mereka. Pada gilirannya isu konspirasi mendorong semakin sebanyak pemilih menjauhi sumber-sumber informasi yang sebetulnya kredibel. Dalam kasus Gubernur Ahok, hanya setelah kliping video disebarluaskan dalam jejaringan gurita dalam media sosial, kasus ini tampil di media tradisional. Ketika pendukung-pendukung Gubernur mulai bergerak, narasi sepihak seputar Ahok sudah diciptakan, dan dipercaya oleh masyarakat pada umumnya. Sementara itu, narasi itu dibonceng oleh kepentingan politisi lawannya. Kasus Ahok mirip dengan isu-isu palsu seputar Presiden Barack Obama bahwa ia tidak lahir di Amerika Serikat, atau bahwa dia adalah penganut agama Islam. Fakta nyata yang menolak politik palsu ini seperti Surat Kelahiran Barack Hussein Obama serta Surat Pembaptisannya, dianggap sebagai bagian dari konspirasi kaum elit. Dan semuanya ini berhasil menjadi topik yang memikat dalam berita utama.

Munculnya politik pasca-kebenaran bertepatan dengan keyakinan politik yang terpolarisasi. Pada tahun 2016 Pew Research Center menemukan di antara orang dewasa di Amerika Serikat bahwa orang-orang dengan pandangan ideologis yang paling konsisten di sayap kiri dan di sayap kanan memiliki aliran informasi yang berbeda dari anggota masyarakat yang punya

pandangan politik yang lebih beragam, dan sangat berbeda satu sama lain.<sup>4</sup>

## **Dominasi Media Sosial**

Keadaan ini sudah sekian jauh di hampir seluruh pelosok dunia hingga kita bisa mengatakan bahwa kita telah memasuki “era pasca-kebenaran” yang mencakup banyak aspek politik. Berbagai perkembangan telah menciptakan kondisi masyarakat pasca-kebenaran, seperti pengembangan komunikasi politik profesional yang bertujuan mengelola persepsi dan kepercayaan masyarakat yang tersegmentasi. Teknik *micro-targeting* dipergunakan, yaitu menggunakan rumor dan kebohongan secara strategis. Sebagian besar media cuma mengulang-ulangi berita yang sudah disebarakan dengan sorotan yang berlebih-lebihan dan dengan perhatian penuh pada sensasi. Semakin banyak berita tidak lagi berasal dari pusat-pusat berita dunia yang kredibel atau dari wartawan profesional, melainkan dari pemakai media elektronik. Alhasil, masyarakat luas sulit membedakan kebenaran dari kebohongan, apa yang akurat dari apa yang tidak akurat. Apa lagi media berita sendiri telah diperusak oleh skandal-skandal plagiarisme, *hoax*, propaganda, dan penggeseran nilai berita.

Semuanya ini berkaitan dengan masalah dari krisis ekonomi yang menghasilkan perampangan drastis dan persaingan sengit. Dengan sendirinya trend ini mengarah ke pola *cerita tabloid* yang bergaya pelaporan sensasi, selebriti, dan skandal. Entah benar

---

4 Amy Mitchell, Amy; Kiley, Jocelyn; Eva Matsa, Katerina; Gottfried, Jeffrey. *Political Polarization & Media Habits*, Pew Research Center. [diakses 15 Desember 2016.]



entah tidak benar tidak lagi penting; yang penting adalah jumlah pemirsa. Dan tarif reklame dan keuntungan perusahaan bergantung pada jumlah penonton dan pembaca. Trend ini dijuluki *tabloidisasi* dan *infotainment* (*information-entertainment*). Dan karena kondisi ini dimanipulasi secara kompetitif oleh politisi-politisi partisan profesional, keadaan kita dapat dijuluki “Rezim Pasca-Kebenaran”. Tandas Michael Gove, pemimpin kampanye Brexit, “Saya berpikir orang sudah bosan mendengar para pakar”<sup>5</sup>

## Infotainment

*Infotainment* adalah campuran dari informasi dan hiburan yang mengacu pada jenis media yang menyediakan kombinasi informasi dan hiburan, seperti *Talk Show* atau *Chat Show*. *Infotainment* sudah lama menguasai siaran televisi, dan kini oleh media sosial yang digunakan oleh miliaran pengguna di seluruh dunia.

Label *infotainment* menyiratkan keprihatinan dan kritik terhadap jurnalisme yang telah mengalih dari media yang menyampaikan informasi yang serius tentang isu-isu yang mempengaruhi kepentingan publik, menjadi bentuk hiburan yang menyisipkan “fakta” (sering berita sensasional) dalam sajiannya. Seorang editor bertugas untuk menilai apakah berita tertentu layak ditempatkan sebagai pokok berita utama, atau malah tidak patut dikomentari sama sekali. Tampaknya kepentingan komersial, yaitu keharusan mengejar peringkat pemirsa lebih tinggi yang dikombinasikan dengan preferensi kalangan masyarakat dalam sebuah kultur

---

5 Mikey Smith, Rachel Bishop (3 June 2016). “Post-truth politics: Michael Gove accused of ‘importing Trump campaign’ to Britain with £350m a week claim”, *The Mirror*. [diakses 15 Desember 2016.]

konsumeristik untuk disapa dan dihibur, menentukan topik-topik mana yang diberi tempat utama, seperti gosip, skandal, atau olahraga.

Pendalang media mampu menyoroti masalah-masalah nyata dari masyarakat, dan mengubahnya menjadi hiburan - *infotainment* – lantas disajikan untuk semata-mata menghibur publik. Lebih jauh lagi, berita sudah dikomodifikasikan, yaitu diolah menjadi komoditas, seperti barang yang dapat dijual di pasar, untuk “membeli” perhatian para pemirsa.

Jadi, pertanyaan yang timbul adalah: Apakah gagasan gemilang dari Charles Taylor dan John Rawls, Jürgen Habermas dan Chantal Mouffe, Franz Magnis-Suseno, Ignas Kleden dan Budi Hardiman hanya dapat berperan pada masa lampau ketika berita masih bersifat serius sekitar isu-isu politik, ekonomi, kejahatan, perang, dan bencana, juga mencakup aspek-aspek tertentu dari hukum, bisnis, ilmu pengetahuan, dan teknologi? Apakah para filsuf bisa didengar di luar ruang kuliah dan seminar para pakar? Dulu berita yang serius mencakup peristiwa-peristiwa aktual, sedangkan sekarang *infotainment* meliputi berita yang paling tidak serius seperti olahraga, gaya hidup, dan terutama skandal-skandal di kalangan kaum selebriti. Pada umumnya, berita yang menghibur ini tidak ada kaitan dengan situasi dalam negara atau dalam dunia pada umumnya. Cerita *infotainment* dipicu oleh kapasitasnya menarik sebanyak mungkin pemirsa. Titik.

## ***Infotainment* dalam Ruang Publik**

*Infotainment* telah meningkat dengan semakin populernya penggunaan aplikasi media sosial, apa yang Jürgen Habermas

menamai “ruang publik”. Menurut Habermas, ruang publik adalah sebuah ruang sosial (yang mungkin saja virtual) di mana warga datang bersama-sama untuk berdebat dan membahas isu-isu masyarakat. Istilah ruang publik mesti digunakan dalam bentuk jamak untuk merujuk pada berbagai ruang publik di mana orang membahas isu-isu kontemporer. Dalam situs media sosial seperti Twitter, YouTube, dan Facebook, yang awalnya dimaksudkan menghubungkan orang jarak jauh agar bisa berbagi pikiran dan informasi pribadi, media ini sekarang dipergunakan untuk penyebaran *infotainment* dan eksploitasi masalah-masalah publik. Tak bisa diragukan lagi, bahwa situs Twitter, Facebook, dan YouTube dengan pengembangan pesat dalam teknologi ponsel, sudah menjadi sumber utama untuk “berita”. Masalahnya, suatu masyarakat yang berbasis komoditas mudah menghasilkan obyektivitas palsu, dan dengan demikian mengaburkan fakta dan fantasi.

Sebetulnya media sosial seperti Facebook sudah berfungsi sebagai sebuah penerbit. Penggunaanya menciptakan isu/berita dan mengundihnya; peminat menyebarkanluaskannya, dan dengan sendirinya isu itu dikomersialisasikan. Jadi, walau pemilik situs Facebook tidak memesan berita asli, para pengguna situs memasang isu-isu yang “menarik”. Didanai oleh reklame, Facebook bantu menciptakan sejumlah besar cerita, dan kini sudah menjadi sumber utama berita untuk ratusan jutaan orang di seantero dunia. Bedanya dari media tradisional tinggal satu: Facebook tidak punya staf atau perangkat lunak untuk memisahkan pada apa yang benar dari apa yang salah. Facebook tidak menggunakan tenaga penyunting. Situs ini telah menjadi salah satu “penerbit” terbesar di dunia, tanpa menghiraukan salah satu tugas publik yang amat penting:

menjadi arbiter kebenaran. Media sosial, platform terbesar di dunia sekarang ini, sudah mengambil-alih peran sebagai penerbit berita, namun tanpa batasan hukum yang berarti atau kewajiban sosial. Saya teringat alegori Gua Plato.

## Kisah Gua Plato

Meningkatnya ketergantungan kita pada internet untuk “berita” (*infotainment*) membuat kita lebih sulit membedakan fakta dari fiksi. Berbarengan dengan itu, bertumbuhnya polarisasi politik menyebabkan banyak orang mencari konfirmasi atas bias-bias mereka daripada mencari fakta nyata sebelum mengambil sikap.

Dalam bagian terkenal dari karya *Republik* oleh Plato,<sup>6</sup> Socrates meminta lawan bicaranya membayangkan sejumlah tahanan yang dirantai pada dinding dalam sebuah gua yang gelap. Mereka berada di gua sejak lahir, maka seumur hidup mereka tak pernah melihat apa-apa selain bayang-bayang pada dinding gua. Sudah jelas, apa yang para tahanan menganggap sebagai realitas sejati adalah tidak lain tidak bukan bayang-bayang belaka. Setelah salah satu tahanan dibebaskan dan keluar dari gua, baru ia menyadari ada perbedaan antara bayangan dan realitas.

Alegori gua Plato dapat dibaca dari berbagai sisi, termasuk dari sisi politik. Jelas, epistemologi para tahanan terganggu: mereka tidak mampu membedakan fakta dari fiksi, antara lain karena dimanipulasi oleh kekuatan eksternal (mereka dirantai). Cerita

---

6 The Republic of Plato. New York: Basic Books, 1968. Alegori tentang Gua ditemukan dalam Kitab VII. Untuk uraian selanjutnya, lihat David Lay Williams, *Rousseau's Platonic Enlightenment*. Pennsylvania State University, 2007.

gua meliputi si dalang yang kuat dan manipulatif, yang melempar bayangan-bayangan yang para tahanan anggap sebagai realitas. Bagi Plato para dalang adalah kaum “sofis” yang sangat terampil; Plato menuduh bahwa mereka mau membangun argumentasi untuk memperoleh uang tanpa menghiraukan kebenaran atau kepalsuan. Pada masa sekarang, para dalang adalah mereka yang menyebarkan berita palsu. Sebagaimana para sofis dulu, kini pembawa berita palsu lebih tertarik pada keuntungan finansial dari pada penyiaran informasi yang berdayaguna bagi warga masyarakat.

Tapi, menurut Plato, manipulasi demi keuntungan bukan satu-satunya masalah. Plato sendiri adalah warga Kota Athena yang demokratis, tempat kelahiran demokrasi Eropa. Tentu ia mengerti apa itu demokrasi. Plato berkeyakinan bahwa demokrasi bertumbuh atas dua nilai dasar: kebebasan dan kesetaraan. Sementara warga negara yang demokratis secara naluriah memperjuangkan ide-ide ini (dan Plato mengakui kebajikan kebebasan dan kesetaraan), ia juga sadar bahwa ide demokrasi dapat melahirkan patologi sosial yang serius. Kebebasan menyangkut kebebasan berbicara, dan karena itu menyangkut izin melakukan apa saja yang diinginkan. Dengan kata lain, para warga negara bebas mengatakan apa yang benar dan apa yang tidak benar. Plato mungkin tidak akan menganggap nilai kebebasan berbicara bermasalah jika nilai ini tidak digabungkan dengan etos kesetaraan antara warga, yang menurut dia, tidak setara. Akibatnya, semua opini, entah benar entah tidak, harus dihormati pada dasar yang sama.

Sisi positif dari kebebasan dan kesetaraan adalah bahwa tidak ada pendapat yang harus dikesampingkan hanya karena asal-usul pembicara, atau karena golongan sosial seseorang. Masalahnya, kebenaran dan kepalsuan disejajarkan. Dan kalau para warga

negara memiliki kebebasan untuk memperjuangkan kepalsuan, mereka bersaing di pasar gagasan dengan kebenaran yang berbasis bukti. Dan, menurut Plato, kesetaraan demokratis ini cenderung meremehkan otoritas dalam masyarakat, yakni peran dan wibawa orangtua, guru dan filsuf yang, menurut Plato, seharusnya memerintah masyarakat.

Pada era *infotainmen* ini kita menyaksikan bagaimana kebohongan mengaburkan kebenaran, dan bagaimana kebebasan dan kesetaraan berbaur, lalu memperumit kebijakan publik. Umpamanya, walau sudah terbukti bahwa penggunaan bahan bakar fosil turut berubah iklim, nyatanya para warga memilih untuk percaya suara yang memperjuangkan kepentingan perusahaan minyak, gas, dan batu bara, seolah-oleh spekulasi mereka sama benar dengan hasil kajian para pakar ekologi.

Berita palsu adalah manifestasi terbaru dari fenomena ini. Dalam budaya mana pun yang menjamin kebebasan berbicara dan semua opini dianggap berbobot sama saja, semakin sulit bagi para warga untuk membedakan sumber berita yang jelek dari sumber yang kredibel. Menurut Plato ini adalah buah yang dihasilkan demokrasi. Dan Plato menawarkan solusi dalam karyanya *Republik*: Sebaiknya kita menggantikan demokrasi dengan rezim aristokrat yang diperintah oleh kaum filsuf yang terlatih dan profesional dalam memilah-milah kebenaran dari kepalsuan.

Tapi di kemudian hari Plato menawarkan solusi yang lebih menarik dalam karyanya *Hukum*.<sup>7</sup> Di situ ia menyarankan sebuah undang-undang campuran yang meminjam unsur dari berbagai

---

7 *The Laws of Plato*, New York: Basic Books, 1980. Konstitusi gabungan antar demokrasi dan monarki diuraikan dalam Kitab III.

jenis rezim, termasuk konstitusi demokratis dan pemerintah oleh para ahli/filsuf. Plato menggarisbawahi bahwa kita mesti mempromosikan sebuah sistem pendidikan yang menanamkan cinta akan kebenaran. “Kebenaran adalah pemimpin dari semua hal yang baik,” ia menulis, “untuk dewa dan segala sesuatu bagi manusia.”<sup>8</sup> Jika warga mengejar kebenaran sebagai prioritas, maka demokrasi masih akan memiliki sejumlah harapan. Tetapi dalam *Republik* Plato menyarankan bahwa, tanpa intervensi khusus, patologi yang mengarah ke berita palsu akan menyertai kita untuk waktu yang lama. Era Pasca-Kebenaran membenarkan Plato.

## Trump dan Thrasymachus

Setelah menyampaikan dialog panjang dari Socrates tentang keadilan, Plato memperkenalkan si Thrasymachus.<sup>9</sup> Thrasymachus digambarkan sebagai binatang yang cepat marah dan yang tidak dapat mengendalikan emosinya. Dia menolak apa yang orang lain anggap layak dan terhormat, karena mereka yakin bahwa keadilan mengharuskan seseorang melunaskan utangnya dan selalu berbicara apa yang benar. Dengan tegas Thrasymachus menyatakan bahwa Socrates adalah seorang bayi yang membutuhkan pengasuh, daripada lawan intelektualnya yang serius. Seandainya Thrasymachus memiliki akses pada Twitter, dengan mudah kita bisa bayangkan ia terlibat dalam pertempuran amarah hingga larut malam.

Thrasymachus membela pola hidup yang tidak adil karena pola itu lebih menguntungkan dan menyenangkan. Secara khusus,

---

8 *The Laws of Plato*, Kitab I. Topik pendidikan diuraikan lebih lanjut dalam Kitab II dan Kitab VII.

9 *The Laws of Plato*, Kitab IX.

ia menyebut dua kasus di mana hidup yang tidak adil terbukti lebih superior. Pertama, bila ada pajak penghasilan pada sejumlah pendapatan yang sama, orang yang adil akan membayar lebih banyak pajak dari pada orang yang tidak adil. Dan kedua, dalam sebuah kontrak pribadi di mana orang yang tidak adil bermitra dengan orang yang adil, kita akan menemukan bahwa, ketika kemitraan dibubarkan, orang yang tidak adil akan selalu punya lebih sedangkan orang yang adil memperoleh sisa yang pasti kurang. Jadi, seturut Thrasymachus, orang lihai seperti presiden terpilih Amerika Serikat, Donald Trump, bersikap dan bertindak secara bijaksana jika menghindari pembayaran pajak dan meluputkan diri dari kewajiban perjanjian kontrak, asal ia bisa melakukannya dengan impunitas.

## **Pleonexia**

Argumen Thrasymachus berdasarkan sikap bahwa sebaiknya orang mengabaikan pemenuhan kewajiban moral dan etika politik, jika kewajiban itu menghambat keberhasilannya. Prioritas harus selalu diberikan pada upaya menghasilkan sebanyak mungkin, serta memaksimalkan kebahagiaan pribadi. Plato mengkritik filsafat Thrasymachus sebagai *pleonexia*, - kondisi kerakusan yang tak dapat dipuaskan, dimana kepuasan kepentingan diri mengambil status sebagai kebaikan tertinggi. Bagi Plato, masalah *pleonexia* adalah bahwa ketamakan tidak dapat dipuaskan; uang tidak pernah mencukupi; sanjungan dan pujian publik tidak pernah akan memadai. Pencarian ini mencapai puncaknya dalam diri seorang tiran politik. Membaca bagian *Republik* ini, kita dapat mengganti nama Thrasymachus dengan nama politisi mana pun yang mirip Donald Trump.



Walau pandangan Plato tentang sejumlah hal berubah selama karirnya, pendapatnya tentang *pleonexia* tidak pernah berubah. Dia kembali ke masalah ini dalam dialog terakhir dalam karya *Hukum*. Plato menegaskan kembali sikapnya, dan memperkuat keprihatinannya tentang *pleonexia*. Dia mengutuk orang kaya sebagai manusia yang tidak mampu menghayati kebajikan moral. Sejalan dengan sabda Yesus dari Nazaret empat ratusan tahun kemudian (lih. Mrk 10:23-25), Plato menegaskan bahwa mustahil manusia menjadi sangat kaya dan sekaligus hidup baik. Kekayaan mengkhianati karakter seseorang. Mengejar kekayaan berlimpah berarti mengabaikan keprihatinan moral yang sah dari orang lain. Fokus hidupnya disoroti melulu pada nafsu egoisnya sendiri. Ketika seseorang ditelan oleh *pleonexia*, tak ada ruang untuk apa pun yang lain. Dengan demikian, tandas Plato, orang yang sangat kaya kehilangan prinsip dan jangkar moral di luar dirinya. Mereka merasa tidak ada kewajiban untuk menyampaikan kebenaran atau mempromosikan kebaikan bersama. Menghindari kewajiban moral bagi sesama dianggap “pintar.” Demikianlah fisafat hidup Thrasymachus, pun pandangan dunia pasca-kebenaran. Membaca karya *Republik* dan *Hukum*, kita bisa merasa bahwa Plato menulis tentang dunia global masa kini, dunia politik palsu, dunia pasca-fakta, pasca-kebenaran.

## **Post-Sekularisme, Toleransi dan Demokrasi**

Jadi, membaca karya *Post-Sekularisme, Toleransi dan Demokrasi*, saya kembali rindu akan masa lampau ketika fakta dan analisis sungguh berbobot dan bernilai kredibel; ketika berbagai perspektif memainkan peran di pentas politik; ketika masing-masing partai

dan gerakan politik punya ideologi yang jelas lagi transparan; ketika gagasan selogis dan sejernih Habermas, Chantal Mouffe, Charles Taylor dan John Rawls turut mempengaruhi debat publik; ketika Franz Magnis-Suseno, Ignas Kleden, Budi Hardiman dan Otto Gusti Madung sendiri didengar di luar ruang kuliah dan seminar ilmiah. Singkatnya ketika manusia masih dapat dikenal sebagai makhluk rasional.

**John Mansford Prior, Ph.D.**

**Ketua Dewan Penyunting**

***Jurnal Ledalero: Wacana Iman dan Kebudayaan.***

# DAFTAR PUSTAKA

- Acton, John Dalberg-. "Letter to Bishop Mandell Creighton, 5 April, 1887", dalam *Historical Essays and Studies*, (peny. J. N. Figgis dan R. V. Laurence), London: Macmillan, 1907.
- Alfonsin, Raul. Never Again in Argentina, in: *Journal of Democracy* 4,1 (Januar 1993),p. 15-19
- Anderson, Benedict. *Imagined Communities. Komunitas-Komunitas Terbayang*, Yogyakarta: Penerbit Insist, 2008
- Aspinall, Edward, Mada Sukmajati (Ed.). *Politik Uang di Indonesia. Patronase dan Klientelisme pada Pemilu Legislatif 2014*. Yogyakarta: Penerbit PolGov, 2015
- Aristoteles. *Politik*, Buch I und IX, Hamburg: Meiner Verlag, 1995
- Bauböck, Rainer. Multiculturalism, in: Austin Harrington, Barbara Marshal, Hans-Peter Müller (Ed.), *Routlage Encyclopedia of Social Theory*, London/New York, 2006, hlm. 382-384
- Beetham, David. *Democracy and Human Rights*, Oxford: Polity Press, 1999
- Benjamin, Walter. *Über den Begriff der Geschichte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2010
- Berlin, Isaiah. "On the Pursuit of the Ideal", in *The New York Review of Books* 35, 1988, p. 11-18
- Berlin, Isaiah. "Zwei Begriffe von Freiheit", in: idem, *Freiheit. Vier Versuche*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995
- Bertens, K. *Pengantar Etika Bisnis*, Yogyakarta: Kanisius, 2000

- Böckenförde, Ernst-Wolfgang. *Staat, Gesellschaft, Freiheit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976
- Boli Ujan, Bernardus. *Mati dan Bangkit Lagi. Dosa dan Ritus-Ritus Pemulihan Menurut Orang Lembata*, Maumere: Penerbit Ledalero, 2012, p. 72-73
- Bourdieu, Pierre. *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997
- Budi Hardiman, F., "Post-Sekularisme", dalam *Kompas*, 7 Juni 2016
- Coleman, Janet (Ed.). *The Individual in Political Theory and Practice*, New York: 1996
- Emcke, Carolin. *Kollektive Identitäten*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000
- Errera, Roger. Dilemmas of Justice, in: *East European Constitutional Review* 1, 2 (1992), p. 21-22
- Fanon, Frantz. *Schwarze Haut, weiße Masken*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980
- Finn, Daniel F. "Der Kampf gegen die allgegenwärtige Korruption", in: *Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie*, 50. Jahrgang, Dezember 2014, hlm. 462-471
- Forst, Reiner. *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003
- Forst, Rainer. *Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007
- Gerhard, Volker. "Menschheit in meiner Person. Expose zu einer Theorie exemplariischen Handelns," *Jb Recht Ethik* 14 (2006), pp. 215-224

- Gosepath, Stephan. *Gleiche Gerechtigkeit. Grundlagen eines liberalen Egalitarianismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004
- Goethe, Johann Wolfgang. "Maximen und Reflexionen", in: *Werke*, Bd. 6, Frankfurt am Mein: Suhrkamp, 1981
- Goldstein, Jürgen. "Moralische Topographie. Charles Taylor neoromantische Wiedergewinnung einer Ordnung des Guten", in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 55 (2007), 361- 387
- Jürgen Habermas. *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968
- Habermas, Jürgen. *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983
- Habermas, Jürgen. "Was macht eine Lebensform rational?", in: ders. *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991
- Habermas, Jürgen., *Faktizität und Geltung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992
- Habermas, Jürgen. *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt am Mein: Suhrkamp Verlag, 1996
- Habermas, Jürgen. *Glaube und Wissen*, Frankfurt am Mein: Suhrkamp, 2001
- Habermas, Jürgen. *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt am Mein: Suhrkamp 2005
- Habermas, Jürgen. *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt*, hg. von Michael Reder/Joseph Schmidt, Frankfurt am Mein: Suhrkamp Verlag, 2008
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *System der Sittlichkeit*, Hamburg: Meiner Verlag, 1967

- Herdtle, Claudia / Thomas Leeb (Hg.), *Toleranz. Texte zur Theorie und politischen Praxis*, Stuttgart: Reclam, 1987
- Herry-Priyono, B. “Pada Mulanya adalah Lagak: Habitiasi sebagai Kunci Institusionalisasi Demokrasi”, dalam: AE Priyono dan Usman Hamid (Ed.), *Merancang Arah Baru Demokrasi. Indonesia Pasca-Reformasi*, Jakarta: KPG, 2014, hlm. 377—398
- Hilmy, Masdar. “Memperkuat Toleransi Beragama”, dalam: *Kompas*, 10 September 2016
- Höffe, Otfried, *Wirtschaftsbürger, Staatsbürger, Weltbürger. Politische Ethik im Zeitalter der Globalisierung*, München: C.H. Beck Verlag, 2004,
- Höffe, Otfried. *Kritik der Freiheit. Das Grundproblem der Moderne*, München: C.H. Beck Verlag, 2015
- Hollinger, David. *Postethnic America: Beyond Multiculturalism*, New York, 2006
- Honneth, Axel. *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994
- Honneth, Axel. *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003
- Honneth, Axel. “Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser,” in *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*, hrsg. von Nancy Fraser und Axel Honneth, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003
- Honneth, Axel. *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005
- Jüngel, E. *Pluralismus, Christentum, Demokratie*, Manuskript, 2002

- Kaloianov, Radostin. "Multikulturalismus und Kritik", in: *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, 24, 2010, hal. 81-97
- Kant, Immanuel. *Kritik der praktischen Vernunft*, hrsg. v. Karl Vorländer, Hamburg: Meiner Verlag, 1990
- Kant, Immanuel. *Metaphysik der Sitten*, hrsg. v. Bernd Ludwig, Hamburg: Meiner Verlag, 1990
- Kant, Immanuel. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, hrsg. v. Karl Vorländer, Hamburg: Meiner Verlag, 1994
- Kleden, Ignas. *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
- Klemme, Heiner F., Manfred Kühn, Dieter Schönecker (Hrsg). *Moralische Motivation. Kant und die Alternativen*, Hamburg: Meiner Verlag, 2006
- Krüger, T. „Politische Bildung, Prävention und gesellschaftlicher Zusammenhalt“, in: Marks, E./Steffen, W.(Hgg), *Engagierte Bürger-sichere Gesellschaft*, Berlin 2009
- Küng, Hans. "Leitlinien zum Weiterdenken", dalam: Hans-Martin Schoenherr-Mann, *Miteinander Leben Lernen*, München: Piper Verlag 2008
- Kymlicka, Will. *Multicultural Odysseys: Navigating the New International Politics of Diversity*, Oxford: University Press, 2007
- Locke, John. *Zwei Abhandlungen über die Regierung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997 (1690)
- Lutz-Bachmann, Mathias. "Die postsäkulare Konstellation: Öffentliche Vernunft, Religion und Wissenschaft", in:

- Mathias Lutz-Bachmann (Hg.), *Postsäkularismus. Zur Diskussion eines umstrittenen Begriffs*, Frankfurt am Main: Campus Verlag, 2015,
- Madung, Otto Gusti. “Etos Global dan Dialog Peradaban”, dalam *Kompas* 27 Februari 2010
- Madung, Otto Gusti. “Hubungan antara Iman dan Akal Budi dalam Masyarakat Postsekular Menurut Jürgen Habermas”, dalam: *Millah. Jurnal Studi Agama*, Vol. X, No. 2, Februari 2011
- Madung, Otto Gusti. Politik Diferensiasi versus Politik Martabat Manusia?, Maumere: Penerbit Ledalero, 2011
- Madung, Otto Gusti. “Keterlibatan Politik Warga Etnis Tionghoa di Kabupaten Belu: Geliat Multikulturalisme atau Simbol Politik Patronase?”, dalam: Carolina Paskarina, Mariatul Asiah, Otto Gusti Madung (Ed.), *Berebut Kontrol atas Kesejahteraan. Kasus-Kasus Politisasi Demokrasi di Tingkat Lokal*, Yogyakarta: Penerbit PolGov, 2015, hlm. 168-191
- Magnis-Suseno, Franz. *Pijar-Pijar Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius, 2005
- Magnis-Suseno, Franz. *Etika Politik. Prinsip Moral Dasar Kenegaraan Modern*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2016
- Metz, Johann Baptist. *Memoria Passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, Freiburg im Breisgau: Herder Verlag, 2006
- Michnik, Adam /Vaclav Havel. Justice or Revenge?, in: *Journal of Democracy* 4,1 (Januar 1993), p. 20-27
- Morus, Thomas. *Utopia*, Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1516/1992



- Mouffe, Chantal. *Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007
- Mouffe, Chantal. *Das demokratische Paradox* Wien: Turia Verlag, 2008
- Mouffe, Chantal. *Das demokratische Paradox*, Wien: 2010
- Mukese, John Dami. “Bung Karno, SVD dan Pancasila”, dalam Antonio Camnahas dan Otto Gusti Madung (Ed.), ... *ut verbum Dei currat. 100 Tahun SVD Indonesia* (Mauwere: Penerbit Ledalero, 2013)
- Nohlen, Dieter und Reiner-Olaf Schultze. *Lexikon der Politikwissenschaft. Theorien, Methode, Begriffe*, Bd. I: A-M, Muenchen: Verlag C.H. Beck, 2002
- Omar, Dullah. South Africa confronts its past, in: *The Economist*, 11.6.1994
- Organization for Economic Co-operation and Development, *Fighting Corruption and Promoting Integrity in Public Procurement*, Paris 2005,
- Özmen, Elif. “Zwischen Konsens und Disens. Zeitgenössische politikphilosophische Perspektiven auf Demokratie“, dalam: Michael Reder und Maria-Daria Cojocaru (Ed.), *Zukunft der Demokratie*, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 2014
- P. Abaelard. Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen, lat.-dt., übers. v. H.-W. Krautz, Frankfurt am Main, 1996; lihat juga Summa theological Ila-IIae, quaestio 10,
- Palupi, Sri. *Tantangan Kebangsaan dalam Isu Politik-Ekonomi* (ms), Jakarta, 26/02/2014
- Quinn, Regina Ammicht et al., “Eine Vertrauensbeziehung zerstören: allgegenwärtige Korruption“, in: *Concilium*, *ibid.*, hlm. 451- 458

- Rawls, John. *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979 (1971)
- Rawls, John. *Politischer Liberalismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998
- Reder, Michael, Hanna Pfeifer, Maria-Daria Cojocaru, „Was hält Gesellschaft zusammen? Eine Einführung“, in: idem, *Was hält Gesellschaft zusammen? Der gefährdete Umgang mit Pluralität*, Stuttgart: Kohlhammer, 2013
- Renan, Ernest. Das Plebiszit der Vergeßlichen. Über Nationen und den Dämon des Nationalismus – Ein Vortrag aus dem Jahre 1882, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 27.3.1993
- Rosa, Hartmut. *Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor*, Frankfurt am Main: Campus Verlag, 1998
- Sartre, Jean-Paul. *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Reinbek 1993
- Savirani, Amalinda et al. *Ringkasan Eksekutif Hasil Survei Demokrasi. Power, Welfare and Democracy*, Yogyakarta 2013
- Schmitt, Carl. Amnestie oder die Kraft des Vergessens, in: ders.: *Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*, hrsg. von Günter Maschke, Berlin: Duncker und Humblot Verlag, 1995
- Schmitt, Carl. *Der Begriff des Politischen*, Berlin: Akademie Verlag, 2009 (1932)
- Smith, Gary. „Ein normative Niemandsland? Zwischen Gerechtigkeit und Versöhnungspolitik in jungen Demokratien“, in: Gary Smith und Avishai Margalit (Hrsg.), *Amnestie oder Die Politik der Erinnerung in der Demokratie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997

- Spinner- Halev, Jeff. "Multiculturalism and Its Critics", In: John. S. Dryzek/Bonnie Honing/Anne Phillips (Eds), *The Oxford Handbook of Political Theory*, Oxford, 2008, hlm. 546-564
- Suhelmi, Ahmad. *Polemik Negara Islam: Soekarno vs Natsir*, Jakarta: UI Press, 2012
- Sukarno. *Pancasila sebagai Dasar Negara*, Jakarta: Inti Idayu Press, 1986
- Taylor, Charles. *Erklärung und Interpretation in den Wissenschaften vom Menschen. Aufsätze*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1975
- Taylor, Charles. "Was ist menschliches Handeln?", in: idem, *Negative Freiheit*, Frankfurt am Main, 1994
- Taylor, Charles. *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996
- Taylor, Charles. *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie? Aufsätze zur politischen Philosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002
- Taylor, Charles. "Politik der Anerkennung", in: idem, *Multikulturalismus und Politik der Anerkennung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009
- Tim Nusa Indah, Bung Karno dan Pancasila: Ilham dari Flores untuk Nusantara, Ende: Penerbit Nusa Indah, 2006.
- Ulfig , Alexander, *Lexikon der philosophischen Begriffe*, Wiesbaden: Fourier Verlag, 1999
- Utama, Wilden Sena. "Negara (dan) Islam. Sekitar Polemik Soekarno dan Natsir", dalam: *Prisma. Majalah Pemikiran Sosial Ekonomi*, Edisi Khusus/Vol. 32, No. 2 dan No. 3, 2013

- Van Klinken, Gerry. “Demokrasi Patronase Indonesia di Tingkat Provinsial”, dalam: AE Priyono, Usman Hamid (Ed.). *Merancang Arah Baru Demokrasi. Indonesia Pasca-Reformasi*. Jakarta: KP Gramedia, 2014, hlm. 225-255.
- Vertovec, Steven/ Susanne Wesendorf. Migration and Cultural, Religious and Linguistic Diversity in Europe: An overview of issues and trends. Centre on Migration, Policy and Society, Working Paper No. 18, University of Oxford, 2005
- Walzer, Michael. *Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit*, Frankfurt am Main: Campus Verlag, 1992
- Weber, Max. “Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus”, in: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen: Mohr Siebeck Verlag, 1988
- Welsch, Wolfgang. *Vernunft. Die zeitgeössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995