

Otto Gusti Madung

Negara, Agama, dan Hak-Hak Asasi Manusia

“The business of laws is not to provide for the truth of
opinions, but for the safety and security of the commonwealth,
and of every particular man’s goods and person”

(John Locke)



PENERBIT LEDALERO

2014

Negara, Agama, dan Hak-Hak Asasi Manusia

Penulis : Otto Gusti Madung

Lay Out : Moya Zam Zam

Hak cipta dilindungi oleh undang undang.
Dilarang mengutip atau memperbanyak sebagian atau seluruh buku ini
tanpa ijin tertulis dari penerbit Ledalero
Cetakan I, Januari 2014

Penerbit Ledalero

Anggota IKAPI

Seminari Tinggi Ledalero

Maumere 86152

Telp/Fax: (0382) 242 6535

e-mail : ledaleropublisher@yahoo.com

www.penerbitledalero.com

Perpustakaan Nasional Katalog Dalam Terbitan (KDT)

Otto Gusti Madung

Negara, Agama, dan Hak-Hak Asasi Manusia

Cet. I – Maumere : Penerbit Ledalero , 2014, xiv + 176 hal,

140 x 210 mm

ISBN: 978-979-9447-94-4

1. Biografi 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

Prakata

Mantan Presiden Mahkamah Konstitusi Jerman, Ernst-Wolfgang Böckenförde, pernah mengungkapkan sebuah adagium paradoksal yang menjelaskan relasi antara agama dan negara: “Der Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann” – “negara hidup dari syarat-syarat yang tak dapat diciptakannya sendiri”. Syarat-syarat dimaksud adalah moralitas substansial yang membentuk akhlak warga. Negara membutuhkan warga yang bermoral agar dapat menata sebuah kehidupan bersama dan membangun jaringan solidaritas. Solidaritas sosial tak pernah bertahan jika sebuah komunitas hanya diisi oleh para egois.

Akan tetapi kekuasaan negara tidak dapat menciptakan sendiri moralitas. Sebab jika hal tersebut terjadi negara akan terperosok ke dalam bahaya totalitarisme yang mengintervensi ranah privat dan membonsai kebebasan warganya. Moralitas sudah masuk dalam ranah masyarakat di mana agama, pendidikan, peguyuban-peguyuban dan organisasi-organisasi masyarakat sipil berkiprah. Kekerasan atas nama agama, intoleransi dan rezim moralitas merupakan patologi sosial yang berakar pada rancunya pemahaman tentang relasi antara agama dan negara.

Buku *Negara, Agama dan HAM* coba ikut memberikan kontribusi dalam diskursus tentang relasi antara agama dan negara yang berkembang di tanah air. Buku ini dapat dipublikasikan berkat bantuan dan dorongan dari pelbagai pihak. Pertama-tama saya mengucapkan terima kasih berlimpah kepada Direktur Jenderal Bimbingan Masyarakat Katolik (Dirjen Bimas Katolik)

Kementerian Agama RI yang telah membiayai penerbitan buku ini lewat bantuan dana penelitian. Terima kasih juga kepada *civitas academica* STFK Ledalero yang telah dan selalu menciptakan suasana akademis yang memungkinkan sebuah penelitian ilmiah berjalan. Harapan saya, buku ini dapat menjadi salah satu pemicu bagi refleksi yang mendalam tentang relasi antara agama dan negara dalam Indonesia yang plural ini.

Ledalero, Januari 2014

Otto Gusti Madung

Daftar Isi

Prakata	iii
Daftar Isi	v
Prolog	vi
1. Liberalisme versus Perfeksionisme? Sebuah Tinjauan Filsafat Politik tentang Relasi Antara Agama dan Negara	1
2. Paradigma Holisme Hegelian dan Kritik atas Liberalisme	25
3. Agama, Akal Budi dan Masyarakat Postsekular Menurut Jürgen Habermas	46
4. Pancasila, Politik Pengakuan dan Multikulturalisme (Membaca Pancasila dalam Diskursus Filsafat Politik Kontemporer)	77
5. Martabat Manusia sebagai Basis Etis Masyarakat Multikultural	95
6. Tipologi Pendasaran HAM, Teori Diskursus dan Agama	111
7. “Goyang Lamahora” dan Runtuhnya Politik	131
8. Politik <i>Compassio</i>	136
9. Cendekiawan Terlibat	140
10. Pilgub, Korupsi dan Tambang	144
11. Dialog Antaragama dan Kerja Kemanusiaan	149
12. <i>Evangelii Gaudium</i> dan Revolusi Cinta	154
Epilog: Dr. Rumadi (The Wahid Institute)	158
Riwayat Text	174

Prolog

Pada tanggal 9 November 2013 STFK Ledalero dan Jurnal Ledalero menyelenggarakan sebuah seminar nasional bertajukkan “Relasi antara Agama dan Negara”. Sebuah topik diskusi yang sudah lama namun tak pernah luntur aktualitasnya. Untuk konteks bangsa Indonesia perdebatan ini sudah diawali sejak berdirinya republik ini. Kiranya masih segar dalam memori kolektif bangsa Indonesia perdebatan sengit antara Soekarno dan Muhamad Natsir tentang relasi antara agama dan negara yang dipicu oleh tulisan Bung Karno dalam majalah *Panji Masyarakat*. Dewasa ini topik relasi antara agama dan negara kembali menjadi aktual sejalan dengan merebaknya fenomena privatisasi ruang publik oleh agama-agama.

Reformulasi relasi antara agama dan negara bukan saja menjadi keprihatinan ideologi sekular, tapi juga menjadi objek kajian agama-agama. Dalam Gereja Katolik misalnya pergeseran paradigma relasi antara agama dan negara baru dimulai dengan Konsili Vatikan II. Konsili ini telah menghembuskan beberapa perubahan radikal dalam kehidupan menggereja. Pergeseran paradigmatis tersebut sekurang-kurangnya mencakupi empat aspek penting. *Pertama*, perubahan relasi dengan agama-agama (*Nostra aetate*: khususnya Islam). *Kedua*, perubahan makna misi (*Ad gentes*: berpusat pada kerajaan Allah, gereja untuk misi bukan misi untuk gereja; *Gaudium et spes*: JPIC). *Ketiga*, Gereja partisipatif (*Lumen gentium*: Sinode, Konferensi Waligereja, Dewan Pastoral tingkat Keuskupan, dan Paroki; badan-badan “non-kanonika”

seperti Komunitas Basis Gerejani dan Gerakan Eklesial Baru). *Keempat*, kedaulatan suara hati (*Dignitatis humanae*: termasuk relasi dengan negara/ dunia sekular / budaya - *Gaudium et spes*)

Dalam Konsili Yohanes XXIII itu, relasi antara agama dan negara dibahas secara khusus dalam dua dokumen penting yakni *Nostra aetate* dan *Dignitatis humanae*. Membaca kembali kedua dokumen ini dalam kaca mata konteks sosio-politis Indonesia tentu sangat penting. Pluralitas kehidupan beragama merupakan salah satu ciri khas bangsa Indonesia. Kemajemukan agama ini menuntut satu kesanggupan untuk membangun dialog demi terwujudnya kerukunan hidup bersama.

Gereja pasca Vatikan II sadar bahwa kasih dan kehadiran Tuhan yang menyelamatkan amatlah besar dan melampaui kemampuan manusia dan agama-agama. Rahmat Tuhan mahabesar itu tak dapat dibatasi oleh tembok-tembok gereja. Karena itu segala bentuk eksklusivisme agama dan intoleransi bertentangan dengan doktrin resmi Gereja Katolik.

Pesan-pesan kebebasan beragama Konsili Vatikan II ini membutuhkan konteks sosio-politik agar roh kebebasan tersebut dapat bersemi. Indonesia cukup lama dikenal sebagai bangsa yang ramah, cinta damai dan harmoni serta menghargai kebebasan beragama. Namun akhir-akhir ini pelbagai bentuk intoleransi dan kekerasan atas nama agama sering mewarnai kehidupan bersama. Kekerasan tersebut bukan saja terjadi dalam relasi antarumat beragama, namun sering mendapat legitimasi dari negara lewat produk undang-undang yang diskriminatif dan bertentangan dengan prinsip kebebasan beragama. UU Perkawinan, SKB Ahmadiyah, Rancangan Undang-Undang Kerukunan Beragama dan pelbagai perda syariat atau injil di daerah-daerah merupakan contoh kebijakan diskriminatif yang diproduksi oleh negara.

Negara bukan saja gagal menjalankan kewajiban etis dan yuridisnya yakni melindungi hak-hak asasi warga termasuk hak kebebasan untuk berkeyakinan, melainkan juga secara sistematis menciptakan regulasi-regulasi yang membonsai kebebasan asasi warga tersebut.

Dominasi mayoritas atas minoritas adalah fenomena umum di Indonesia. Relasi timpang ini tidak hanya dijumpai di kalangan Islam. Di daerah-daerah di mana Gereja Katolik tampil sebagai mayoritas, aroma intoleransi juga dapat diendus dengan sangat gampang. Di Maumere, Flores misalnya gereja minoritas seperti GBI Rock hingga kini kesulitan mendapat pengakuan dari negara untuk mendirikan rumah ibadah yang layak. Alasannya, gereja-gereja tersebut dipandang mengganggu stabilitas kelompok mayoritas. Rupanya intoleransi merupakan patologi sosial yang melekat dalam diri setiap kelompok mayoritas.

Dalam relasi mayoritas minoritas label “ajaran sesat” juga nyaring terdengar. Pandangan atau tafsiran ajaran yang melenceng dari *mainstream* begitu gampang dinilai sesat atau bahkan jahat. Kerap kali penilaian “sesat” tersebut tidak cuma berhenti sampai pada tataran ideologis, melainkan berubah menjadi aksi-aksi kekerasan atau pemusnahan kelompok-kelompok lain hanya karena keberlainannya. Dalam kondisi seperti ini negara sering tidak hadir atau jika hadir, ia justru memperkokoh rezim kebenaran teologis yang ikut memberi label ajaran sesat.

Bagaimanakah seharusnya negara menyikapi ajaran-ajaran yang dianggap “sesat” ini? Prinsipnya, karena Indonesia bukan negara agama, maka kesesatan teologis bukan urusan negara. Kewajiban negara ialah menjamin dan melindungi kebebasan beragama warganya seperti diamanatkan oleh Deklarasi Universal Hak-hak Asasi Manusia pasal 18: “Setiap orang memiliki hak atas kebebasan berpikir, suara hati dan beragama.” Kebebasan

beragama juga dijamin dalam konstitusi kita sebagai hak konstitusional warga negara. Maka, SKB dua Menteri No. 9/2006 tentang Pendirian Rumah Ibadat sesungguhnya membatasi kebebasan beragama dan bertentangan dengan hak-hak asasi manusia serta konstitusi NKRI.

Kumpulan artikel dalam buku ini coba meneteskan embun segar ke tengah-tengah prahara persoalan relasi antara agama serta hubungan antara agama dan negara di Indonesia. Seperti sudah dibahas sebelumnya, salah satu persoalan mendasar yang sedang melanda bangsa Indonesia ialah kolonisasi ruang publik yang plural oleh agama-agama tertentu. Argumentasi yang dikemukakan oleh agama yang mengusung ide ini ialah kegagalan negara dalam menyelesaikan pelbagai persoalan sosial seperti kemiskinan, korupsi, ketidakadilan sosial, kekerasan horisontal dan kemaksiatan. Agama dipandang sebagai obat manjur untuk menyelesaikan masalah-masalah ini. Maka tidak mengherankan kalau seorang anggota DPR RI pernah menganjurkan untuk menambah jam pelajaran agama di sekolah-sekolah guna mengatasi masalah tawuran antara pelajar.

Hanya pertanyaannya untuk konteks Indonesia yang plural ini, agama mana yang harus dijadikan panduan etis di ruang publik? Atau jika negara tetap ngotot mengintervensi moralitas privat warganya, maka moralitas milik siapa yang dipakai atau dipaksakan kepada warga negara? Buku *Agama, Negara dan Hak-Hak Asasi Manusia* ingin mendiskusikan persoalan-persoalan ini. Tesis dasarnya ialah pemisahan yang jelas antara agama dan negara sebagai model yang cocok untuk masyarakat Indonesia yang multikultural. Itu tidak berarti bahwa agama-agama tidak boleh berkiprah di ruang publik dan harus dikotakkan dalam ruang privat seperti dipraktikkan dalam masyarakat liberal dengan wajah yang

paling ekstrim. Agama-agama selalu mengandung dua dimensi esensial yakni dimensi partikular (doktrin komprehensif) dan aspek universal. Aspek partikular agama tidak dapat dipaksakan untuk diterapkan di ruang publik yang plural. Pemaksaan tersebut merupakan contoh fundamentalisme yang bertentangan dengan prinsip toleransi dalam masyarakat moderen. Akan tetapi nilai-nilai universal agama sudah seharusnya ditampilkan dan dijadikan panduan etis bagi agama-agama ketika berkorporasi di ruang publik. Dalam arti tertentu dimensi universal agama-agama sejalan dengan ide hak-hak asasi manusia. Maka memperjuangkan perwujudan hak-hak asasi manusia adalah sebuah ibadah bagi agama-agama.

Bab *pertama* dari buku ini coba merumuskan konsep relasi antara agama dan negara dari sudut pandang dua model teori filsafat politik yakni liberalisme dan perfeksionisme. Perfeksionisme menawarkan solusi terhadap patologi liberalisme yang cenderung memprivatisasi konsep hidup baik. Dalam perfeksionisme tematisasi konsep hidup baik seperti ideologi dan agama harus mendapat tempat di ruang publik. Perfeksionisme dapat ditafsir sebagai ungkapan idealisme agama-agama untuk berkorporasi di ruang publik tanpa harus mengabaikan prinsip-prinsip negara moderen seperti pluralisme, toleransi dan egalitarianisme.

Tesis perfeksionisme dikembangkan dan diperdalam lagi pada bab *kedua* dengan judul *Paradigme Holisme Hegelian dan Kritik atas Liberalisme*. Sejalan dengan perfeksionisme, paradigma holisme Hegelian coba merevitalisasi nilai-nilai publik atau kolektif sebagai basis kehidupan bersama. Nilai-nilai publik ini tidak diasalkan kepada individu seperti dipostulatkan dalam teori kontrak sosial, tapi lahir dari konteks historis tertentu. Dalam diskursus filsafat politik holisme berada pada garis tradisi komunitarian dan sejalan dengan perjuangan agama-agama untuk berkorporasi di ruang publik.

Di Indonesia pemikiran ini tampak dalam konsep pemikiran negara integralistik Soepomo. Integralisme atau holisme dikritik oleh kaum liberal sebagai penyebab totalitarianisme. Untuk konteks Indonesia, otoritarianisme yang bertumbuh subur baik pada masa kepemimpinan Soekarno maupun selama masa rezim Orde Baru Soeharto diduga berakar kuat pada budaya integralistik yakni pada budaya kekeluargaan dan gotong-royong. Karena itu gerakan reformasi memberikan penekanan pada penegakan hak-hak individu dan mencegah agar individu kembali dikorbankan atas nama ideologi kepentingan umum. Namun dalam uraian ini akan ditunjukkan bahwa integralisme atau holisme tidak harus bertentangan dengan prinsip-prinsip hak asasi individu. Integralisme mengemukakan beberapa kritikan mendasar atas liberalisme dan mengajukan sejumlah solusi untuk keluar dari patologi liberalisme tersebut.

Pelbagai krisis sosial dalam masyarakat liberal telah turut memicu tampilnya agama-agama ke ruang publik. Hal ini diuraikan secara detail dalam bab *tiga*. Kebangkitan agama-agama kembali dirasakan sejak awal tahun 90-an. Bahkan filsafat yang bernaung di bawah jargon “postmetafisik” mulai menaruh minat pada persoalan-persoalan seputar agama. Jürgen Habermas yang menyebut dirinya “religiös unmusikalisch” (tak berbakat secara religius) menjadikan hubungan antara agama dan rasionalitas dalam masyarakat postsekular sebagai tema utama penelitian filosofisnya sejak beberapa tahun terakhir. Habermas membangun teorinya di atas tesis Kantian dan mengeritik Kant yang tidak menarik garis demarkasi yang jelas antara agama dan akal budi. Dengan menggunakan pisau analisis Schleiermacher dan Derrida, uraian dalam bab ini menolak tesis Habermas tersebut dan menunjukkan hubungan yang erat antara iman dan akal budi.

Kembali maraknya pembicaraan tentang agama dalam masyarakat sekular yang sebelumnya cenderung meminggirkan agama ke ruang privat berhubungan erat krisis multidimensional yang tengah melanda masyarakat liberal. Agama diharapkan mampu memberikan solusi etis atas persoalan-persoalan publik tersebut. Di Indonesia peran publik agama antara lain terungkap lewat pengakuan Pancasila sebagai panduan moralitas bangsa. Pancasila menghendaki agar nilai-nilai agama diterjemahkan menjadi moralitas publik. Dalam bab *keempat* ini relevansi dan aktualitas Pancasila coba ditempatkan dalam perdebatan filsafat politik kontemporer antara komunitarisme dan liberalisme. Uraian ini menunjukkan keunggulan Pancasila dalam menjembatani ketegangan antara kedua kubu ini.

Sejak reformasi bergulir pada tahun 1998 bangsa Indonesia tidak hanya dibangun atas nilai-nilai budaya lokal, tapi semakin terbuka dan dengan tegas menerima nilai-nilai kemanusiaan universal seperti dirumuskan dalam konsep hak-hak asasi manusia dan demokrasi. Pelbagai kovenan dan konvensi internasional hak-hak asasi manusia diratifikasi oleh pemerintah Indonesia dan diadopsi ke dalam produk perundang-undangan negara Indonesia. Bab *kelima* mengulas sebuah konsep dasar dalam hak-hak asasi manusia yakni konsep martabat manusia. Sejak isu perang melawan terorisme global muncul, wacana seputar konsep martabat manusia kembali menjadi aktual sebagai basis normatif dalam melindungi hak-hak dasar manusia. Istilah martabat manusia sudah lahir sejak zaman Yunani kuno dan dalam perjalanan sejarah berdialog dengan pandangan teologi Kristen Abad Pertengahan serta pemikiran sekular abad moderen. Bab ini coba memberi penekanan khusus pada pemahaman tentang martabat manusia seperti dirumuskan oleh pemikir sekular abad pencerahan yakni

Immanuel Kant. Konsep martabat manusia yang dikembangkan oleh Immanuel Kant bersifat rasional dan melampaui sekat-sekat agama, ideologi dan budaya; sehingga dipandang layak untuk dijadikan basis normatif sebuah masyarakat multikultural.

Uraian tentang faham hak-hak asasi manusia sebagai basis moral, yuridis dan politis sebuah masyarakat dilanjutkan dalam bab *keenam* buku ini. Kendatipun dewasa ini konsep hak-hak asasi manusia sudah diterima secara global, kebutuhan untuk memberikan pendasaran rasional atas validitas universalnya tetap dirasakan. Uraian ini mengemukakan model teori diskursus untuk memberikan pendasaran atas faham hak-hak asasi manusia. Teori diskursus menolak paradigma pendasaran HAM yang bersifat absolut dan relatif. Paradigma relatif dianggap terlalu lemah karena menempatkan konsep HAM sebagai tradisi partikular sebuah kebudayaan dengan latar belakang pengalaman historis konkrit dan institusi politik tertentu. Sementara itu paradigma absolut dipandang terlalu kuat ketika memberikan pendasaran HAM atas pertimbangan prinsip-prinsip transendental atau supranatural seperti diusung para penganut teori hukum kodrat. Di sini validitas rasional HAM berpijak pada sebuah prinsip universal yang lebih tinggi yang dikenal dengan hukum kodrat universal. Akan tetapi model ini dikritik karena berpijak pada asumsi-asumsi metafisis yang seharusnya. Dalam masyarakat kontemporer yang diwarnai dengan pluralitas konsep hidup baik, ideologi dan keyakinan religius, klaim-klaim metafisis tidak dapat diterima atau sudah kehilangan basis validitas universalnya. Untuk mengatasi persoalan ini teori diskursus mengusung sebuah paradigma *relasional* untuk pendasaran HAM. Model ini berusaha untuk menjembatani validitas universal dan basis kultural-politis partikular konsep hak-hak asasi manusia. Model ini coba menyelamatkan objektivitas

dan universalitas HAM lewat relasi antara konsep hak-hak asasi manusia dan konsep kedaulatan rakyat.

Keenam tulisan di atas merupakan sebuah uraian sistematis seputar tema *Agama, Negara dan Hak-Hak Asasi Manusia*. Uraian panjang dan sistematis ini dilengkapi dengan sejumlah tanggapan atas peristiwa-peristiwa politik aktual yang juga berkisar seputar persoalan agama, negara dan hak-hak asasi manusia. Tanggapan atas persoalan politik aktual merupakan corak dari enam artikel yang mengisi bagian terakhir dari buku ini. Semoga percikan pikiran dalam karya ini dapat memberikan kontribusi bagi peningkatan kualitas peradaban dalam kehidupan berbangsa.

Ledalero, Januari 2014

I

Liberalisme versus Perfeksionisme? Sebuah Tinjauan Filsafat Politik tentang Relasi Antara Agama dan Negara

Pengantar

Diskursus seputar relasi antara negara dan agama (Islam) di Indonesia sesungguhnya belum mencapai titik final. Secara genealogis diskusi ini berawal dari polemik antara Soekarno dan Mohammad Natsir.¹ 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”.² Kelompok Islam

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

2 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 Assyaukanie 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.³

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 Muhamad sebagai kepala negara. Negara Madinah diatur menurut syariat Islam dan hukum adat.⁴

Perdebatan seputar relasi antara agama dan negara ini tak akan pernah berakhir dan sebaiknya tak pernah boleh diakhiri. Bahkan negara-negara moderen dengan sistem demokrasi yang sudah mapan kembali mendiskusikan dan mencari format yang tepat tentang keterlibatan agama di ruang publik dan relasi negara dan agama. Kekerasan atas nama agama yang marak terjadi di mana-mana dimengerti sebagai akibat dari proses peminggiran agama ke ruang privat.⁵

3 Bdk. *Ibid.*

4 Bdk. *Ibid.*, hlm. 263

5 Bdk. Otto Gusti Madung, "Hubungan antara Iman dan Akal Budi dalam Masyarakat Postsekular Menurut Jürgen Habermas", dalam: *Millab. 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. Menurut laporan *The Wahid Institue* pada tahun 2012 saja telah terjadi 274 kasus pelanggaran kebebasan beragama dengan 363 tindakan.⁶ Ini kasus yang terekam media publik, peristiwa yang luput dari pantauan media massa tentu saja lebih banyak dari jumlah tersebut. Kekeliruan paradigmatis dalam memahami relasi antara agama dan negara, moralitas privat dan publik tercermin dalam banyaknya peraturan dan produk perundang-undangan yang membolehkan negara mengatur ranah privat warga negara dan dengan demikian bertentangan dengan prinsip hak-hak asasi manusia.

Tulisan ini tidak bermaksud menganalisis secara langsung fenomena intoleransi dan kekerasan atas nama agama yang terjadi di Indonesia. Penulis ingin membidik persoalan seputar relasi antara agama dan negara dengan menggunakan kerangka teoretis perdebatan filsafat politik liberalisme versus perfeksionisme. Kelompok yang mengusung agenda agama ke ruang publik sering berpendapat bahwa demokrasi liberal prosedural merupakan

6 Bdk. Ringkasan Eksekutif Laporan Akhir Tahun Kebebasan Beragama dan Intoleransi 2012 The Wahid Institute (ms.), Jakarta, 2013

penyebab utama kemiskinan, ketidakadilan sosial, korupsi, kebodohan dan masalah-masalah sosial lainnya yang mendera bangsa Indonesia. Karena itu kelompok ini melihat agama sebagai solusi atas pelbagai kemelut bangsa tersebut.

Intensi dasar kelompok agama ini dapat ditemukan padanannya dalam konsep politik perfeksionisme. Seperti konsep negara agama cenderung bersifat totaliter dan antipluralisme, perfeksionisme juga akan terperangkap dalam bahaya yang sama. Dalam tulisan ini akan coba ditunjukkan model perfeksionisme yang kompatibel dengan prinsip-prinsip negara moderen yang menjadi model bagi agama-agama di Indonesia untuk berkiprah secara politik.

Liberalisme dan Perfeksionisme sebagai Sumber Legitimasi Negara

Liberalisme dan perfeksionisme merupakan dua model sumber legitimasi negara.⁷ Basis legitimasi keberadaan negara menurut liberalisme ialah jaminan atas kebebasan individual. Sementara itu perfeksionisme meletakkan dasar legitimasi keberadaan negara pada pencapaian sebuah keadaan sempurna yang diinginkan. Sejak Locke dan Kant konsep liberal menempatkan kebebasan individu sebagai titik pusat refleksi filsafat politik. Liberalisme memberikan aksentuasi pada hak-hak individual (HAM, hak-hak konstitusional dan hak berpartisipasi secara politik), kewajiban toleransi dan supremasi hukum dalam negara. Jadi, teori liberal menafsirkan substansi negara sebagai sebuah instrumen kebebasan fungsional demi kepentingan individu. Itu berarti, ruang lingkup kompetensi

7 Bdk. Otto Gusti Madung, *Filsafat Politik. Negara dalam Bentangan Diskursus Filosofis*, Maumere: Penerbit Ledalero, 2013, hlm. 13

pengaturan oleh negara harus dan hanya boleh sebatas persoalan-persoalan yang berkaitan dengan kebebasan warga negara.

John Rawls menyebutnya “*Faktum eines vernünftigen Pluralismus?*” – “faktum sebuah pluralisme yang rasional”.⁸ Dalam pandangan Rawls, atas dasar kenyataan adanya pelbagai konsep hidup baik yang berbeda dalam masyarakat modern, kita tak boleh menyatakan bahwa individu atau kelompok menyimpang tertentu dianggap jahat. Sebaliknya, pandangan-pandangan yang inkompatibel satu dengan yang lain tersebut semuanya dianggap rasional. Maka, negara tidak pernah boleh mengintervensi persoalan-persoalan seputar konsep hidup baik atau kebahagiaan individual. Tugas negara ialah menciptakan jaminan keamanan bagi terbentuknya syarat-syarat formal eksternal agar individu atau kelompok dapat merealisasikan kebahagiaannya dan membangun konsensus dasar yang stabil antara kelompok-kelompok sosial. Ringkasnya, posisi liberalisme dapat dirumuskan sebagai berikut: kebahagiaan individual tak pernah membenarkan sebuah rezim diktatur, sekalipun diandaikan bahwa rezim diktatur tersebut mampu menciptakan kebahagiaan individu.

Perfeksionisme merupakan antitesis historis atas konsep liberal. Term perfeksionisme juga dijumpai dalam filsafat moral. Dalam filsafat moral, perfeksionisme menggambarkan model refleksi etis di mana individu lewat tindakannya harus mengejar tujuan-tujuan yang bernilai dalam dirinya. Dalam filsafat politik perfeksionisme dipahami sebagai keyakinan di mana tugas negara ialah mewujudkan idealisme kesempurnaan totalistik tertentu. Para pemikir yang melahirkan ide ini adalah Platon, Aristoteles, Thomas Aquinas, Leibnitz, Hegel, Marx dan Nietzsche.

8 John Rawls, *Politischer Liberalismus*, Terj. W. Hirsch, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1998, hlm. 13

Idealisme kesempurnaan dalam perfeksionisme mengandung empat arti: *Pertama*, tuntutan perwujudan kondisi sosial yang sempurna yang terungkap dalam harmoni sosial dan penghapusan hak milik pribadi atau penerapan egalitarianisme ekstrem. *Kedua*, pembentukan model kekuasaan yang sempurna seperti tampak dalam ide filsuf sebagai raja, teokrasi atau kekuasaan partai sosialis yang totalitaristik. *Ketiga*, pembentukan identitas manusia yang sempurna seperti terungkap dalam idealisme eugenik, obsesi manusia baru sosialis atau cita-cita manusia super (*Übermensch*) Nietzschean. *Keempat*, tuntutan dan penyempurnaan warga sebagai individu atau perfeksionisasi karakter tertentu dari warga negara sebagai individu. Model perfeksionisme terakhir mirip dengan liberalisme karena keduanya merupakan bentuk dari individualisme normatif etis.

Perfeksionisme dalam pengertian keempat ini dalam sejarah pernah dikembangkan oleh Aristoteles dan Thomas Aquinas.⁹ Keduanya berpandangan bahwa kerinduan dasarnya setiap manusia ialah meraih kebahagiaan individual. Kebahagiaan itu berpijak pada pengembangan atau aktualisasi kemampuan, bakat-bakat alamiah dalam diri manusia. Namun manusia sebagai individu selalu berada dalam bahaya, lemah dan tak mampu berbuat apa-apa. Untuk itu dibutuhkan sebuah komunitas politis yang dapat membantunya dalam mengembangkan kemampuan-kemampuan alamiah tersebut. Negara dalam pandangan Aristoteles dan Thomas Aquinas bertugas untuk menciptakan kebahagiaan individual dengan membantu warga mengembangkan kemampuan-

9 Bdk. Christoph Horn, "Liberalismus und Perfektionismus – ein unversöhnlicher Gegensatz?", in: Rolf Geiger/Jean-Christophe Merle/Nico Scarano (Hrsg.), *Modelle Politischer Philosophie*, Paderborn: Mentis Verlag, 2003, hlm. 220

kemampuan naturalnya. Dari perspektif perfeksionisme, negara bertujuan untuk membantu individu dalam meraih kesempurnaan.

Kaum liberal pada umumnya berkeberatan dengan konsep negara perfeksionistis ini. Alasannya, dalam pandangan perfeksionisme kebahagiaan bukan lagi menjadi urusan privat setiap warga tapi diambil alih oleh negara. Negara menentukan konsep hidup baik model mana yang harus dihayati oleh setiap warga. Liberalisme dibangun atas distingsi yang tegas antara masalah keadilan dan konsep hidup baik, moralitas publik dan moralitas privat atau politik dan agama. Konsep liberal ini lahir sebagai jawaban atas tantangan pluralitas konsep hidup baik atau ideologi dalam masyarakat moderen. Dalam kondisi masyarakat plural seperti diuraikan John Rawls di atas negara harus bersikap netral dan membatasi diri pada persoalan-persoalan publik. Namun seperti masih akan diuraikan pada bagian berikut, model perfeksionisme keempat berpandangan bahwa ketika mengintervensi urusan hidup baik warga, tidak selamanya negara bersifat totalitaristik dan menyangkal faktum pluralisme masyarakat moderen. Adalah mungkin mendamaikan perfeksionisme dan modernitas.

Kritikan kelompok liberal lainnya ialah bahwa negara dalam rancangan perfeksionisme cenderung terperangkap dalam bahaya paternalisme. Negara perfeksionistis adalah negara kuat dan negara kuat cenderung berubah menjadi paternalistis. Paternalisme berarti, mengejar tujuan baik namun problematis seperti memutuskan sesuatu yang baik untuk warga negara namun tanpa persetujuan warga sendiri. Secara etis paternalisme dapat saja diterima jika individu atau warga negara berada dalam kondisi otonomi kognitif dan psikis yang sangat dibatasi atau jika individu tidak memiliki informasi secukupnya untuk mengambil keputusan. Misalnya

seseorang boleh dengan kekerasan mencegah orang yang mau minum cairan pembunuh serangga dari botol yang disangkanya berisikan limon segar. Dalam hal ini paternalisme dalam bentuk program wajib belajar atau wajib faksinasi boleh secara moral. Konflik biasanya muncul dalam hubungan dengan penanganan psikiatri secara paksa bagi para pasien yang mau bunuh diri atau transfusi darah secara paksa bagi para jemaat Gereja Saksi Yehova. Dalam kasus-kasus seperti ini paternalisme negara dibenarkan. Namun dalam hal-hal lain negara harus memperlakukan warga sebagai penilai dan pengambil keputusan terbaik untuk keinginan dan interensnya.

Implikasi Perfeksionistis Konsep Liberalisme

Pada bagian sebelumnya kita telah menguraikan perfeksionisme dan liberalisme sebagai dua pandangan yang berseberangan. Sesungguhnya kedua pandangan ini tidak dapat begitu saja dimengerti sebagai antitesis yang tak pernah terjembatani. Pada bagian ini coba ditunjukkan dua model penjelasan yang coba menjembatani kedua konsep politik ini. *Pertama*, liberalisme sesungguhnya berpijak pada pengandaian-pengandaian perfeksionistis. *Kedua*, terdapat model perfeksionisme yang luput dari kritikan paternalisme kaum liberal.¹⁰

A) Basis Perfeksionistis Konsep Liberalisme

Sesungguhnya pandangan-pandangan liberal bertolak dari pengandaian-pengandaian perfeksionistis. Individu dalam masyarakat liberal sesungguhnya tidak pernah bebas secara radikal memutuskan konsep hidup baik macam mana yang harus

10 Bdk. *Ibid.*, hlm. 221

dipilihnya. Kendatipun memberikan penekanan pada prinsip kedaulatan individu dalam menentukan pilihan, kaum liberal sekurang-kurangnya tetap mengakui tiga ketentuan berikut. *Pertama*, tak seorang pun diberi kebebasan untuk membahayakan sesamanya, juga jika misalnya ada yang berkeyakinan bahwa sadisme dan agresivitas merupakan bagian dari konsep hidup baik pribadinya. Kebebasan individual dalam masyarakat liberal dibatasi dengan kepentingan rasa aman dan kebahagiaan yang lain. Saya tak pernah dibenarkan memakai kebebasan untuk mengganggu ketenteraman dan kesejahteraan orang lain. Itu berarti, kita membutuhkan sebuah konsep tentang syarat-syarat kesejahteraan dan kerugian individu yang memungkinkan untuk mengidentifikasi batasan substansial kesejahteraan dan kerugian yang tak dibolehkan.¹¹

Kedua, juga kebebasan untuk membahayakan diri sendiri pun menurut teori liberal harus dibatasi secara jelas. Karena itu kita memandang kecenderungan-kecenderungan destruktif terhadap diri sebagai patologi yang harus ditangani secara medis.¹² Jika korban memiliki keterbatasan pengetahuan atau tidak mau ditangani secara medis, maka intervensi negara mungkin sekali atau bahkan sangat dituntut. Untuk dapat membedakan dengan jelas antara model-model pendekatan terhadap diri sendiri yang wajar dan yang tak dapat ditolerir, dibutuhkan kriteria batasan tegas yang berpijak pada pandangan tentang tingkatan-tingkatan konsep hidup baik yang bertanggungjawab.

Ketiga, negara dalam kasus-kasus tertentu harus membantu individu menciptakan syarat-syarat hidup baik atau sukses. Namun

11 Bdk. *Ibid.*

12 Bdk. *Ibid.*

dalam kasus lainnya negara harus bersikap *indifferen* atau tidak memberikan bantuan. Pada umumnya orang setuju kalau negara menyediakan dan membiayai sarana pendidikan publik bagi warganya, atau sekurang-kurangnya pendidikan dasar. Namun dianggap tidak masuk akal jika negara dituntut untuk menyediakan masakan-masakan kuliner untuk warganya. Liberalisme juga membutuhkan sebuah kriteria untuk menentukan ciri-ciri individual mana saja atau ranah hidup bersama apa saja yang harus mendapat dukungan kusus dari negara dan wialayah mana yang tidak perlu mendapat perhatian negara.

Ketiga hal di atas menunjukkan bahwa dalam paradigma liberal individu harus bebas menentukan keyakinan atau konsep hidup baiknya. Akan tetapi kebebasan itu tidak dipahamai secara radikal sebagai sebuah model idifferen atau *laissez faire*, melainkan sebagai konsep campuran di mana hal-hal tertentu menjadi tanggungjawab individu sepenuhnya dan pada kasus lainnya individu membutuhkan kehadiran negara.

B) Perfeksionisme Liberal

Pada bagian kedua sudah dijelaskan relasi antitesis antara liberalisme dan perfeksionisme. Maka, bukankah judul “perfeksionisme liberal” sebuah *contradictio in termini*? Pertama-tama harus ditegaskan bahwa ketiga model ekstrem perfeksionisme tentu saja tak dapat dikawinkan dengan liberalisme. Itulah pandangan perfeksionisme yang mengatakan bahwa tujuan negara ialah menciptakan kondisi-kondisi “sempurna” seperti Kerajaan Allah, memperjuangkan terwujudnya sebuah “peradaban super” (seperti terungkap dalam ideologi perjuangan Nazi, *Deutschland über alles*) dan kekuasaan oleh individu-individu unggul dalam pandangan Platon filsuf sebagai raja. Dalam kaca mata liberalisme

pandangan-pandangan ini tak dapat dipertanggungjawabkan secara rasional dan harus ditolak.

Perfeksionisme liberal adalah model perfeksionisme yang berorientasi pada individu seperti pernah dikembangkan oleh Aristoteles dan Thomas Aquinas.¹³ Tentu saja model perfeksionisme ini juga tidak luput dari kritikan antiliberalisme. Salah satu catatan kritis paling mendasar berasal dari pemikir liberal John Rawls yang juga dapat diterapkan untuk model perfeksionisme liberal. Dalam karyanya *A Theory of Justice* Rawls mengajukan kritikan atas hedonisme yang atas dasar perasaan senang memandang hak sebagai persoalan selera semata.

Titik lemah hedonisme menunjukkan bahwa teori-teori teleologis berada pada jalan yang salah: Dari awal teori-teori teleologis membangun relasi yang keliru antara hak dan konsep hidup baik. Seharusnya orang tak boleh mencoba mendefinisikan hidup dengan cara pertama-tama mencari konsep kebahagiaan yang netral. Pada tempat pertama bukan tujuan (*telos*) mengungkapkan kodrat manusia, melainkan prinsip-prinsip dasar yang kita akui atau terima sebagai kerangka dasar, di dalamnya tujuan-tujuan (*telos*) terbentuk dan harus dikejar. Sebab *persona* (pribadi) sudah ada sebelum *telos*; juga *telos* yang bersifat lintas batas harus dipilih dari banyak kemungkinan. Manusia tak pernah dapat melampaui akal budi yang menimbang (*abwägende Vernunft*). Karena itu orang seharusnya membalikkan relasi teleologis antara hak dan konsep hidup baik dan melihat hak sebagai primer. Maka lahirlah teori moral ketika kita menempuh jalur metodologis sebaliknya.¹⁴

13 Bdk. *Ibid.*, hlm. 225

14 John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1975, hlm. 607

Kekeliruan dasariah setiap teori teleologis menurut Rawls ialah ketika tujuan (*telos*) dan bukannya prinsip-prinsip dasar menjadi pusat perhatian. Yang paling penting untuk gambaran diri manusia moderen ialah prinsip-prinsip yang menjadi kriteria dalam memilih sebuah norma dasar sosial, dan bukannya gambaran kita tentang konsep hidup baik.

Namun paradigma perfeksionisme dapat dengan mudah menangkis serangan John Rawls di atas. Dalam pandangan kaum perfeksionis, ketika prinsip-prinsip dasar dirumuskan, elemen-elemen perfeksionis pun sudah dengan sendirinya ikut berperan. Atas dasar elemen-elemen perfeksionis tersebut dapat dijelaskan hak-hak dasar apa saja yang bersifat lintas batas yang kemudian dijadikan kriteria dalam merumuskan keadilan distributif serta menentukan apakah rencana hidup dan sikap individual tertentu dapat diterima atau tidak berlaku secara sosial.

Jadi dalam filsafat politik, model tertentu dari perfeksionisme merupakan elemen penting dalam liberalisme. Perfeksionisme politis model ini dapat didefinisikan sebagai sebuah konsep di mana tugas utama negara ialah mendorong dan menyempurnakan karakter dan ciri-ciri kepribadian tertentu dari warganya.¹⁵ Konsep perfeksionisme politis yang lebih lemah diperkenalkan oleh Steven Wall. Menurutnya, perfeksionisme politis merumuskan tugas negara sebagai pencipta dan penjaga prasyarat-prasyarat sosial yang menyanggalkan individu untuk menjalankan hidup yang layak dan bermakna.¹⁶ Dalam pemahaman perfeksionisme

15 Bdk. Christoph Horn, *op.cit.*, hlm. 227

16 Steven Wall, *Liberalism, Perfectionism, and Restraint*, Cambridge: University Press, 1998, hlm. 8 (“Perfectionism is committed to the general thesis that political authorities should take an active role in creating and maintaining social condition that best enable their subjects to lead valuable and worthwhile lives.”)

yang lebih lemah, realisasi konsep hidup baik tidak lagi dipandang sebagai “tugas utama” negara, melainkan salah satu dari tugas-tugas lainnya. Negara juga tidak menampilkan diri sebagai pemeran utama, tapi salah satu di antara pemain-pemain dan akhirnya peran negara hanya terbatas pada menciptakan prasyarat-prasyarat di dalamnya individu-individu coba menggapai kebahagiaan.

Konsep perfeksionisme yang secara substansial lebih moderat ini dapat dengan mudah beradaptasi dengan faktum pluralisme masyarakat moderen. Itu berarti, perfeksionisme moderat mengakui pandangan moderen bahwa macam-macam konsep hidup baik atau ideologi yang berbeda-beda dan inkompatibel berlaku setara dan sama-sama bernilai. Inkompabilitas tidak harus berarti inkomensurabilitas. Artinya, kenyataan bahwa seseorang tidak dapat serentak menjadi anggota dari pandangan hidup atau ideologi A, B dan C, tidak berarti bahwa A, B, dan C tak dapat dinilai dengan takaran yang sama atau tak dapat sekaligus diakui keberadaannya.

Para perfeksionis klasik memiliki pandangan yang ketat tentang kodrat manusia dan berdasarkan konsep hukum kodrat tersebut coba merancang sebuah etika kebahagiaan khas untuk penyempurnaan hidup manusia. Sementara itu perfeksionisme moderat menciptakan model-model yang membuka ruang mendiskusikan pelbagai konsep hidup baik dan rancangan hidup yang berbeda-beda, tanpa mempersoalkan pluralitas pandangan hidup baik moderen.

Kritikan atas Perfeksionisme

Seperti sudah dijelaskan, salah satu kritikan mendasar terhadap perfeksionisme ialah paternalisme dan antiliberalisme. Selain itu, persoalan metodologis yang dihadapi oleh perfeksionisme ialah asumsi tentang pertautan erat antara kesempurnaan manusia dan

kebahagiaan. Asumsi ini sulit dibuktikan dan pada umumnya ditolak dalam filsafat moderen.

Mengapa perfeksionisme tradisional tidak menarik dan secara politis ditolak, dapat ditunjukkan dalam model perfeksionisme yang dikembangkan oleh seorang pemikir neothomistik, John Finnis. Finnis menyebut tujuh *basic goods* (hak dasar) yang secara intrinsik harus dipilih dan mendatangkan kebahagiaan bagi manusia. *Basic goods* dimaksud adalah hidup, pengetahuan, permainan, pengalaman estetik, komunikasi sosial, persahabatan, rasionalitas praktis (etika) dan agama.¹⁷ Atas dasar konsep tentang *basic goods* ini, Finnis menyusun pandangan tentang perfeksionisme. Perfeksionisme Finnis bertolak dari prinsip penghormatan atau tidak merugikan pribadi semua manusia dalam hubungannya dengan hak-hak dasar tersebut.¹⁸

Finnis beranggapan bahwa daftar kebutuhan dasar di atas bersifat final dan sempurna, eviden untuk setiap manusia dan tak dapat direduksi satu sama lain.¹⁹ Model perfeksionisme yang dianut oleh John Finnis dapat dijelaskan lewat contoh tentang seorang mahasiswa yang ditanya mengapa ia lebih memilih mengikuti seminar ilmiah ketimbang jalan-jalan di taman pada suatu sore yang cerah. Maka jawabannya ialah untuk memenuhi rasa dahaga akan pengetahuan. Jawaban ini mengarahkan mahasiswa tadi kepada pemenuhan kebutuhan atau hak dasarnya akan pengetahuan (tentu lain halnya kalau jawabannya guna mempersiapkan diri untuk *job* yang lebih baik). Maka kita tidak dapat mengharapkan

17 Bdk. John Finnis, *Natural Law and Natural Right*, Oxford: University Press, 1980, hlm. 64

18 Bdk. *Ibid.* Lihat juga Thomas Aquinas, *Summa theologiae* I-II 94, 2c

19 Bdk. *ibid.*, hlm. 92

keterangan lain lagi dari mahasiswa di atas. Jawabannya bersifat final karena berpijak pada *basic good* dan kita harus puas dengan jawaban tersebut. *Basic goods* (hak dasar) adalah segala sesuatu yang paling bernilai dalam hidup manusia.²⁰ Maka tugas setiap individu dan juga negara, menurut Finnis, ialah memaksimalkan pemenuhan hak-hak dasar tersebut atau sekurang-kurangnya tidak menghalangi dalam pemenuhannya.

Sekurang-kurangnya terdapat tiga keberatan atas konsep perfeksionisme John Finnis di atas. *Pertama*, dalam argumentasi John Finnis melakukan kekeliruan logis atau *logical fallacy*. Dari nilai intrinsik sebuah kebaikan, Finnis menyimpulkan bahwa secara faktis kebaikan tersebut layak dipilih. *Kedua*, daftar kebutuhan dasar dibuat tanpa kriteria yang jelas dan hanya berpijak pada intuisi nilai. *Ketiga*, Finnis mempertahankan gambaran-gambaran ideal tentang kodrat manusia yang bersifat universal, terlepas dari kenyataan bahwa individu memiliki orientasi nilai yang berbeda seperti nilai religius, seni, intelektual atau moral.

Pertimbangan kritis *pertama* dapat dijelaskan dengan contoh berikut. Benar bahwa ilmu pengetahuan tertentu bernilai dalam dirinya sendiri seperti misalnya pengetahuan astrofisika atau sejarah kebudayaan. Biasanya orang mempelajari kedua ilmu ini karena tujuan ilmiah dan bukan karena tujuan instrumental (untuk dapat pekerjaan yang baik). Akan tetapi benar juga bahwa tidak semua orang harus menekuni kedua disiplin ilmu tersebut. Jadi nilai intrinsik dari kedua ilmu ini sama sekali tidak mewajibkan setiap orang untuk mempelajarinya. Barangsiapa berminat untuk mempelajarinya, dapat saja belajar; jika tak berminat, juga tak akan

20 Bdk. John Finnis, *Fundamentals of Ethics*, Oxford: University Press, 1983, hlm. 33

dipersalahkan dan tidak merasa bahwa salah satu hak dasarnya tak terpenuhi.

Kedua, Finnis tidak memberikan kriteria yang jelas tentang urutan *basic goods*. Juga tidak dijelaskan secara detail bagaimana nilai-nilai dasar itu diketahui, mengapa jumlahnya sudah dianggap final, mengapa nilai-nilai itu tidak berhubungan satu dengan yang lain (seperti dalam utilitarisme nilai kesenangan sebagai prinsip dasar), bagaimana hubungan antara nilai-nilai tersebut dalam situasi konflik nilai. Finnis tidak dapat mentematisasi secara pasti proses pertimbangan nilai, baik pada tataran individual pun negara. Alasannya, Finnis hanya memiliki konsep deskriptif tentang hidup baik. Konsep deskriptif hanya mampu menjelaskan tentang adanya aturan, tapi tidak mewajibkan secara normatif. Di samping itu, daftar nilai-nilai dasar Finnis sesungguhnya belum final. Sekurang-kurangnya nilai-nilai seperti kesejahteraan, prestasi kerja dan kesehatan harus dimasukkan. Juga tidak masuk akal mengapa nilai-nilai seperti kekuasaan, prestise sosial dan kesenangan tidak terdapat dalam daftar.

Contoh untuk pertimbangan kritis *ketiga* ialah, seseorang yang hidup dalam sebuah masyarakat yang sangat religius seperti Indonesia akan sulit memahami mengapa para cendekiawan Barat begitu mendewa-dewakan prinsip otonomi dan kebebasan individu. Demikianpun sebaliknya, para cendekiawan Barat sekuler tak akan memahami sepenuhnya peran agama dalam hidup masyarakat pramoderen.

Basis Teoretis Perfeksionisme Liberal dan Peran Publik Agama

Dari uraian sebelumnya ada dua hal yang dapat dipetik guna mengembangkan model perfeksionisme yang sesuai dengan

kondisi masyarakat plural. *Pertama*, model perfeksionisme yang perlu dikembangkan harus berpijak pada individu. Hal ini tidak hanya berarti bahwa ideal kesempurnaan harus berhubungan dengan individu dan bukan dengan kondisi-kondisi sosial. Pada tempat pertama ideal kesempurnaan harus dirumuskan dari perspektif individu bersangkutan dan bukan dari sudut pandang orang luar. Tujuan pembangunan yang harus didukung harus selalu berkaitan dengan hak, kepentingan, tuntutan dan keinginan individu-individu, dan tidak berhubungan dengan ciri-ciri biologis tertentu.

Dari perspektif individu bentuk-bentuk kesempurnaan yang harus dirumuskan adalah prinsip kebebasan dan kesejahteraan. Kebebasan dimengerti sebagai hak-hak negatif (*status negativus*) yakni hak-hak untuk tidak diintervensi oleh negara dalam urusan-urusan privat. Sedangkan kesejahteraan dipahami sebagai kondisi terpenuhinya hak-hak positif (*status positivus*) yakni hak warga negara untuk menuntut prestasi-prestasi atau pelayanan khusus dari negara.²¹ Dengan demikian perfeksionisme yang berorientasi pada individu tak memiliki cita-cita politik lain kecuali kebebasan dan kesejahteraan setiap individu. Perfeksionisme dalam pengertian ini tidak perlu merumuskan ideal sebuah kondisi sosial yang diinginkan, kecuali kalau kondisi sosial tersebut menjamin kebebasan dan kesejahteraan individu.

Tentu saja dari perspektif perfeksionisme individual, situasi-situasi sosial ideal tak pernah diinginkan *per se*, tapi selalu dihubungkan dengan hak, kepentingan, tuntutan dan keinginan individu. Dengan demikian tafsiran yang tepat atas pemberlakuan faham hak-hak asasi manusia secara global tidak sama dengan

21 Bdk. Otto Gusti, *Filsafat Politik. Op.Cit.*, hlm. 141

proses islamisasi atau *mcdonaldisasi* global, melainkan selalu dalam hubungan dengan hak, kepentingan, tuntutan dan cita-cita individu.

Kedua, sejalan dengan pandangan John Rawls dan tradisi liberal seorang perfeksionis menempatkan hak-hak kebebasan sebagai pusat kegiatan politik dan mempresentasikan pandangan tentang kesejahteraan dengan model yang terbuka. Dengan demikian perfeksionisme dapat terhindar dari perangkat paternalisme. Ketika searah dengan tradisi liberal perfeksionisme menggambarkan karakter dasar manusia secara formal, namun serentak intersubjektif dan lintas konteks, maka kecurigaan antiliberalisme konsep hidup baik dapat dibersihkan.²² Raz misalnya mengembangkan filsafat politik perfeksionisme dengan penekanan pada otonomi individu sehingga terhindar dari konflik dengan liberalisme moderen.

Akan tetapi pertanyaan yang masih tersisa, jika perfeksionisme moderat begitu dekat dengan liberalisme, mengapa masih dibutuhkan perfeksionisme? Apa kekhasannya? Seperti telah dijelaskan sebelumnya, tuntutan liberal akan pemenuhan hak-hak dasar, ide tentang prioritas hak-hak kebebasan berhadapan dengan kesejahteraan dan perumusan unsur-unsur dasar konsep kesejahteraan sudah mengandaikan pengakuan akan pandangan-pandangan perfeksionisme. Asumsi-asumsi perfeksionistis ini sudah selalu diandaikan dalam pandangan liberal dan hal ini sering tidak disadari.

Refleksi tentang pengandaian-pengandaian perfeksionistis di balik konsep liberalisme lahir sejalan dengan patologi liberalisme

22 Bdk. Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford: University Press, 1986

yang tengah melanda masyarakat moderen. Di tengah bahaya “Entgleisung der Moderne” (modernitas yang melenceng ke luar rel), liberalisme prosedural menemui jalan buntu. Dibutuhkan substansi etis yang secara tegas membedakan yang baik dari yang jahat, yang benar dari yang salah. Kebebasan tidak dapat dipahami secara radikal, tapi membutuhkan batasan-batasan etis yang jelas.

Kebutuhan akan rambu-rambu etis ini mendorong para pemikir sekuler seperti Jürgen Habermas misalnya memperkenalkan konsep masyarakat “postsekuler” sebagai koreksi terhadap sekularisasi yang dipandang cenderung meminggirkan agama ke ruang privat. Konsep postsekuler menganjurkan keterlibatan agama-agama di ruang publik sebagai sumber moralitas dan cahaya obor penunjuk arah perubahan sosial. Agama diharapkan mampu menyelesaikan krisis modernitas. Pentingnya peran agama dalam masyarakat sekular dirumuskan oleh Hans Kűng sebagai berikut: “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.”²³

Pendasaran terakhir tak tergoyahkan tentang keharusan dan universalitas norma-norma moral, demikian Kűng, tak dapat berpijak pada argumentasi filosofis abstrak semata-mata. Filsafat hanya mampu menyentuh intelek manusia. Sementara keharusan nilai-nilai moral harus dapat menggugah ranah perasaan manusia, ruang di mana agama-agama dapat menembusnya dan bergerak. Tesis Kűng ini mengingatkan kita akan pandangan Immanuel Kant yang coba mengintegrasikan filsafat agama ke dalam rasionalitas

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

praktis. Kant mengartikan agama sebagai tafsir diri rasionalitas praktis di mana kewajiban normatif mendasarkan dirinya. Dengan cara itu Kant coba memberi pendasaran atas rasionalitas agama moral. Sebab ketika manusia bertindak etis menurut kaidah imperatif kategoris, ia akan selalu sudah menempatkan dirinya dalam horison nilai absolut yang juga dikenal dengan Allah. Untuk Kant ada hubungan yang erat antara akal budi praktis dengan agama.²⁴

Pada tataran akal budi praktis ini agama-agama menemukan konsensus dan dapat melampui batas-batas primordialnya. Bahasa agama yang telah mengalami transformasi ke dalam gramatik etika universal tersebut dapat berperan di ruang publik dan memberikan landasan etis dalam kehidupan sosiopolitik. Nilai-nilai agama transformatoris merupakan alternatif solutif terhadap bahaya privatisasi agama dan konsep hidup baik lainnya dalam liberalisme.

Di Indonesia peran ini dijalankan oleh Pancasila. Betul bahwa Pancasila tidak menghendaki adanya negara agama di Indonesia ketika agama-agama boleh berkiprah di ruang publik. Akan tetapi Pancasila juga tidak sepakat dengan pandangan kaum liberal yang memandang agama sebagai persoalan privat semata. Pancasila menghendaki agar nilai-nilai agama diterjemahkan menjadi moralitas publik. Di sini konsep ketuhanan dalam Pancasila berperan seperti agama sipil (*civic religion*) yang berurusan dengan moralitas publik dan tidak mencampuri moralitas serta keyakinan pribadi. Atau seperti dirumuskan Yudi Latif:

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

...dalam kerangka ketuhanan menurut Pancasila, boleh saja seseorang secara pribadi tidak memeluk agama formal (sebagai agnostik atau bahkan ateis). Akan tetapi, dalam kehidupan publiknya harus tetap menghormati nilai-nilai Ketuhanan-keagamaan seperti dikehendaki Pancasila berdasarkan hasil kesepakatan konstitusional, sehingga tidak diperkenankan menyebarkan propaganda untuk menolak atau membenci agama.²⁵

Mengingat pentingnya peran publik agama, Pancasila membuat koreksi atas tesis “privatisasi” agama kaum liberal dan menganjurkan paradigma diferensiasi dalam relasi antara agama dan negara. Sebab, “ketika agama tersudut dari ruang publik ke ruang privat, yang muncul adalah ekspresi spiritualitas personal yang terputus dari kehidupan publik. Sebalikinya, politik sekuler memandang rendah nilai-nilai agama dan mengabaikan signifikansi moral ketuhanan. Akibat yang ditimbulkan oleh situasi saling mengabaikan ini adalah spiritualitas tanpa pertanggungjawaban sosial, dan politik tanpa jiwa.”²⁶ Untuk itu fundamentalisme, baik fundamentalisme agama maupun fundamentalisme sekuler harus dihindari. Maraknya korupsi di tengah pesatnya perkembangan agama-agama di Indonesia merupakan bukti kasat mata bahwa agama masih dihayati sebagai ritus kesalehan privat dan belum menjadi kekuatan moral di ruang publik.

Peran publik agama menuntut agama untuk membela sendiri kebebasannya serta kebebasan agama-agama lain. Agama juga dapat mempersoalkan tendensi absolutisme dunia sekuler dan absolutisme kekuasaan negara yang membahayakan kehidupan

25 Yudi Latif, *Negara Paripurna. Historisitas, Rasionalitas dan Aktualitas Pancasila*, Jakarta: Kompas Gramedia, 2011, hlm. 112

26 *Ibid.*, hlm. 104

manusia tanpa harus merebut dan mendominasi seluruh ranah kehidupan manusia.²⁷ Di tengah arus modernisasi yang ditandai dengan kolonialisasi sistem teknologi dan birokrasi kekuasaan yang anonim atas dunia kehidupan (*Lebenswelt*), agama tampil sebagai sumber mata air moralitas dan pemberi rambu-rambu etis.

Ketuhanan dalam kerangka Pancasila mengungkapkan komitmen bangsa Indonesia untuk menata kehidupan politik-publik atas dasar nilai-nilai moral universal agama-agama serta budi pekerti yang luhur. Krisis moral yang dihadapi masyarakat moderen serta fenomena kebangkitan agama-agama dalam masyarakat sekular membuat paradigma ketuhanan dalam kerangka Pancasila menjadi penting dan semakin relevan.

Penutup

Tulisan ini coba membahas persoalan seputar relasi antara agama dan negara dari sudut pandang dua model teori filsafat politik yakni liberalisme dan perfeksionisme. Liberalisme menghendaki pemisahan yang tegas antara negara dan konsep hidup baik. Karena itu dalam liberalisme agama merupakan bagian ranah privat. Sedangkan perfeksionisme berpandangan bahwa pengaturan konsep hidup baik merupakan salah satu tugas sentral politik. Apakah konsep ini masih kompatibel dengan prinsip-prinsip modernitas seperti pluralisme dan toleransi? Sesungguhnya di balik pandangan liberal sudah selalu diandaikan asumsi-asumsi perfeksionistis. Dalam liberalisme individu tak pernah dibiarkan menghayati kebebasan yang radikal, tapi selalu dibatasi oleh kriteria-kriteria etis tertentu. Liberalisme misalnya tak

27 Bdk. *Ibid.*, hlm. 109

pernah membiarkan seseorang membahayakan hidup sesamanya juga kalau hal itu dianggap sebagai bagian sentral dari konsep hidup baiknya. Batasan-batasan tersebut sudah masuk dalam ranah perfeksionisme.

Perfeksionisme menawarkan solusi terhadap patologi liberalisme yang cenderung memprivatisasi konsep hidup baik. Dalam perfeksionisme tematisasi konsep hidup baik seperti ideologi dan agama harus mendapat tempat di ruang publik. Di Indonesia peran ini dijalankan oleh Pancasila. Pancasila menghendaki agama nilai-nilai agama diterjemahkan menjadi moralitas publik. Dengan demikian agama-agama tidak terperosok ke dalam bahaya spiritualisme tanpa pertanggungjawaban sosial dan juga politik tidak berubah menjadi ungkapan syahwat kekuasaan semata dan terperangkap dalam birokrasi tanpa jiwa.

Daftar Rujukan

- Finnis, John. *Natural Law and Natural Right*, Oxford: University Press, 1980
- Finnis, John. *Fundamentals of Ethics*, Oxford: University Press, 1983
- Horn, Christoph. “Liberalismus und Perfektionismus – ein unversöhnlicher Gegensatz?”, in: Rolf Geiger/Jean-Christophe Merle/Nico Scarano (Hrsg.), *Modelle Politischer Philosophie*, Paderborn: Mentis Verlag, 2003
- Küng, Hans. “Leitlinien zum Weiterdenken”, dalam: Hans-Martin Schoenherr-Mann, *Miteinander Leben Lernen*, München: Piper Verlag, 2008
- Latif, Yudi. *Negara Paripurna. Historisitas, Rasionalitas dan Aktualitas Pancasila*, Jakarta: Kompas Gramedia, 2011

- Madung, Otto Gusti. “Hubungan antara Iman dan Akal Budi dalam Masyarakat Postsekular Menurut Jürgen Habermas”, dalam: *Millab. Jurnal Studi Agama*, Vol. X, No. 2, Februari 2011
- Madung, Otto Gusti. *Filsafat Politik. Negara dalam Bentangan Diskursus Filosofis*, Maumere: Penerbit Ledalero, 2013
- Rawls, John. *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1975
- Rawls, John. *Politischer Liberalismus*, Terj. W. Hinsch, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1998,
- Raz, Joseph. *The Morality of Freedom*, Oxford: University Press, 1986
- Reder, Michael. “Religion als kulturelle Praxis an der Grenze zwischen Glauben und Wissen”, dalam Knut Wenzel/Thomas M. Schmidt (Ed.), *Moderne Religion? Theologische und religionsphilosophische Reaktionen auf Jürgen Habermas*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder GmbH, 2009
- Ringkasan Eksekutif Laporan Akhir Tahun Kebebasan Beragama dan Intoleransi 2012 The Wahid Institute (ms.), Jakarta, 2013
- Sena Utama, Wilden. “Negara (dan) Islam. Sekitar Polemik Soekarno dan Natsir”, dalam: *Prisma. Majalah Pemikiran Sosial Ekonomi*, Edisi Khusus/Vol. 32, No. 2 dan No. 3, 2013
- Suhelmi, Ahmad. *Polemik Negara Islam: Soekarno vs Natsir*, Jakarta: UI Press, 2012
- Wall, Steven. *Liberalism, Perfectionism, and Restraint*, Cambridge: University Press, 1998

2

Paradigma Holisme Hegelian dan Kritik atas Liberalisme

Pengantar

Pada masa persidangan Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia (PPKI) terjadi perdebatan serius antara para pendiri bangsa Indonesia tentang basis ideologis Negara Indonesia yang akan dibentuk. Salah satu perdebatan ideologis yang menarik secara historis adalah diskursus antara Moehammad Hatta dan Soepomo. Hatta menganjurkan liberalisme sebagai basis ideologis bangsa Indonesia dan berhasil memasukkan ide kebebasan berserikat, berkumpul dan mengemukakan pendapat ke dalam konstitusi NKRI (Psl 28). Sementara itu Soepomo mengusulkan konsep negara integralistik (holistik) sebagai ideologi bangsa Indonesia karena integralisme atau holisme dianggap sesuai dengan nilai-nilai budaya bangsa Indonesia yakni azas gotong-royong dan kekeluargaan.

Seperti para politisi pejuang kemerdekaan Indonesia pada umumnya, kedua politisi ini memiliki wawasan pemikiran politik yang mahaluas. Hatta dan Soepomo sudah cukup lama menggeluti dan mendalami pemikiran politik Barat. Liberalisme Hatta dipengaruhi oleh pemikiran Adam Smith, John Locke dan J.J. Rousseau. Cita-cita Revolusi Prancis yakni *liberte*, *egalite* dan *fraternite*

bagi Hatta juga merupakan cita-cita Indonesia merdeka.¹ Sedangkan konsep negara integralistik Soepomo tak dapat dibayangkan tanpa pergulatan intelektual yang mendalam dengan konsep integralisme Adam Müller yang berada dalam tradisi filsafat Hegel.²

Tulisan ini coba mengangkat kembali konsep politik holisme Hegel yang melatarbelakangi pemikiran negara integralistik Soepomo tersebut. Dalam teori politik liberal, integralisme atau holisme dikritik sebagai penyebab sistem politik totalitarian. Untuk konteks Indonesia, otoritarianisme yang bertumbuh subur baik pada masa kepemimpinan Soekarno maupun selama masa rezim Orde Baru Soeharto diduga berakar kuat pada budaya integralistik yakni pada budaya kekeluargaan dan gotong-royong. Karena itu gerakan reformasi memberikan penekanan pada penegakan hak-hak individu dan mencegah agar individu kembali dikorbankan atas nama ideologi kepentingan umum.

Dalam uraian ini akan ditunjukkan bahwa integralisme atau holisme tidak harus bertentangan dengan prinsip-prinsip hak asasi individu. Integralisme mengemukakan beberapa kritikan mendasar atas liberalisme dan mengajukan sejumlah solusi untuk keluar dari persoalan patologi liberalisme tersebut.

Filsafat Politik Hegel

Filsafat politik Hegel merupakan satu contoh paradigma holisme dalam pemikiran politik.³ Secara metodologis filsafat politik dan juga

1 Bdk. Mohamad Hatta, *Kumpulan Karangan* (1), Jakarta: Penerbit Bulan Bintang, 1976, hlm. 11

2 Bdk. Franz Magnis -Suseno, *Pijar-Pijar Filsafat*, Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2005, hlm. 58

3 Ludwig Siep, "Hegels Holismus und die gegenwärtige Sozialphilosophie", in: A. Gethmann-Siefert/E. Weisser-Lohmann (Hrsg.), *Kultur-Kunst-Öffentlichkeit*, München, 69-80

filsafat hukum Hegel bersifat holistik karena ia berpijak pada prinsip-prinsip yang bergantung dari sistem filsafat roh objektif. Secara ontologis pemikiran politik Hegel bersifat holistik karena roh dari konstitusi yang hidup dan institusi negara memiliki prioritas ontologis berhadapan dengan individu-individu yang bertindak. Dalam arti tertentu filsafat politik Hegel juga bersifat normatif holistik, sebab ide kebebasan yang merupakan prinsip teleologis bangunan masyarakat secara keseluruhan mewujudkan dirinya dalam wajah otonomi negara konstitusional. Benar bahwa kebebasan rasional *demos* merupakan bagian dari ide kebebasan tersebut, namun eksistensi negara yang bebas dianggap jauh lebih penting daripada kebebasan warga, dan keberadaan serta kemampuan bertindak negara dapat menuntut korban keputusan bebas dan hidup warganya.⁴

Umumnya orang berpandangan bahwa paradigma holisme model ini sudah tidak aktual lagi dalam pemikiran politik kontemporer. Paradigma-paradigma terpenting dalam filsafat politik abad ke-20 dan 21 bernafaskan teori kontrak sosial. Itu berarti, titik startnya adalah individualisme metodologis dan ontologis.⁵ Secara normatif juga hak dan kesejahteraan individu dipandang sebagai norma tertinggi dalam paradigma teori kontrak sosial. Keberadaan institusi, badan dan perkumpulan hanya legitim sejauh melayani kepentingan individu. Dari sudut pandang sejarah, prioritas individu ini dapat dimengerti sebagai reaksi atas pengalaman traumatis nasionalisme dan totalitarisme awal abad ke-20.⁶

4 Bdk. Ibid. hlm. 70

5 Bdk. John Rawls, *Politischer Liberalismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993

6 Lihat juga Robert Nozick, *Anarchie, Staat, Utopia*, München: Olzog Verlag, 2006

Dewasa ini paradigma holistik masih dikenal dalam tradisi teori sistem fungsionalistik yang diperkenalkan oleh Talcott Parson dan Niklas Luhmann. Sekurang-kurangnya Luhmann menganut konsep holisme metodologis dalam filsafat sosial sambil mengabaikan aspek normatif.⁷ Sedangkan holisme normatif dan metodologis sekaligus masih dijumpai dalam pelbagai aliran dalam komunitarisme. Karena itu komunitarisme sering mendapat kritikan mengabaikan hak-hak individu.⁸

Karena itu pertanyaan mendasar yang muncul ialah, entahkah holisme sudah kedaluwarsa dalam konsep filsafat politik kontemporer? Ataukah ia masih tetap aktual dalam pemikiran politik? Pertanyaan-pertanyaan ini akan dielaborasi dalam tiga tahap. *Pertama*, pandangan individualistik tentang genealogi dan legitimasi organisasi-organisasi politik serta norma-normanya tampil sebagai konstruksi kontrafaktis yang memiliki dampak secara normatif. *Kedua*, pengandaian-pengandaian holistik dipandang niscaya jika filsafat politik tidak hanya memperhatikan hak-hak individual tapi juga jasa atau urusan-urusan publik (*public goods*) yang bersifat kolektif atau komunal seperti keamanan, pendidikan, budaya atau suasana politik, dan juga pandangan kolektif tentang manusia. *Ketiga*, paradigma holistik menjawab kebutuhan karakter historis institusi dan dinamikanya. Paradigma holistik mempertahankan otonomi historis institusi dan tradisi berhadapan dengan opini dan keputusan individu serta juga pengalaman-pengalaman kolektif di mana secara apriori nilai-nilai, norma dan hak bertumbuh. Dalam proses ini pengalaman dan

7 Bdk. Niklas Luhman, *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987

8 Bdk. Axel Honneth, *Kommunitarismus*, Frankfurt am Main: Campus Verlag, 1993

pengetahuan individu berdialektika dengan pengalaman kolektif serta pengolahannya dalam ilmu pengetahuan, seni dan politik.⁹

Kritik atas Teori Kontrak Sosial Liberal

Legitimasi hukum norma-norma politik dalam teori kontrak sosial bersifat historis dan konstruktif sekaligus. Dalam teori kontrak biasanya dirumuskan cerita bagaimana manusia menciptakan konsensus guna merumuskan aturan-aturan bagi hidup bersama baik dalam komunitas maupun negara. Juga ditunjukkan apakah proses tersebut baik atau buruk bagi hidup manusia. Teori kontrak sosial juga mengkonstruksikan sebuah kondisi di luar tatanan hukum publik, di mana individu-individu yang setara harus mencapai konsensus tertentu berdasarkan kepentingan atau pertimbangan yang terdapat pada masing-masing orang.¹⁰ Konstruksi teoretis ini tentu tak punya basis realitas historis.¹¹

Dalam teori kontrak sosial proses abstraksi atas realitas historis dianggap tak bermasalah. Sebab abstraksi berhubungan dengan penetapan norma-norma rasional yang tidak harus berlaku secara riil atau bahkan tak pernah berlaku sama sekali. Teori kontrak coba menjawab pertanyaan, mengapa manusia harus hidup dalam

9 Bdk. Ludwig Siep, *op.cit.*, hlm. 71

10 Hal ini dapat dibaca dalam karya-karya klasik teori kontrak sosial seperti John Locke, *Zweite Abhandlung über die Regierung*, atau J.J. Rousseau, *Abhandlung über den Ursprung der Ungleichheit*, atau David Hume, *Untersuchung über die Prinzipien der Moral*.

11 Christine Chwaszcza, Thomas Hobbes, dalam: Hans Maier, Horst Denzer (Hg.), *Klassiker des politischen Denkens 1. Von Plato bis Hobbes*, München: Verlag Beck, 2001, hlm. 220

negara atau mengapa hal tersebut dianggap rasional.¹²

Dalam karya-karyanya yang terakhir John Rawls menekankan bahwa konstruksi posisi asali (*original position*) di mana warga masyarakat menyepakati prinsip-prinsip hidup bersama, bertolak dari tradisi masyarakat liberal dan demokratis.¹³ Atas dasar pemahaman tentang prinsip-prinsip normatif dan gambaran diri yang valid warga masyarakat, tradisi liberal mengandaikan bahwa warga (*demos*) memiliki interesse akan kebebasan dan *fairness*. Pertanyaan lanjutan, mengapa manusia memiliki interesse akan kebebasan dan *fairness* jika sebuah masyarakat ingin tetap stabil, tidak dijelaskan lebih lanjut oleh John Rawls. Lain halnya dengan Thomas Hobbes yang mendasarkan teori kontraknya pada pengandaian antropologis “teori untuk bertahan hidup” (*Selbsterhaltungstheorie*). Atau Kant atau Fichte memberikan pendasaran atas teori kontrak sosial dalam terang konsep subjek. Menurut keduanya kesadaran diri, pengetahuan dan suara hati secara niscaya berhubungan dengan kewajiban untuk secara otonom menaati aturan-aturan umum.

Rawls memiliki alasan mengapa ia mengambil jarak dari pendasaran antropologis seperti pemikir-pemikir politik lainnya. Daya pikat argumentatif kontrak bergantung pada prasyarat pertukaran saling menguntungkan dan bebas. Jika orang dipaksa menjalankan kontrak karena keharusan *survival of the fittest* serta ancaman timbal-balik, maka kontrak tak lebih dari salah satu instrumen untuk bertahan hidup yang orang gunakan atas dasar dorongan keharusan kodrati (*Naturnotwendigkeit*). Namun jika

12 Bdk. Arno Baruzzi, “Immanuel Kant”, dalam: Hans Maier, Horst Denzer (Hg.), *Klassiker des politischen Denkens 2. Von Locke bis Max Weber*, München: Verlag Beck, 2001, hlm. 95

13 Bdk. John Rawls, *Politischer Liberalismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993, hlm. 18

kontrak merupakan postulat akal budi (*Postulat der Vernunft*) yang keberadaannya tidak bergantung pada pertimbangan individual, maka sesungguhnya kontrak merupakan model yang sudah kedaluwarsa untuk membangun realisasi konkret dari imperatif tersebut dalam sebuah komunitas.¹⁴ Dengan demikian kita sampai pada pemahaman Hegel tentang rasionalitas supraindividual.¹⁵

Individualisme yang agak moderat bertolak dari keyakinan bahwa setiap individu ingin mendapat legitimasi tindakannya dari pertimbangannya dan pertimbangan sesama warga serta kepentingan-kepentingan dasarnya. Apakah hal ini tidak bergantung pada konstelasi historis emansipasi dari tatanan gerejani (untuk konteks Eropa) dan negara serta kontrol keyakinan, dapat diragukan. Jika ada sesuatu yang lebih penting dari opini dan keputusan individual – misalnya pembebasan dari hukuman kekal dan pencapaian keselamatan abadi – maka *primat* kebebasan dan *fairness* tentu saja bukan merupakan harga mati.

Jadi, individualisme teori kontrak sosial mengandaikan nilai-nilai dan hak-hak yang dalam perjalanan sejarah perilaku kolektif mencapai tahapan perkembangan yang tinggi. Hal ini tentu tidak mengabaikan kemungkinan bahwa nilai dan hak yang berevolusi dalam sejarah itu sesuai dengan kodrat atau akal budi manusia. Namun seperti sudah ditunjukkan di awal tulisan, hal ini tidak dibuktikan lewat prosedur konstruktif.¹⁶

14 Bdk. Arno Baruzzi, *op. cit.*, hlm. 97

15 Henning Ottmann, “Georg Wilhelm Friedrich Hegel”, dalam: Hans Maier, Horst Denzer (Hg), *Klassiker des politischen Denkens 2. Von Locke bis Max Weber*, München: Verlag Beck, 2001, hlm. 138

16 Bdk. Ernst Tugendhat, “Bemerkungen zu Rawls ‘Eine Theorie der Gerechtigkeit’”, dalam: idem, *Probleme der Ethik*, 1984, Stuttgart: Reclam, hlm. 10-32

Jika model kontrak individualistis mengandaikan sebuah tatanan hak-hak dan nilai, maka akan tampak jelas kalau hak-hak lainnya yang bertarung dengan kebebasan pengambilan keputusan dan realisasi kepentingan-kepentingan diri, dari awal memiliki peluang yang lebih kecil dalam prosedur pengambilan keputusan. Hal ini juga dinyatakan John Rawls dalam jawabannya atas para peneritiknya. Rawls berpendapat, individu-individu dalam “*original position*” bisa mewakili kelompok dengan nilai-nilai kolektif. Pandangan ini melahirkan sebuah dilemma. Di satu sisi diandaikan bahwa terdapat banyak nilai yang saling bertentangan tapi setara dalam proses pengambilan keputusan sehingga sulit diambil keputusan yang niscaya secara epistemologis. Atau di sisi lain nilai-nilai kolektif hanya dapat diterima dengan persyaratan bahwa individu-individu dalam kelompok memiliki kebebasan dasar untuk meninggalkan kelompoknya atau menolak konsensus. Norma ini mungkin sesuai dengan aturan negara hukum dalam pendekatan terhadap komunitas-komunitas agama. Akan tetapi alasannya bukan lahir dari akal budi *a priori*, melainkan perkembangan historis hukum.

Ciri khas hukum dan nilai yang dalam evolusi sejarah mencapai tahapan perkembangan tertinggi atau diperjuangkan¹⁷ oleh kelompok-kelompok tertentu lebih sesuai dengan konsep holistik ketimbang kontrak. Konsep holistik ini bisa juga berupa hasil dari sebuah gerakan emansipasi yang terjadi dalam sejarah.

Modal Sosial dan Holisme

Bukan cuma Hegel, tapi juga filsafat politik kontemporer meragukan tesis bahwa semua tujuan negara berpijak pada hak

17 Bdk. Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992, hlm. 54 dst.

dan kepentingan individu. Catatan kritis ini merujuk pada teori ekonomi tentang modal sosial atau *public goods*. *Public goods* adalah aset-aset sosial yang tidak diciptakan oleh individu atau kelompok-kelompok sukarela dan juga tidak dapat dinikmati secara eksklusif.

Rujukan aset-aset sosial tersebut terhadap kepentingan individu dan kontribusi sukarela dijelaskan dengan macam-macam perspektif. Contohnya, dari perspektif teori kontrak modal sosial keamanan dipandang sebagai implementasi kebutuhan manusia untuk bertahan hidup. Akan tetapi di sisi lain Hobbes sendiri kesulitan untuk menjelaskan fenomena pengorbanan terhadap hidup yang adalah nilai tertinggi tersebut dalam kasus mempertahankan negara misalnya. Hobbes menjelaskan persoalan ini dengan mengangkat paradoks hukum kodrat antara menolak wajib militer di satu sisi dan kewenangan negara untuk memaksakan wajib militer di sisi lain.

Sebaliknya Rousseau dan Kant menjelaskan keterlibatan dalam komunitas pertahanan sebagai kewajiban makhluk yang mampu menjalankan perintah akal budi hukum universal. Hegel menolak konsep individualistis teori kontrak sosial dalam menafsir fenomena heroisme. Menurut Hegel, kesediaan untuk bertindak heroik atau mengorbankan hidup mengandaikan kesadaran akan keanggotaan dalam komunitas tertentu di mana keberadaannya dipandang lebih tinggi dan berharga ketimbang naluri bertahan hidup setiap anggotanya.¹⁸

Namun ada juga modal-modal sosial lainnya yang keberadaannya hampir tak membutuhkan persetujuan individu. Contohnya model-model tertentu dari prinsip kesetaraan dan keadilan. Prinsip-prinsip ini tergolong pandangan hidup yang tertanam dalam basis normatif

18 Bdk. *Ibid.* hlm. 115 dst.

sebuah masyarakat kendati tidak mendapat dukungan sepenuhnya dari individu-individu. Prinsip-prinsip ini tentu saja dapat dipahami sebagai hasil dari sebuah perjuangan sejarah mayoritas warga. Kendatipun demikian persamaan kesempatan tetap merupakan “bisnis yang merugikan” bagi kebanyakan warga dan tidak dapat begitu saja dipandang sebagai realisasi hak-hak individu yang bertumpu pada prinsip saling menguntungkan.¹⁹

Persetujuan terhadap modal sosial bersama yang menuntut pengorbanan asimetris dari banyak pihak, mengandaikan adanya loyalitas terhadap sebuah komunitas nilai dan norma tertentu. Nilai dan norma tersebut tidak dikonstruksikan berdasarkan kepentingan individu di luar horison nilai komunitas bersangkutan.²⁰ Tingkat pendidikan, kreativitas budaya, perawatan memori kolektif, budaya toleransi, *civilcourage*, serta keutamaan-keutamaan sosial politis lainnya tidak dapat dikembalikan kepada hak dan kepentingan individu semata. Juga substansi dari filsafat politik tergolong dalam kategori modal-modal kumunal yang tak dapat diasalkan kepada kepentingan privat dan hak-hak kebebasan memilih individual. Substansi filsafat politik terungkap dalam kodrat politis manusia dan keterlibatannya dalam kehidupan publik demi formasi kehendak bersama tentang yang adil dan tak adil, yang berguna dan yang merugikan bagi masyarakat umum.²¹

Dalam filsafat politik Hegel, moralitas, institusi dan tujuan-tujuan tindakan politik tidak dapat diasalkan hanya pada hak-hak

19 Bdk. *Ibid.*, hlm. 57

20 Bdk. Jeremy Waldron, “Can Communal Goods be Human Rights?” dalam: idem, *Liberal Rights. Collected Papers 1981-1991*, Cambridge: University Press, 1993, hlm. 339-369

21 Bdk. Aristoteles, *Politik*, 1253 a

dan kapabilitas individu. Organisme kekuasaan konstitusi, formasi ilmiah birokrasi pemerintahan dan cendekiawan, juga roh absolut seni, agama dan pandangan hidup harus bebas dari pengaruh dan keinginan-keinginan subjektif setiap orang dan votum mayoritas.²²

Juga dalam bangunan konstitusi moderen terdapat eksperimen untuk menghindari amandemen atas prinsip-prinsip dasar tatanan negara, konstitusi dan perlindungan minoritas oleh kelompok mayoritas. Hal ini sulit dibayangkan dalam kerangka paradigma teori kontrak sosial. Kecuali jika yang dimaksud adalah kontrak “ideal” di mana hak-hak dan nilai-nilai dasar sudah tertanam dalam syarat-syarat awal dan prosesurnya. Akan tetapi prosedur ini pun akan terjebak dalam persoalan pendasaran yang sudah dipaparkan pada bagian awal tulisan ini.

Prinsip-prinsip dasar konstitusi moderen merupakan produk dari pengalaman-pengalaman sejarah, baik dalam kehidupan politik negara maupun dalam ilmu pengetahuan normatif dan ilmu pengetahuan alam. Prinsip-prinsip dasar itu merupakan bagian dari gambaran diri tentang manusia yang sebagiannya dibentuk sendiri dan menjadikan prinsip konstitusi sebagai bagian dari gambaran diri. Dalam sebuah masyarakat plural dan multikultural gambaran diri bersifat belum final dan tak sempurna. Serpihan-serpihannya membentuk konsensus lintas batas (*Overlapping consensus*) yang menjadi penopang bagi prinsip-prinsip dasar konstitusi.²³

Konsensus lintas batas tidak bersifat final dan statis, tapi selalu bergerak. Dinamika tersebut hanya dapat terjadi lewat pengalaman dan pertimbangan-pertimbangan mendasar yang

22 Bdk. Henning Ottmann, *op. cit.*, hlm. 135

23 Bdk. John Rawls, *Gerechtigkeit als Fairness. Ein Neuentwurf*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003, hlm. 293

tidak diterima oleh semua individu, tapi diterima oleh semua arus sosial dan budaya dan komunitas keyakinan. Karena momen-momen dasariah dari konsensus tersebut tak boleh direvisi begitu saja, maka konsensus tersebut memiliki validitas yang permanen.

Akan tetapi pertanyaan yang masih tersisa, apakah holisme historis yang mendasarkan norma-norma sosial atas nilai-nilai, pandangan dunia dan manusia kolektif, tidak menghantar kita kepada historisme dan relativisme?

Holisme dan Karakter Historis Institusi

Dengan konsep teleologis tentang sejarah Hegel menghindari relativisme historis dalam filsafatnya. Sejarah moralitas, hukum dan budaya politik (konstitusi) adalah sebuah proses kemajuan dalam kesadaran dan realisasi sosial akan kebebasan.²⁴ Sebuah tatanan sosial yang “bebas” mencakupi sistem kebebasan seperti sistem hak, baik hak-hak asasi negatif dan hak partisipasi, maupun hak-hak kolektif dan institusi.

Dalam sistem kebebasan tersebut tuntutan-tuntutan privat, moral dan etis individu diakomodasi dan mendapat perlindungan. Hak-hak privat dilindungi dalam sistem pasar dan sistem hukum privat, hak-hak moral dalam toleransi terhadap kebebasan keyakinan dan tuntutan etis (*sittlich*) mendapat perlindungan lewat partisipasi dalam negara yang berorientasi kesejahteraan umum, berdaulat, dan mampu mengembangkan budaya politik, seni dan ilmiah. Kemampuan untuk bersikap independen dan melawan kepentingan-kepentingan privat merupakan ungkapan kebebasan

24 G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hg. von Johannes Hoffmeister, Bd. 5, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1995, @@ 308 dst.

negara yang melampaui hak-hak individual.

Sistem tersebut dan “kesadaran” (*Bewusstsein*) yang secara implisit terungkap dalam undang-undang dan gambaran diri normatif budaya politik serta secara eksplisit lewat ilmu pengetahuan, petugas negara, para ahli hukum dan filsuf, adalah hasil dari sebuah proses sejarah yang tunduk pada sebuah hukum keniscayaan teleologis. Kesadaran dan institusi kebebasan berkembang dan menyebar dari kelompok kecil orang-orang bebas dalam kebudayaan despotik orientalis dan republik Yunani Kuno hingga monarki konstitusional Eropa dan ide hak-hak asasi manusianya.²⁵ Menurut Hegel, jika bangsa-bangsa telah meraih kesadaran akan kebebasan, maka kesadaran tersebut tak akan pernah raib dari sejarah.²⁶

Seluruh proses ini menurut Hegel berlangsung seperti hukum alam dan dalam alur logika formal yang runtut. Bahkan hukum alam masih menciptakan lebih banyak ruang anomali dan kebetulan ketimbang sejarah roh. Akan tetapi logika dalam pemahaman Hegel bukan sebuah sistem deduktif, melainkan sistem heremeneutis atau logika penafsiran (*Deutungslogik*). Logika ingin menunjukkan tatanan imanen dari apa yang kita ketahui tentang alam, sejarah dan kemampuan manusia. Dalam proses tersebut bisa saja masing-masing teori empiris dianggap salah karena tidak sesuai dengan bangunan sistem keseluruhan. Namun tak ada keraguan sedikit pun bahwa logika harus membuktikan dirinya lewat apa yang kita ketahui lewat konsensus ilmu pengetahuan dan simbol nilai budaya (hukum, moral, seni) dunia.

25 Bdk. Hegel, *ibid.*

26 Bdk. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, hg. von Udo Rameil, Bd. 6, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1999, @@ 482

Tentu saja dewasa ini sistem alam, roh dan logika yang holistik dalam pengertian Hegelian tak dapat disejajarkan begitu saja dengan pengetahuan dan pengalaman manusia moderen. Namun ini tidak membatalkan tesis bahwa budaya dan sejarah politik dapat dijelaskan secara lebih tepat dalam paradigm holistik ketimbang paradigma individualistik.

Menurut Hegel, sejarah roh objektif (sejarah moralitas dan tatanan masyarakat) bergerak secara teleologis.²⁷ Itu berarti dalam sejarah terdapat sebuah dinamika yang niscaya menuju sebuah tujuan final. Filsafat sejarah model ini agak sulit dipahami dalam horison pengalaman dan pemahaman dewasa ini. Kendatipun demikian tetap diterima bahwa banyak konsep hukum diterima dan dipraktikkan pada tatanan global serta juga berdasarkan alasan rasional dapat dibatalkan atau direvisi. Namun jika kita menatap sejarah secara lebih jujur, perkembangan hukum dan konsep hak-hak asasi manusia lebih banyak disebabkan oleh faktor kebetulan, penemuan yang tiba-tiba dan pengalaman penderitaan dan peperangan. Atas dasar pengalaman-pengalaman ini, konsep Hegel tentang kekuatan roh yang bekerja secara niscaya dalam sejarah kurang mayakinkan.

Emansipasi prinsip kebetulan melawan primat keniscayaan metafisis dan filsafat sejarah tak dapat dibendung lagi bukan saja atas alasan teori evolusi dan perkembangan ilmu sejarah, melainkan juga karena pengalaman sosial berhadapan dengan visi sejarah totaliter abad ke-20. Di samping itu pengaruh teknik atas budaya dan alam ikut juga berperan. Sekarang tampaknya sangat tak pasti, hal-hal apa saja dari perkembangan budaya, teknik dan proses evolusi yang tidak transparan itu menjadi tantangan bagi budaya politik riil.

27 Bdk. *Ibid.*, @@ 483 dst.

Kita dapat mengangkat dua contoh saja. Bagaimanakah konsep dan institusi kesetaraan dan keadilan sosial harus diubah jika proses rekayasa perbaikan gen manusia diperbolehkan. Ini merupakan sebuah perkembangan yang terletak pada tendensi privatisasi dan rekayasa teknis atas proses reproduksi manusia. Persoalan lainnya ialah, apa yang terjadi dengan praktik hukum internasional yang mulai diterima secara global pada akhir abad ke-20 ketika negara-negara berada dalam ancaman jaringan terorisme yang menginstrumentalisasi semua produk hukum dan berani mati jihad guna mewujudkan tujuan-tujuan “suci”?

Hanya pengalaman baru dalam hubungan dengan hukum, norma dan nilai dapat mengajarkan kita, dalam budaya politik model mana saja prinsip-prinsip seperti keamanan, otonomi individu, pluralitas budaya dan partisipasi politik dapat berjalan secara harmonis dan seimbang. Solusi yang ditawarkan oleh apriorisme dan teori evolusi tidak lebih meyakinkan daripada filsafat sejarah teleologis. Kendati jika kita dapat membuktikan kalau hak-hak dasar dapat diketahui terlepas dari pengalaman empiris dan berlaku secara transhistoris, pengetahuan itu kelihatannya sia-sia saja ketika berhadapan dengan perkembangan teknologi dan praktik sosial seperti terungkap dalam pertanyaan, mulai kapan sel telur, embrio atau *foetus* dilihat sebagai manusia yang memiliki martabat dan hak hidup?

Tentu saja kita tidak boleh begitu saja menyerahkan seluruh nasib pada perkembangan atau evolusi teknik, praktik sosial dan keyakinan nilai yang berjalan menurut prinsip alamiah mutasi dan seleksi. Manusia adalah makhluk yang sadar akan nilai. Ia mampu berpegang teguh pada nilai-nilai tersebut dan menjadikannya sebagai titik pijak setelah pengalaman ratusan tahun zaman pencerahan. Bahkan bioteknologi yang secara sadar ingin

memperbaiki kualitas manusia menyerukan agar nilai dijadikan kriteria dalam membuat keputusan dan tidak menyerahkan seluruh perkembangan pada proses buta teori evolusi.

Jika kita merefleksikan sejarah moral, hukum dan konstitusi tanpa pertimbangan metafisis dan naturalistik, maka sejarah tersebut tak lebih dari proses satu jenis pengalaman yang mirip dengan pengalaman ilmu pengetahuan, namun tetap berbeda dalam hal-hal substansial. Pada masanya Hegel merancang sebuah “ilmu pengetahuan tentang pengalaman kesadaran” yang memiliki struktur logis dan teleologis, namun memiliki konsep tentang pengalaman yang bebas dari aspek teleologis tersebut.²⁸

Dalam konsep ini pengertian yang terdapat dalam segala budaya dan zaman seperti realitas, kebenaran dan kebaikan dipandang sebagai sejenis hipotesis yang selalu dikonfrontasikan dan dimurnikan dalam sejarah. Tentu saja ini bukan sebuah prosedur yang sadar, akan tetapi sebuah proses refleksi yang *post factum* dapat ditafsirkan sebagai sebuah “tes historis”. Dalam perkembangan kognitif dan kultural konsep-konsep ini akan muncul ketegangan, inkonsistensi dan kontradiksi internal, terutama jika penemuan baru, perjumpaan antarbudaya, munculnya dan hancurnya kelas-kelas sosial menggoncang stabilitas sebuah masyarakat. Pada suatu ketika institusi nilai tradisional tak mampu lagi menghadapi guncangan-guncangan sosial tersebut. Nilai-nilai tersebut akan dikoreksi, bahkan akan terjadi revolusi jika muncul perubahan kesadaran yang lebih luas.

Bentuk-bentuk kesadaran baru tetap mengandung warisan tradisi masa lalu. Kesadaran baru tersebut menghindari segala

28 Bdk. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hg. von Wolfgang Bonsiepen, Bd. 2, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1980

bentuk inkonsistensi dan menggantikannya dengan sintesis baru. Dalam terminologi Hegel, kesadaran baru merupakan satu bentuk negasi yang tidak begitu saja melenyapkan horison nilai lama, tapi mentransformasikannya. Dalam kesadaran baru tersebut ditemukan banyak sekali warisan tradisi masa lalu dalam bidang hukum, moral dan institusi. Namun dalam horison roh yang baru tradisi tersebut mendapat makna dan tempat yang baru.

Pengalaman-pengalaman yang menjadi titik pijak perkembangan kesadaran hukum dan konstitusi tidak terlalu bersifat sistematis. Namun pengalaman-pengalaman tersebut dapat dilihat sebagai tes terhadap sistem nilai yang terjerumus dalam krisis ketika nilai-nilai tradisional dan yang baru tidak dapat dipertemukan lagi dan ketika nilai, norma dan idealisme tidak menunjang kultur kehidupan.

Sebagai contoh, menurut Hegel institusi perbudakan pada prinsipnya bertentangan dengan pandangan Kristen tentang kesetaraan semua manusia di hadapan Allah. Akan tetapi berabad-abad negara-negara Kristen dengan dukungan ajaran Gereja menjalankan praktik perbudakan tersebut. Akhirnya sistem ini berhasil dilenyapkan berkat perjuangan yang berpijak pada idealisme Kristiani juga dan nilai-nilai filsafat pencerahan.²⁹ Peran literatur juga sangat penting dalam mengubah kesadaran publik guna menghancurkan sistem perbudakan tersebut.

Tentu saja banyak perkembangan baru disebabkan oleh faktor ekonomi, teknik dan politik. Perkembangan dalam struktur keluarga dan nilai-nilainya sulit dibayangkan tanpa perkembangan

29 Bdk. Jürgen Osterhammel, *Sklaverei und die Zivilisation des Westens. Veröffentlichungen der Carl-Friedrich von Siemens-Stiftung*, hg. von Heinrich Meier, Themen Bd. 70, München: Carl-Friedrich von Siemens Stiftung, 2000

teknologi kesehatan seperti alat-alat kontrasepsi. Juga pergeseran sosial dari masyarakat agraria ke masyarakat perkotaan ikut berpengaruh terhadap pembentukan struktur keluarga yang baru. Di samping itu praktik diskriminasi terhadap kaum perempuan yang sering ditemukan dalam keluarga tradisional tidak sejalan lagi dengan konsep-konsep hukum moderen dan mulai ditolak dalam evolusi kesadaran peradaban manusia.

Di sini perlu dibicarakan juga tentang konsep “ingatan kultural” (*kulturelles Gedächtnis*). Ingatan kultural tidak dimengerti sebagai satu subjek yang sadar atau sebuah kolektif tanpa kesadaran.³⁰ Harus dibuat analisis bagaimana pengalaman kolektif berkelindan dengan pengalaman-pengalaman individual. Pengalaman kolektif tidak begitu saja tersusun dari pengalaman-pengalaman individual, melainkan dari awal sudah merupakan pengalaman bersama. Orang harus menjelaskan struktur munculnya dan pewarisan tradisi untuk pembentukan tradisi yang muncul dari masa tertentu (ritus Revolusi Prancis, pengalaman dengan nasional sosialisme, dll). Di sini relasi timbal balik antara komunikasi simbolik dan perubahan nilai sosial memainkan peran penting.

Untuk memberikan pendasaran dan penilaian atas hak-hak dasar dan prinsip-prinsip konstitusi dari perspektif pengalaman historis, sangat penting untuk mengetahui bagaimana tafsiran pasti atas pengalaman-pengalaman tersebut muncul dan argumentasi apa saja yang dapat menjamin validitas pengalaman-pengalaman tersebut di masa depan. Orang harus dapat membuktikan bahwa hak-hak dasar seperti otonomi individu, partisipasi politik dan keadilan sosial merupakan bagian dari “kodrat” manusia. Itu

30 Bdk. Aleida Assmann, *Zeit und Tradition. Kulturelle Strategien der Dauer*, Köln/ Wien: Böhlau Verlag, 1998

berarti pengembangan hak-hak dasar tersebut akan dialami sebagai pemenuhan, sedangkan pengabaian merupakan satu bentuk penindasan atau eksploitasi.

Penutup

Pertanyaan yang masih tersisa adalah, mengapa model legitimasi hak-hak dengan merujuk pada pengalaman historis dikatakan bersifat “holistis”? *Pertama*, konsep pengalaman tentang nilai dan norma selalu berkelindan dengan gambaran diri normatif sebuah masyarakat atau budaya.³¹ *Kedua*, pendasaran norma-norma berhubungan dengan perkembangan historis rasionalitas sistem nilai, dan bukannya dengan rasionalitas ahistoris individu-individu dalam kontrak sosial. *Ketiga*, kepentingan dan perhitungan individu tidak otomatis mendapat prioritas berhadapan dengan nilai urusan sosial, institusi dan pandangan hidup bersama.

Tentu harus diakui bahwa setiap model holisme selalu rentan terhadap bahaya menisbikkan otonomi individu. Holisme juga bertentangan dengan pengalaman sejarah, kesadaran diri dan rasa harga diri manusia moderen serta prioritas hak-hak otonomi yang diterima secara umum. Akan tetapi tak dapat dipungkiri kalau individu dalam masyarakat moderen sering terperangkap dalam mekanisme-mekanisme pemaksaan dan kehilangan dimensi-dimensi sosial yang menjadi unsur kodrati dari hidup manusia. Elemen-elemen sosial kodrati tersebut adalah partisipasi dalam tugas-tugas komunitas dan kesadaran untuk menjalankan keputusan komunitas.

31 Bdk. Ludwig Siep, “Hegels Holismus, *op.cit.*, hlm. 75

Daftar Rujukan

- Assmann, Aleida, *Zeit und Tradition. Kulturelle Strategien der Dauer*, Köln/ Wien: Böhlau Verlag, 1998
- Baruzzi, Arno, “Immanuel Kant”, dalam: Hans Maier, Horst Denzer (Hg.), *Klassiker des politischen Denkens 2. Von Locke bis Max Weber*, München: Verlag Beck, 2001
- Chwaszcza, Christine, Thomas Hobbes, dalam: Hans Maier, Horst Denzer (Hg.), *Klassiker des politischen Denkens 1. Von Plato bis Hobbes*, München: Verlag Beck, 2001
- Hatta, Mohamad, *Kumpulan Karangan* (1), Jakarta: Penerbit Bulan Bintang, 1976
- Hegel, G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hg. von Johannes Hoffmeister, Bd. 5, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1995
- Hegel, G.W.F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, hg. von Udo Rameil, Bd. 6, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1999
- Hegel, G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hg. von Wolfgang Bonsiepen, Bd. 2, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1980
- Honneth, Axel, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992
- Honneth, Axel, *Kommunitarismus*, Frankfurt am Main: Campus Verlag, 1993
- Luhman, Niklas, *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987
- Magnis -Suseno, Franz, *Pijar-Pijar Filsafat*, Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2005

- Nozick, Robert, *Anarchie, Staat, Utopia*, München: Olzog Verlag, 2006
- Osterhemmel, Jürgen, *Sklaverei und die Zivilisation des Westens. Veröffentlichungen der Carl-Friedrich von Siemens-Stiftung*, hg. von Heinrich Meier, Themen Bd. 70, München: Carl-Friedrich von Siemens Stiftung, 2000
- Ottmann, Henning, “Georg Wilhelm Friedrich Hegel”, dalam: Hans Maier, Horst Denzer (Hg.), *Klassiker des politischen Denkens 2. Von Locke bis Max Weber*, München: Verlag Beck, 2001
- Rawls, John Rawls, *Politischer Liberalismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993
- Rawls, John, *Gerechtigkeit als Fairness. Ein Neuentwurf*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003
- Siep, Ludwig, “Hegels Holismus und die gegenwärtige Sozialphilosophie”, in: A. Gethmann-Siefert/E. Weisser-Lohmann (Hrsg.), *Kultur-Kunst-Öffentlichkeit*, München, 69-80
- Tugendhat, Ernst, “Bemerkungen zu Rawls ‘Eine Theorie der Gerechtigkeit’”, dalam: idem, *Probleme der Ethik*, 1984, Stuttgart: Reclam, hlm. 10-32
- Waldron, Jeremy, “Can Communal Goods be Human Rights?” dalam: idem, *Liberal Rights. Collected Papers 1981-1991*, Cambridge: University Press, 1993, hlm. 339-369

3

Agama, Akal Budi dan Masyarakat Postsekular Menurut Jürgen Habermas

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

Kendati agama tetap berpengaruh dalam hidup manusia, masyarakat moderen cenderung melihat agama sebagai persoalan privat atau masalah konsep hidup baik. Karena itu pemisahan yang tegas antara agama dan politik merupakan salah satu penemuan moderen yang penting. Namun paradigma ini nampaknya mulai goyah ketika sejak awal tahun 90-an tema agama kembali meramaikan diskursus di ruang publik.

Perhatian terhadap agama juga sangat dirasakan dalam bidang filsafat, terutama filsafat politik. Jürgen Habermas misalnya yang lebih dikenal sebagai filsuf postmetafisik dan membaptiskan dirinya sebagai “*religiös unmusikalis*” (tak punya bakat religius) membahas secara intensif tema-tema seputar agama dan akal budi. Pidato perdamaian berjudul “Iman dan Pengetahuan”

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

(2001), debat publik dengan Kardinal Josef Ratzinger (2004) dan diskusi dengan sejumlah profesor dari *Hochschule für Philosophie* di München, Jerman (2007) merupakan beberapa contoh perhatian Jürgen Habermas terhadap persoalan seputar agama dalam masyarakat moderen.

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

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

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

Tesis Kueng ini mengingatkan kita akan pandangan Immanuel Kant yang coba mengintegrasikan filsafat agama ke

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

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

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

1. Konsep Postsekularitas dan Agama

1.1 Postsekularisasi

Postsekularitas merupakan konsep yang dianjurkan oleh Juergen Habermas guna menjawab krisis masyarakat moderen sekular. Habermas melihat dua model yang keliru dalam pemahaman tentang sekularisasi.⁴ Model pertama ia namakan *Verdrängungsmodell*. Menurut paradigma ini, agama dalam masyarakat modern akan lenyap dan posisinya akan digantikan oleh ilmu pengetahuan dan ideologi kemajuan masyarakat

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

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

modern. Model yang kedua dikenal sebagai *Enteignungsmodell*. Di sini, sekularisasi dan modernitas dianggap sebagai musuh agama karena ia telah melahirkan kejahatan-kejahatan moral. Para pelaku aksi teroris 11 September 2001, demikian Habermas, bertolak dari pemahaman seperti ini tentang sekularisasi dan ingin membangun kembali “moralitas” agama dengan jalan kekerasan.

Menurut Habermas kedua paradigma tentang sekularisasi di atas terlalu sempit dan bertentangan dengan kenyataan sebuah masyarakat “post-sekularisasi”, di mana agama dan ilmu pengetahuan bisa hidup berdampingan.

Namun jika kita secara jeli menelusuri sejarah pemikiran Juergen Habermas, ia sendiri sesungguhnya pernah menganut paham *Verdraengungsmodell* yang berpandangan bahwa akan tiba saatnya masyarakat moderen meninggalkan agama. Agama tidak lebih dari puing-puing sejarah. Dalam *opus magnum*-nya “*Teori Tindakan Komunikatif*” Habermas menegaskan bahwa agama dengan fungsi integratif dan sumber normatif bagi masyarakat akan mentransformasi diri dalam proses evolusi sosial menuju akal budi komunikatif sekular. “Fungsi integratif sosial dan ekspresif yang awalnya dijalankan oleh praksis ritual (agama-agama) kini beralih ke tindakan komunikatif, di mana otoritas *Yang Kudus* secara suksesif diambil alih oleh otoritas *konsensus rasional* dan argumentatif.”⁵ Dari kaca mata teori habermasian agama tidak lebih dari sebuah tahapan historis perkembangan masyarakat modern.

Konsep sekularisasi Habermas sudah bergeser. Sejak beberapa waktu terakhir ia berbicara tentang masyarakat “*postsekular*”.

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

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

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

Analisis sosial dan historis yang lebih teliti justru memberikan pembuktian sebaliknya.⁶ Di zaman sekularisasi agama-agama sesungguhnya tetap berperan aktif dalam membentuk dan menata kehidupan masyarakat. Tentu dalam nuansa yang agak berbeda dibandingkan dengan peran agama di abad pertengahan misalnya. Konsep-konsep dan semantik agama ditransformasi ke dalam ungkapan-ungkapan sekular dan mengalami sebuah pembauran (*Verschmelzung*). Habermas sendiri bahkan melihatnya secara tepat ketika ia mengemukakan tesis bahwa konsep modern tentang martabat manusia (*Menschenwürde*) adalah salah satu bentuk transformasi yang berhasil dari term religius tentang “manusia

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

sebagai gambaran Allah”.⁷ Konsep martabat manusia adalah dasar bagi diskursus modern tentang faham hak-hak asasi manusia. Sebagaimana status manusia sebagai citra Allah tidak ditentukan oleh prestasi atau perbuatan manusia sebagai orang berdosa atau orang kudus, demikian pun martabat manusia melekat pada diri manusia secara ontologis. Itu berarti, manusia tetap bermartabat entah dia bertindak sebagai warga negara yang baik atau sebagai seorang pembunuh.⁸

Konsep martabat manusia tak dapat dipisahkan dari kekristenan. Maka pandangan kita tentang hak-hak asasi manusia pun tidak dapat dipikirkan dan dipisahkan dari budaya Kristen (tentu tanpa harus mengatakan bahwa dalam kitab suci agama-agama lain tidak terkandung substansi faham hak-hak asasi manusia).⁹ Dengan demikian selama masa sekularisasi pengaruh

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

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

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

Namun agama berbeda secara fundamental dari demokrasi. Agama tidak dapat direduksi kepada demokrasi, demikian pun sebaliknya. Agama mengurus akar kejahatan manusia dan berusaha agar manusia dari hari ke hari sempurna secara moral serta menjauhi perbuatan jahat.

agama Kristen sesungguhnya tetap ada. Betul bahwa pengaruh kekristenan selama masa ini pada tataran kekuasaan politis seperti pada abad pertengahan sudah hancur lebur. Akan tetapi substansi nilai kristiani tetap eksis seperti terungkap dalam konsep martabat manusia dan HAM.

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

Alasannya, di kebanyakan masyarakat dan kelompok budaya agama tetap memegang peran kunci dalam proses perkembangan sosial. Untuk kebanyakan suku dan kelompok masyarakat di Asia atau Afrika misalnya sekularisasi dan postsekularisasi bukanlah *terminus technicus* atau kategori yang tepat untuk mengungkapkan atau menjelaskan perubahan sosial.

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

Juga tinjauan sosiologis menunjukkan, fenomen sekularisasi dan postsekularisasi tak dapat dipisahkan begitu saja. Kita sulit membuat pemisahan jelas antara aspek religius dan sekular baik

Demokrasi tidak boleh dan tidak dapat menangani akar kejahatan manusia. Demokrasi hanya dapat mengatur dan mencegah agar manusia dengan kerapuhan dan kejahatannya itu tidak merugikan orang lain.

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

pada tatanan personal warga negara pun pada ranah organisasi sosial. Pada tingkat mikro kita mengenal banyak orang beriman saleh dan sekaligus berpandangan sekular. Mereka ini senantiasa menempatkan keyakinan religiusnya dalam sebuah hubungan kompleks dengan argumentasi sekular.¹¹ Argumentasi dan keyakinan baik religius maupun sekular pada tingkatan individual cenderung membaur dan sulit dipisahkan.

Eratnya kaitan antara keduanya juga tampak pada ranah sosial. Dalam komunitas religius sebagai sebuah bangunan sosial yang kompleks argumentasi sekular dan agama sering berjalan bersama-sama dan membaur. Agama tidak terbentuk dari umat dengan keyakinan religius yang terisolir secara sosial dan memberikan sumbangan imannya dalam diskursus sekular. Bangunan sosial multidimensional lebih mengungkapkan kenyataan bahwa argumentasi dan keyakinan religius dan sekular membangun sebuah hubungan kompleks.

1.2. Rasionalitas Publik versus Privatisasi Iman

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

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

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

Metafisika dimengerti sebagai substansi seperti halnya agama, ideologi dan konsep tentang kebaikan atau kebahagiaan. Konsep-konsep substansial selalu bersifat partikular dan terperangkap dalam komunitas budaya tertentu. Tidak mungkin dibangun dialog antara mereka. Yang dianggap universal hanyalah rasionalitas formal. Rasionalitas formal adalah basis bagi sebuah komunikasi lintas budaya. Konsep filosofis seperti itu mengantar para pemikir postmetafisik untuk melakukan dekonstruksi atas metafisika. Juga agama-agama yang dibangun atas konsep metafisis menjadi sasaran kritikan mereka.

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

Dalam filsafat politik, *Rorty* berargumentasi lebih jauh lagi. Atas dasar dikotomi antara *public sphere* dan ranah privat, seorang

manusia kontemporer hanya mampu menganut posisi liberal. Inilah satu-satunya posisi yang masuk akal. Agama cenderung mengabaikan liberalisme dan pandangan liberal tentang solidaritas. Agama selalu memancarkan bahaya destruktif atas tatanan liberal. Hal ini muncul ketika agama mengarahkan corong tuntutan-tuntutan dari ranah privat ideologisnya ke ruang diskursus publik.

Persoalan seputar UU Pornografi di Indonesia merupakan salah satu contoh paling jelas aplikasi teori liberal Rorty ini. Undang-undang ini coba mengangkat konsep tentang “tata susila” agama tertentu dan menjadikannya argumentasi di ruang publik. Hal ini membahayakan solidaritas sosial karena ruang publik dibangun dari pluralitas pandangan hidup.

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

Pada tingkat global terdapat kebhinekaan bentuk masyarakat. Maka secara sosiologis pemisahan tegas antara yang privat dan yang publik serta peminggiran agama ke ruang privat menyisakan banyak persoalan. Di banyak negara dan kebudayaan di dunia ini ruang privat dan publik lebih dipandang sebagai sebuah jaringan hubungan timbal balik. Dengan demikian hubungan dikotomis ala Rorty hanya berlaku secara terbatas. Dalam lingkup kebudayaan Barat sendiri konsep pemisahan liberal antara ruang publik dan privat ini dikritik secara tegas oleh kaum komunitarian seperti

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

Michael Walzer misalnya.¹³ Jika pemisahan antara kedua bidang ini tidak bersifat dikotomis tapi cair, maka dalam diskursus publik kita juga dapat berdiskusi secara rasional tentang pandangan hidup.

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

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

Habermas membuat suatu distingsi tegas antara moral dan etika. Agama adalah bagian dari etika. Konsep Habermas ini bermasalah. Coba kita lihat letak persoalannya. Dalam realitas sosial pandangan-pandangan etis dan diskursus normatif sudah

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

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

saling membaur.¹⁵ Ada hubungan timbal-balik antarkeduanya. Bidang yang satu hidup dari bidang yang lain dan sebaliknya. Dalam dialog dan hubungan timbal balik ini ideologi, pandangan tentang dunia dan etika menuntut validitas rasional dan universal. Argumentasi dan pendasaran atas konsep “hidup baik” atau kebahagiaan dimengerti sebagai konsep universal dan rasional, bukan interpretasi privat tentang dunia. Diskursus tentang hidup baik mengandung rasionalitas dan melampaui batas-batas ranah privat.¹⁶

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

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

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

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

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

2. Konsep Agama Negatif-dialektis

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

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

Secara paradigmatis kemungkinan dan batas pengetahuan manusia ditunjukkan dalam pergulatan intelektualnya dengan

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

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

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

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

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

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

Konsep agama yang hampir sama seperti Schleiermacher juga digunakan oleh Niklas Luhmann, sosiolog dari aliran teori sistem. Luhmann menganalisis konsep agama dari perspektif sosiologis dan hegelian. Refleksinya tentang agama dibangun atas pengertian agama yang negatif-dialektis. Ciri khas sistem agama ialah “mengamati apa yang tak dapat diamati” (*das Unbeobachtbare zu beobachten*).¹⁹ Itulah fungsi sosial agama menurut Luhmann. Komunikasi religius mengoperasionalisasi pandangan ini dalam sistemnya sendiri. Kodifikasi komunikasi religius terjadi lewat kode-kode internal sistem bernama “yang imanen” dan “yang transenden”.

Cusanus, Schleiermacher dan Luhmann memfokuskan pemahamannya tentang agama pada hubungan dialektis antara transendensi dan imanensi. Konsep agama dialektis ini harus

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

diintegrasikan dalam diskursus filsafat politik tentang agama. Agama dipahami sebagai ungkapan linguistis dan simbolis hubungan dialektis antar transendensi dan imanensi.

3. Konsekuensi Logis untuk Diskursus tentang Agama Dewasa ini

3.1. Iman dan ilmu pengetahuan

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

Pandangan Habermas ini mengacu pada konsep Kant.²⁰ Menurut Habermas, konsep rasionalitas Immanuel Kant terlalu luas. Kant menempatkan garis demarkasi rasionalitas terlalu jauh. Akibatnya, Kant menyejajarkan pendasaran rasional moralitas dengan asumsi keberadaan Allah. Bahwa moralitas berlaku absolut, itu mengandaikan pengakuan akan postulat keberadaan Allah, demikian Kant. Habermas menolak tesis hubungan antara rasionalitas praktis dan eksistensi Allah dalam filsafat Kant ini.

Pemikiran postmetafisis harus bertolak dari pandangan bahwa agama dalam relasi dengan akal budi merupakan sesuatu yang aksidental. Agama tidak termasuk unsur substansial rasionalitas. Konsekuensi logisnya, filsafat tidak boleh terlalu angkuh untuk mengatakan bahwa ia tahu persis tentang persoalan seputar agama.

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

Iman dan ilmu pengetahuan adalah dua wajah rasionalitas yang tak dapat dihubungkan satu sama lain.

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

Dengan ini Habermas mau menunjukkan sebuah konsep rasionalitas yang kuat dan formal. Konsep seperti ini menekankan kesatuan akal budi berhadapan dengan iman. Wolfgang Welsch memberikan catatan kritis bahwa Habermas ingin „mengembalikan pluralitas kepada kesatuan monistis, kendati ia tak dapat menunjukkan bagaimana kesatuan itu dapat dipikirkan“.²²

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

21 *Ibid.*, hlm. 252

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

yang mengetahui). Dengan demikian iman selalu berkaitan dengan pengetahuan dan pengetahuan dengan iman.

Konsep agama seperti ini dan implikasi epistemologisnya memberikan pendasaran bagi hubungan dialektis antara iman dan ilmu pengetahuan. Hal ini menjadi pusat perhatian beberapa filsuf kontemporer. Derrida misalnya dalam paradigma dekonstruksi dan diferensiasi (*différance*) membuat refleksi filosofis tentang agama dalam garis tradisi Schleiermacher. Menurut Derrida, pembicaraan tentang kebangkitan kebalikan agama-agama hanya dapat dipahami kalau kita memperhatikan hubungan dialektis antara iman dan pengetahuan. Alasannya, secara sistematis dan historis hubungan antara agama dan akal budi sesungguhnya sangat erat. Pertentangan antara agama dan rasionalitas harus diatasi guna memahami relevansi sosial agama secara tepat. Kita perlu mencari sumber bersama agama dan rasionalitas yang melampaui pertentangan itu. Dengan demikian Derrida mau mendekonstruksi pertentangan antara iman dan rasionalitas.²³

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

Dari kaca mata filsafat politik, pemisahan tegas antara iman dan ilmu pengetahuan dapat mendatangkan efek negatif lanjutan.

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

24 Bdk. *Ibid.*, hlm. 53

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

3.2. Agama, Moralitas dan Bahaya Reduksionisme

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

Latar belakang tematisasi tentang agama dewasa ini adalah krisis masyarakat moderen. Habermas melukiskan krisis tersebut

sebagai sebuah “*Entgleisung der Moderne*”- proyek modernitas yang melenceng ke luar rel nilai-nilai kemanusiaan universal. Hal ini terungkap dalam pelbagai persoalan etis yang tidak mampu dijelaskan atas dasar argumentasi rasional-filosofis semata.

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

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

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

25 Bdk. Otto Gusti, *op. cit.*

Tantangan ini menjadi alasan mengapa filsafat dalam paradigma postmetafisik mulai berpaling kepada agama. Agama diharapkan dapat berperan sebagai ratu adil yang bisa menyelamatkan gerbong kereta api modernitas dari jurang kehancuran. Agama dipandang sebagai instansi moral yang mengandung kekuatan emansipatoris. Namun pemahaman tentang agama seperti ini cenderung menjadikan agama sebagai alat. Agama diinstrumentalisasi ketika masyarakat berada dalam bahaya. Agama direduksi menjadi sebuah instansi moral semata.²⁶

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

3.3. Agama dan Kebudayaan

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Akan tetapi di sisi lain agama-agama juga bisa saja mengabaikan ketegangan tersebut dan menjadikan agamanya sebagai instansi satu-satunya yang mampu berbicara tentang “Yang Absolut”. Agama dan kebudayaan lain pun berubah menjadi lawan atau bahkan musuh yang harus diperangi. Jika perbedaan kultural agama-agama tidak diakui, mereka akan cenderung terperosok ke dalam bahaya mengabaikan batas-batas epistemologisnya dan menabur benih kekerasan.

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

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

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

Dalam agama juga kita menyaksikan reaksi kritis atau penolakan terhadap tendensi homogenisasi teknis budaya global. Tendensi ini dianggap menghancurkan yang sakral atau yang kudus dalam agama-agama. Pelbagai model fundamentalisme yang merebak akhir-akhir ini merupakan reaksi atas kecenderungan penyeragaman tersebut. Gerakan fundamentalisme menggunakan instrumen “rasionalitas teknis-ilmiah jarak jauh” guna melindungi yang sakral dan kudus dari kehancuran. „Agama bermimpi tentang mimpi kembalinya tradisi-tradisi lokal serta mewartakan perang terhadap masyarakat global, namun di sisi lain tetap menggunakan metode-metode yang akan meluluhlantahkan mimpi tersebut.”³² Lewat fenomena imunitas otonom seperti ini agama menentukan

31 *Ibid.*, hlm. 71

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

perkembangan budaya. Agama tampil sebagai praksis budaya yang menggunakan model budaya postmoderen guna melindungi yang sakral dari kehancuran. Inilah salah satu ciri khas penting agama dewasa ini dalam konstelasi global.

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

Konsep Schleiermacher tentang agama kiranya membantu kita untuk menempatkan rasa ketergantungan pada yang transenden pada konteks multikultural serta lebih terbuka menerima pluralitas realitas keagamaan. „Karena itu agama hanya dapat hadir dalam kebhinekaan perspektif yang tiada batasnya di atas universum ini, jadi tidak lain dari kumpulan tak terhitung dari model-model yang berbeda.“³³

Dalam paradigma pemahaman tentang agama yang negatif-dialektis kita lebih mudah membangun dialog antaragama. Alasannya, agama-agama tidak memiliki tuntutan monopoli atas

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

kebenaran. Tuntutan kebenaran agama-agama selalu dipandang dalam korelasi dengan konteks budaya tertentu.

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

4. Penutup: Filsafat yang Senantiasa Belajar

Keseluruhan uraian ini merupakan sebuah tinjauan filsafat politik dan filsafat agama. Salah satu kesimpulan mendasar dari refleksi tersebut adalah eratnya pertautan antara agama dan rasionalitas. Antara agama dan ilmu pengetahuan, iman dan akal budi tidak dapat ditarik sebuah garis demarkasi yang tegas sebab ada sebuah hubungan dialektis antarkeduanya. Dengan mengakui hubungan ini, argumentasi atau pertimbangan religius dapat diterima secara luas di ruang publik atau dalam proses politik. Untuk itu dibutuhkan sebuah konsep tentang rasionalitas yang lebih luas. Konsep rasionalitas yang menyadari batas-batasnya dan mengakui dimensi rasional iman dalam arti *docta ignorantia*. Pluralitas masyarakat global dan pengakuan akan rasionalitas klaim-klaim religius harus lebih ditekankan dalam konteks masyarakat global demi membangun sebuah dialog atau diskursus interreligius. Hal ini merupakan sebuah sumbangan besar bagi pembentukan tatanan politik global.

Refleksi atas pemikiran Derrida memperluas wawasan dalam dialog antara iman dan akal budi. Derrida menunjukkan bahwa

filsafat senantiasa berhubungan erat dengan agama dan refleksi atas agama membuka horison baru bagi setiap model filsafat. Akal budi, demikian Derrida, dapat belajar sesuatu dari iman tanpa harus direduksi kepada iman.

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

Pandangan yang sama terdapat dalam tradisi “teologi negatif” seperti dikembangkan oleh Schleiermacher. Konsep teologi negatif mempengaruhi filsafat dekonstruksi Derrida kendatipun ia menegaskan bahwa filsafatnya bukan teologi negatif.³⁴ Alasannya, teologi negatif menggunakan “negasi” hanya sebagai instrumen dari sebuah *hiperafirmasi*. Di sini negasi ditempatkan sebagai pelayan dari afirmasi atas “Ada” (*das Sein*) yang melampaui ada-ada yang lain. Dengan demikian negasi dalam teologi negatif tetap mempertahankan dualisme antara negasi dan afirmasi.³⁵ Di sisi lain Derrida tetap membiarkan penjelasannya terbuka dengan mengatakan bahwa ada kemiripan struktural antara negasi dan afirmasi. Kemiripan struktural ini tercatat dalam sikap skeptis terhadap yang positif dan afirmasi atas ungkapan-ungkapan linguistik. “Nama Allah sesungguhnya merupakan efek hiperbolis dari negativitas. Nama Allah sebenarnya mengungkapkannya semua hal yang berkaitan dengan pendekatan dan

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

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

penandaan secara tidak langsung dan secara negatif.”³⁶ Lewat konsep *diffe'rence* Derrida ingin manghindari proses transposisi negativitas menuju yang positif atau afirmasi.

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

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

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

Teologi negatif menciptakan sebuah tantangan baru yang kreatif bagi filsafat. Sebab teologi negatif menjaga rasa dahaga dari ketidaktahuan yang mengetahui (*docta ignorantia*). Tentu

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

37 *Ibid.*, hlm. 99

dengan memperhatikan catatan kritis bahwa teologi negatif juga bisa terjebak dalam hiperessensialisme ketika menduga dapat mengafirmasi pertanyaan akan eksistensi Allah. Dalam diam atau penyebutan nama tanpa nama terkonsentrasilah seluruh energi religius. Energi ini bukan satu bentuk berbahasa tertentu, melainkan ungkapan transendentalitas teks atau bahasa.

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

Daftar Rujukan

- Danz**, Christian, “Religion zwischen Aneignung und Kritik. Ueberlegungen zur Religionstheorie von Juergen Habermas”, dalam: **Langthaler**, Rudolf dan **Nagl-Docekal**, Herta (Ed.), *Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas*, Wien 2007, hal. 9-31
- Derrida**, Jacques, *Wie nicht sprechen. Verneinungen*, Wien 1989
- Derrida**, Jacques/ **Vattimo**, Gianni, *Die Religion*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001
- Graf**, Friedrich Wilhelm, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, München: Piper Verlag, 2004
- Gusti Madung**, Otto, “Etos Global dan Dialog Peradaban”, dalam *Kompas* 27 Februari 2010

- Habermas**, Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns I*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1983 (1981)
- Habermas**, Jürgen, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991
- Habermas**, Jürgen, “Glauben und Wissen. Friedenspreisrede 2001”, dalam idem., *Zeitdiagnosen. Zwölf Essays*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003
- Habermas**, Jürgen, *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005, hal. 216-257
- Habermas**, Jürgen, “Bewußsein von dem, was fehlt”, dalam: **Reder**, Michael dan **Schmitt**, Josef (Ed.), *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008
- Hoff**, Johannes, *Spiritualität und Sprachverlust. Theologie nach Foucault und Derrida*, Paderborn 1999
- Kleden**, Ignas, *Masyarakat Pos-Sekular: Relasi Akal dan Iman serta Tuntutan Penyesuaian Baru (Ms)*, Makalah Studium Generale Fakultas Teologi Universitas Sanata Dharma, Yogyakarta, 16 Agustus 2010
- Kueng**, Hans, “Leitlinien zum Weiterdenken”, dalam: Hans-Martin Schoenherr-Mann, *Miteinander Leben Lernen*, Muenchen: Piper Verlag 2008
- Luhmann**, Niklas, *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002
- Mueller**, Johannes, *Entwicklungspolitik als globale Herausforderung. Methodische und Ethische Grundlegung*, Stuttgart: Kohlhammer, 1997

- Nussbaum**, Martha, *Gerechtigkeit oder das gute Leben*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999
- Reder**, Michel, “Religion als kulturelle Praxis an der Grenze zwischen Glauben und Wissen”, dalam Knut Wenzel/Thomas M. Schmidt (Ed.), *Moderne Religion? Theologische und religionsphilosophische Reaktionen auf Jürgen Habermas*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder GmbH, 2009
- Reder**, Michael, “Wie weit können Glaube und Vernunft unterschieden werden?”, dalam: **Reder**, Michael dan **Schmidt**, Josef, *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008
- Reder**, Michael, “Glaube und Wissen – Religion und Kultur. Spannungsfelder religionsphilosophischer Diskurse”, dalam: **Graf**, Friedrich Wilhelm (Ed.), *Religionen und Globalisierung*, Stuttgart: Kohlhammer, 2007
- Ricken**, Friedo, *Religionsphilosophie*, Stuttgart: Kohlhammer 2003
- Rorty**, Richard/**Vatimo**, Gianni, *Die Zukunft der Religion*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006
- Schleiermacher**, Friedrich, *Hermeneutik und Kritik* (diedit oleh M. Frank), Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977
- Schmidt**, Thomas, “Religiöser Diskurs und diskursive Religion in einer postsäkularen Gesellschaft”, dalam: **Langthaler**, Rudolf dan **Nagl-Docekal**, Hertha (Ed.), *Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas*, Wien 2007, hal. 322-340
- Walzer**, Michael, *Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992

4

Pancasila, Politik Pengakuan dan Multikulturalisme¹

(Membaca Pancasila dalam Diskursus Filsafat Politik Kontemporer)

“Niemals Identität, immer Identifizierungen”- “Tak pernah ada identitas, tapi proses identifikasi” (Jean-Luc Nancy)

Pendahuluan

Pluralisme merupakan ciri dasariah masyarakat moderen. Pluralisme muncul ketika tekanan atas tatanan-tatanan sosial yang lebih kecil untuk beradaptasi pada *narasi besar* kian melemah. Atau ketika paksaan homogenisasi pandangan hidup berkurang. Dalam sejarah masyarakat Eropa pluralisme moderen merupakan jawaban atas sejarah kekerasan dan puing-puing kehancuran nasionalisme akhir abad ke-19 yang coba menyeragamkan kehidupan masyarakat yang akhirnya bermuara pada rasisme dan pembantaian massal di Auschwitz pada abad ke-20.

Pengalaman berdarah-darah abad ke-20 ini merupakan gugatan atas politik identitas. Sebagai alternatif atas politik

1 Makalah ini dipresentasikan dalam seminar nasional bertemakan “Menggali Nilai-Nilai Pancasila, Menegakkan Keadilan, Memperkokoh Kesatuan dan Persatuan Bangsa” yang diselenggarakan di Kupang pada tanggal 28 September – 1 Oktober 2011

identitas yang berpijak pada kekhasan substansial, tradisi dan norma kolektif, lahirlah 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.

Politik identitas merupakan persoalan yang terus mendera bangsa Indonesia pasca reformasi. Cukup banyak peristiwa politik dan kekerasan berasal dan lahir dari persoalan komunal. Sentimen “putera daerah” yang mengabaikan kompetensi intelektual dan integritas moral dalam pemilihan kepala daerah atau pemilihan calon legislatif mewarnai sandiwara politik di tanah air. Musibah Cekeusik dan Temanggung adalah catatan buram hubungan antara agama atau kelompok kultural di Indonesia. Gerakan sektarian dan fundamentalisme agama merebak di mana-mana dan tidak saja menjadi monopoli agama Islam. Di Maumere, Flores dengan mayoritas penduduk beragama Katolik Roma, jemaat GBI Rock mengalami kesulitan untuk mendirikan rumah ibadat dan beribadat secara aman. Langit suci Flores telah jebol dan gereja *main stream* belum mampu menghadapi perkembangan masyarakat Flores yang pluralistis tersebut. Dalam pemilihan gubernur dan penempatan pejabat publik di NTT pertimbangan agama masih tetap diperhitungkan.

Agar Indonesia yang plural ini tidak hancur berkeping-keping, apa yang pernah disampaikan oleh Soekarna dalam pidatonya dalam sidang *Zyunbi Tyoosakai* 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 pondamen, filsafat, pikiran yang sedalam-dalamnya untuk di atasnya didirikan gedung Indonesia Merdeka yang kekal dan abadi.”²

Apa artinya Pancasila sebagai filosofische 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.”³ Mouffe ingin memberikan awasan bahwa tak pernah ada identitas yang sudah selesai, yang ada adalah proses konstruksi identitas kolektif yang tak pernah berakhir. “*Niemals Identität, immer Identifizierungen*”- “Tak pernah ada identitas, tapi proses identifikasi.”

Refleksi tentang Pancasila sebagai basis ideologi dan identitas bangsa Indonesia tetap urgen. Sebab sebuah bangsa hanya dapat bertahan kalau ada roh (*Geist*) yang mempersatukannya. Untuk itu Pancasila perlu ditafsir kembali dan ditemukan aktualitasnya. Di tengah era globalisasi yang telah menempatkan Indonesia sebagai bagian dari tatanan masyarakat global, tafsir kembali Pancasila hanya mungkin dan relevan jika ditempatkan dalam diskursus ideologi masyarakat global.

Dalam tulisan ini saya coba menempatkan Pancasila di tengah pusaran arus ketegangan antara dua aliran filsafat politik kontemporer: liberalisme dan komunitarisme. Diskursus seputar

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

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

liberalisme versus komunitarisme sesungguhnya juga sudah muncul pada saat berdirinya republik ini ketika terjadi perdebatan antara Soepomo dengan konsep negara integralistiknya dan Muhamad Hatta yang memperjuangkan agar hak-hak individual dimasukkan ke dalam UUD 45.

Komunitarisme versus Liberalisme

Komunitarisme adalah sebuah mazhab filsafat yang dicetuskan oleh sekelompok pemikir anglosaxon yang mengkritisi konsep kontrak sosial seperti dikembangkan John Rawls dan liberalisme pada umumnya. Perdebatan liberalisme versus komunitarisme dimulai awal tahun 80-an dan berkembang begitu cepat. Komunitarisme terdiri dari macam-macam posisi berbeda, namun mereka sepakat pada beberapa hal mendasar: kaum komunitarian menggarisbawahi kekurangan filsafat sosial yang berorientasi pada liberalisme moderen serta pentingnya tuntunan etis dan pandangan hidup bersama. Secara filosofis kaum komunitarian merujuk pada Aristoteles, Thoma Aquinas, Hegel dan Tocqueville, bukan pada pemikir klasik moderen seperti Locke, Rousseau dan Kant.

Beberapa karya penting kaum komunitarian: *After Virtue* (Macintyre, 1981), *Liberalism and the Limits of Justice* (Michael J. Sandel, 1982), *Spheres of Justice* (Michael Walzer, 1983), *Sources of the Self* (Charles Taylor, 1989), *The Spirit of Community* (Amitai Etzioni, 1993).

Pokok pikiran liberalisme yang menjadi sasaran gugatan kaum komunitarian dapat diringkaskan sebagai berikut. Dalam liberalisme terdapat distingsi tegas antara konsep keadilan dan pandangan tentang hidup baik, legalitas dan moralitas. Tugas negara ialah menciptakan dan menjamin sistem koordinat hak

atas dasar faham HAM dengan tujuan mengkoordinasi ruang-ruang kebebasan individual secara maximal berdasarkan prinsip hukum yang berlaku umum (Immanuel Kant). Pertanyaan seputar hidup baik bukan menjadi kewenangan negara tapi masuk dalam ranah privat, namun konsep hidup baik itu tidak pernah boleh bertentangan dengan prinsip hukum. Dengan demikian hukum membatasi kebebasan pandangan hidup baik.

Komunitarisme mengajukan beberapa catatan kritis atas pandangan kaum liberal yang dewasa ini terutama diwakili oleh Habermas dan Rawls. Ada pun beberapa point penting kritikan kaum komunitarian tersebut:⁴ *Pertama*, kaum komunitarian menolak konsep antropologi liberal yang melihat manusia sebagai „*unencumbered self*“ (Sandel). Manusia dalam pandangan kaum liberal dimengerti sebagai individu yang terisolir dan melayang-layang di ruang 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.

Kedua, bahaya atomisasi sosial dan melemahnya solidaritas dipertajam lagi dengan dominasi imperatif ekonomi. Rationalitas ekonomi pasar terus mengkolonisasi, mengikis habis dan memarjinalisasi dimensi etis, kultural dan religius bersama

4 Bdk. Arno Anzenbacher, *Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien*, Paderborn. München. Wien. Zürich: Ferdinand Schöningh, 1997, hlm. 117

tradisi dan komunitas-komunitasnya (agama misalnya). Tendensi ekonomisasi berdampak pada perilaku manusia yang egoistis dan bercorak rasionalitas instrumental. Kecenderungan ini menyebabkan hancurnya potensi solidaritas.

Kendati terdapat perspektif sosial dalam teori keadilan John Rawls, menurut kaum komunitarian tendensi individualisasi yang terdapat dalam pandangan tersebut tetap menghantar masyarakat menuju masyarakat pasar yang ekonomistis. Sebab teori Rawls tidak membawa *Renaissance* tradisi dan komunitas budaya dan pandangan hidup. Maka Walzer pun menuntut pembatasan ranah ekonomi lewat penguatan sfer-sfer lainnya secara sosial dan politik. Etzioni memperjuangkan model ekonomi, politik dan masyarakat baru melampaui “prinsip egoisme”.

Ketiga, solusi apa yang ditawarkan kaum komunitarian untuk mengatasi bahaya individualisasi, ekonomisasi dan desolidarisasi (*Entsolidarisierung*)? Solusi kaum komunitarian ialah dengan menawarkan dan memperkuat komunitas-komunitas, kelompok-kelompok dan tradisi komunitarian di mana manusia dapat mengalami, mempratikkan dan menginternalisasi identitas kultural, etos sosial, solidaritas dan makna bersama. Komunitarisme menawarkan solusi dengan mengikat kembali „unencumbered self“ ke dalam keluarga, sanak saudara, tetangga, komunitas agama, jaringan sosial dan segala macam persekutuan sosial sampai akhirnya identitas sosial bangsa yang mampu memberikan makna hidup. Keutamaan etis untuk melawan egoisme ekonomis hanya mungkin dikembangkan melalui proses integrasi ke dalam komunitas dan tradisi komunitarian. Tanpa sikap-sikap yang dihayati dan ditradisikan secara komunitarian, sebuah masyarakat akan mengalami degradasi menjadi semata ongkongan (*Haufen-Taylor*) pribadi juridis yang tak berdaya di hadapan „despotisme administratif“ (Bellah), yang

kemudian berakhir pada individualisme birokratis (*Macintyre*) dan kebingungan publik yang tanpa arah (*Barber*).

Keempat, cita-cita kaum komunitarian berkait erat dengan kritik budaya. Charles Taylor dalam *Sources of the Self* berpendapat bahwa modernitas dalam wajah liberal telah melupakan akar, substansi dan sumber kehidupannya.⁵ Akar dan sumber mata air kehidupan moderen dan juga sumber bagi subjek bebas atas dasar faham hak-hak asasi manusia bersifat pandangan hidup, religius dan metafisis. Hanya modernitas yang merefleksikan sumber kehidupannya dan membaharui diri lewat proses refleksi tersebut dapat menjadi pengawal dan pembela kebebasan dan martabat manusia. Mengeringnya sumber mata air modernitas tersebut jelas menggoncangkan basis legitimasi bangunan kultural moderen. Karena itu keadilan dan hukum berpijak pada konsep hidup baik dan mengandaikan konsep hidup baik. Tanpa pilihan makna dan nilai hidup baik yang dihayati serta berpijak pada tradisi etis-religius dan ideologis, sistem hukum moderen (hak dan keadilan) akan remuk seketika.

Pentingnya konsep hidup baik dalam kehidupan manusia mendorong Taylor untuk mentematisasi konsep hidup baik sebagai persoalan publik dan bukannya persoalan privat seperti pandangan kaum liberal. Hal ini diuraikan Taylor lebih lanjut dalam politik pengakuan.

Pancasila: Melampaui Liberalisme dan Komunitarisme

Hubungan antara negara dan masyarakat seperti dikembangkan kaum komunitarian dapat dijadikan model relasi

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

antara negara dan masyarakat, politik dan agama di Indonesia berbasiskan Pancasila. Seperti antropologi komunitarian, Pancasila juga memberikan penekanan pada dimensi sosial hidup manusia.

Selaras dengan pandangan kaum komunitarian, Pancasila sebagai ideologi bangsa menghendaki agar konsep keadilan dan hukum berpijak pada pandangan hidup baik serta mengandaikan konsep hidup baik. Tanpa pilihan makna dan nilai hidup baik yang dihayati serta berpijak pada tradisi etis-religius dan ideologis, sistem hukum moderen (hak dan keadilan) akan remuk seketika.

Pancasila dalam kaca mata komunitarisme dapat dipandang sebagai sebuah catatan kritis atas patologi masyarakat liberal dan memunculkan beberapa rujukan positif untuk sebuah kehidupan bersama. Ada beberapa hal yang perlu digarisbawahi dalam menafsirkan Pancasila dari perspektif komunitarian sebagai basis kehidupan masyarakat Indonesia yang multikultural.

1) Pancasila dan Patologi Liberalisme

Dari perspektif komunitarisme Pancasila dapat memberikan penekanan pada beberapa persoalan sentral Indonesia yang moderen. Prinsip moderen seperti demokrasi dan faham hak-hak asasi manusia yang menjadi titik pijak politik di Indonesia pasca reformasi tetap menunjuk pada pertanyaan seputar pandangan hidup, pertanyaan yang berhubungan dengan substansi dan pemahaman tentang manusia. Pancasila adalah jawaban atas pertanyaan ini. Faham hak asasi manusia sebagai sebuah konsep universal membutuhkan locus kontekstualisasi di Indonesia agar menjadi bagian dari hidup masyarakat. Pancasila mencegah bahaya privatisasi konsep hidup baik seperti dipraktikkan dalam masyarakat liberal. Namun di sisi lain harus tetap disadari kalau pancasila hanya menjadi relevan jika selalu terbuka ditafsir lagi dalam terang nilai-

nilai kemanusiaan universal seperti konsep HAM.

Bahwa jawaban yang human atas pertanyaan tentang orientasi makna dan nilai dapat ditemukan dalam sebuah masyarakat, sangat bergantung pada vitalitas sosial dari tradisi, sumber-sumber kultural, agama, model-model etos serta tatanan sosial di mana makna dan nilai tersebut dirawat dan dihayati. Pancasila merupakan suatu model pengawetan dan vitalisasi tradisi tersebut. Untuk itu Pancasila harus selalu ditematisasi dalam diskursus di ruang publik. Dengan demikian Pancasila mengambil bagian dalam proses pembentukan kesadaran kolektif bangsa Indonesia.

Diferensiasi dan atomisasi sistem-sistem interaksi moderen hidup dan hanya berfungsi atas dasar prasyarat-prasyarat kultural. Tatanan hukum negara yang berpijak pada konsep hak-hak asasi manusia betul merupakan syarat yang seharusnya (*necessary condition*), tapi bukan yang mencukupi (*sufficient condition*) bagi sebuah tatanan masyarakat yang adil dan sejahtera. Juga konstitusi dan hukum yang paling rasional sekalipun belum menjadi jaminan dalam berperang melawan masyarakat yang egoistis, intoleran, kriminal, akrab dengan kekerasan, korup, rakus dan kehilangan orientasi makna. Korupsi, lemahnya solidaritas sosial menggambarkan kian mengeringnya orientasi makna tersebut. Pancasila sebagai ideologi dan sistem etika bangsa memberikan rambu-rambu untuk keluar dari pelbagai krisis etika publik yang tengah melanda bangsa kita.

2) Pancasila: Paradigma Diferensiasi dalam Relasi Antara Negara dan Agama

Perlu dicatat bahwa Pancasila hanya dapat diterima sebagai basis ideologi masyarakat Indonesia yang plural ini jika ia tetap belajar dari konsep liberal tentang pembedaan antara negara dan masyarakat, politik dan agama. Pilihan makna dan nilai

pandangan hidup serta konsep hidup baik dan pemeliharannya harus berlangsung dalam konteks masyarakat liberal atau bebas. Negara dapat memberikan garansi otonomi hukum dan etis kepada warga negara sebagai pribadi juridis di mana setiap pribadi dapat mendefinisikan dirinya sebagai pribadi etis dan membangun hubungan komunitarian dengan yang lainnya.

Dialektika penuh ketegangan antara negara dan agama, keadilan dan konsep tentang hidup baik ditunjukkan oleh mantan Presiden Mahkamah Konstitusi Jerman, Ernst Wolfgang Böckenförde. Böckenförde merumuskan secara tepat esensi sekaligus paradoks yang harus dihadapi sebuah negara demokratis moderen: *“Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann”* – “Negara liberal-sekuler hidup dari syarat-syarat yang tak dapat dijaminnya sendiri.”⁶

Paradoksi ini, demikian Böckenförde, harus diterima setiap negara liberal yang mau menghargai pluralitas dan menyelamatkan kebebasan individu. Sebuah negara demokratis moderen hanya mungkin eksis secara legitim jika ia mampu menjamin dan melindungi kebebasan setiap warganya. Di satu sisi kebebasan individu merupakan tujuan dan dasar keberadaan sebuah negara. Akan tetapi di sisi lain inti dari kebebasan tersebut yakni suara hati tidak pernah boleh dan tidak dapat diatur menurut norma-norma hukum positif. Sebab ketika negara lewat hukum positif masuk ke dalam ranah privat kebebasan suara hati, ia sesungguhnya telah menjadi totaliter. Paradoksi yang dikemukakan Böckenförde di atas merupakan jalan yang telah dan tetap dilewati pemikiran dan praktek politik Eropa moderen. Jalan ini telah menghantar

6 Ernst Wolfgang Böckenförde, *Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976, hlm. 60

mereka keluar dari konflik berdarah dan perang antara agama dan kelompok etnis yang melanda Eropah pada abad ke-17. Dan hingga kini konsep negara liberal-sekular tetap mampu menjaga perdamaian umum.

Kebebasan manusia terungkap lewat keputusan otonom dan atas pertimbangan suara hati yang tidak pernah boleh serta tidak dapat diintervensi oleh instansi luar.⁷ Kebebasan hanya dapat meregulasi dirinya dari dalam, dari substansi moral setiap individu dan homogenitas sebuah masyarakat. Bahaya totalitarisme mulai mengintip ketika negara misalnya lewat hukum positif mau mengatur suara hati dan keutamaan pribadi warga negara. Di sini negara berambisi mengatur segala-galanya termasuk cara berpikir dan moralitas warganya yang seharusnya mustahil dapat dilaksanakannya. Ambisi negara tersebut menciptakan konflik dan membahayakan perdamaian umum sebab ia menyangkal adanya pluralitas budaya, agama, tingkah laku dan kebebasan berpikir dalam sebuah negara moderen.

Pancasila sebagai sebuah ideologi masyarakat Indonesia yang multikultural harus mampu menangkal tendensi komunitarisme yang coba mempersoalkan kembali distingsi antara negara dan masyarakat, antara pribadi juridis dan etis serta mau menghidupkan sebuah negara „kebenaran“ (regim agama, ideologi, pandangan hidup).

Tendensi komunitarian yang intoleran ini muncul di Indonesia terutama dalam bentuk fundamentalisme agama. Kaum fundamentalis melakukan teror dan menghalalkan kekerasan untuk membasmi kelompok-kelompok lain. Dengan

7 Bdk. Franz Magnis -Suseno, *Etika Politik. Prinsip-prinsip Moral Dasar Kenegaraan Moderen*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1999, hlm. 348

membajak demokrasi prosedural kelompok fundamentalis telah berhasil menciptakan dan menggolkan sejumlah produk hukum yang antimultikultural seperti Undang-Undang Pornografi serta ratusan peraturan daerah yang bernuansa Syariah.⁸ Cita-cita untuk membangun sebuah negara dengan berbasiskan ideologi atau agama tertentu merupakan sebuah bentuk kemunduran sejarah peradaban umat manusia. Untuk mengatasi hal ini demokrasi prosedural harus dilengkapi dengan substansi demokrasi yang membatasi kesewenangan kekuasaan dan kesewenangan kehendak mayoritas. Substansi demokrasi adalah hak-hak asasi manusia yang juga terkandung dalam nilai-nilai Pancasila.

Pancasila tidak menghendaki adanya agama negara di Indonesia. Namun itu tidak berarti, Pancasila sepakat dengan pandangan kaum liberal yang memandang agama sebagai persoalan privat semata. Pancasila menghendaki agar nilai-nilai agama diterjemahkan menjadi moralitas publik. Di sini konsep ketuhanan dalam Pancasila berperan seperti agama sipil (*civic religion*) yang berurusan dengan moralitas publik dan tidak mencampuri moralitas serta keyakinan pribadi. Atau seperti dirumuskan Yudi Latif:

...dalam kerangka ketuhanan menurut Pancasila, boleh saja seseorang secara pribadi tidak memeluk agama formal (sebagai agnostik atau bahkan ateis). Akan tetapi, dalam kehidupan publiknya harus tetap menghormati nilai-nilai Ketuhanan-keagamaan seperti dikehndaki Pancasila berdasarkan hasil kesepakatan konstitusional, sehingga tidak diperkenankan menyebarkan propaganda untuk menolak atau membenci agama.⁹

8 Bdk. Adnan Buyung Nasution, *Demokrasi Konstitusional*, Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2011, hlm. 122

9 Yudi Latif, *Negara Paripurna. Historisitas, Rasionalitas dan Aktualitas Pancasila*, Jakarta: Kompas Gramedia, 2011, hlm. 112

Mengingat pentingnya peran publik agama, Pancasila membuat koreksi atas tesis “privatisasi” agama kaum liberal dan menganjurkan paradigma diferensiasi dalam relasi antara agama dan negara. Sebab, “ketika agama tersudut dari ruang publik ke ruang privat, yang muncul adalah ekspresi spiritualitas personal yang terputus dari kehidupan publik. Sebaiknya, politik sekuler memandang rendah nilai-nilai agama dan mengabaikan signifikansi moral ketuhanan. Akibat yang ditimbulkan oleh situasi saling mengabaikan ini adalah spiritualitas tanpa pertanggungjawaban sosial, dan politik tanpa jiwa.”¹⁰ Untuk itu fundamentalisme, baik fundamentalisme agama maupun fundamentalisme sekuler harus dihindari. Maraknya korupsi di tengah pesatnya perkembangan agama-agama di Indonesia merupakan bukti kasat mata bahwa agama masih dihayati sebagai ritus kesalehan privat dan belum menjadi kekuatan moral di ruang publik.

Peran publik agama menuntut agama untuk membela sendiri kebebasannya serta kebebasan agama-agama lain. Agama juga dapat mempersoalkan tendensi absolutisme dunia sekuler dan absolutisme kekuasaan negara yang membahayakan kehidupan manusia tanpa harus merebut dan mendominasi seluruh ranah kehidupan manusia.¹¹ Di tengah arus modernisasi yang ditandai dengan kolonialisasi sistem teknologi dan birokrasi kekuasaan yang anonim atas dunia kehidupan (*Lebenswelt*), agama tampil sebagai sumber mata air moralitas dan pemberi rambu-rambu etis.

Ketuhanan dalam kerangka Pancasila mengungkapkan komitmen bangsa Indonesia untuk menata kehidupan politik-publik atas dasar nilai-nilai moral universal agama-agama serta

10 Ibid., hlm. 104

11 Bdk. *Ibid.*, hlm. 109

budi pekerti yang luhur. Krisis moral yang dihadapi masyarakat moderen serta fenomena kebangkitan agama-agama dalam masyarakat sekular membuat paradigma ketuhanan dalam kerangka Pancasila menjadi penting dan semakin relevan.

Dalam masyarakat Barat sejak tahun 90-an paradigma sekuler yang meminggirkan agama ke ruang privat mulai goyah dan tema agama kembali meramaikan diskursus di ruang publik.¹² Habermas misalnya yang menganggap dirinya “religiös unmusikalisches” (tak berbakat secara religius) menyadari kembali akan pentingnya peran agama di ruang publik dan mengembangkan konsep masyarakat postsekuler. Mengapa masyarakat liberal-sekuler kembali kepada agama?

Mungkin salah satu jawaban atas pertanyaan ini adalah rambu-rambu kritis salah seorang teolog Katolik abad ini, Hans Küng, yang dialamatkan kepada masyarakat moderen sekular yang mau mendepak agama ke ruang privat irasionalitas: “Kendatipun manusia mewajibkan dirinya untuk taat pada norma-norma moral, satu hal tetap tak dapat dilakukan manusia tanpa agama: memberikan pendasaran atas keniscayaan dan universalitas kewajiban-kewajiban moral.”¹³

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

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

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

ruang di mana agama-agama dapat menembusnya dan bergerak. Karena itu krisis moralitas masyarakat moderen menuntut peran aktif agama-agama dalam ruang publik.

3) Pancasila dan Multikulturalisme

Dengan menjadikan Pancasila sebagai basis ideologi bukan berarti negara Indonesia mengabaikan prinsip netralitas negara. Negara yang netral secara ideologis lebih dari sekedar institusi birokratis. Prinsip netralitas negara moderen sekurang-kurangnya memiliki tiga makna.¹⁴ *Pertama*, netralitas akibat atau konsekwensi. Itu berarti penerapan prinsip-prinsip liberal memiliki konsekwensi yang sama untuk semua komunitas dalam sebuah negara. *Kedua*, netralitas tujuan. Negara liberal tak pernah boleh mengutamakan konsep hidup baik tertentu berhadapan dengan pandangan atau ideologi lainnya. Persis itu yang terjadi jika negara didirikan atas dasar ideologi agama tertentu. *Ketiga*, netralitas legitimasi atau pembenaran. Basis legitimasi prinsip-prinsip keadilan tak boleh berpijak pada nilai-nilai etis komunal tertentu, namun bertumpuh pada konsep moral universal dan tak berpihak.

Asas netralitas dari liberalisme ini merupakan prestasi peradaban umat manusia dan telah berhasil mengatasi konflik antara agama dan ideologi yang melanda masyarakat Eropa. Konsep ini harus diterapkan di Indonesia yang multikultural agar perbedaan dan kebhinnekaan tidak menjadi sumber konflik tapi kekayaan bangsa.

Negara yang menganut prinsip netralitas tetap dapat memainkan peran secara politis agar diskursus seputar ideologi, pandangan hidup dan konsep hidup baik merupakan objek

14 Bdk. Rainer Forst, *Kommunitarismus und Liberalismus – Stationen einer Debatte*, dalam: Axel Honneth (Ed.): *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Campus Verlag: Frankfurt am Main 1993, hlm. 192

tematisasi di ruang publik. Dalam bidang pendidikan dan ilmu pengetahuan negara dapat mengatur sekian agar dominasi pengetahuan instrumental yang menekan dapat dibatasi demi kepentingan kompetensi pandangan hidup.

Negara liberal dapat mengembangkan pengetahuan tentang pelbagai tradisi filsafat dan agama serta kesadaran akan pluralitas persoalan ideologis di sekolah-sekolah dan universitas dan bukan sebaliknya mendepak persoalan ideologis dan agama ke ruang privat irasionalitas. Negara yang dibangun atas semangat multikulturalisme sadar akan pentingnya komunitas-komunitas yang menawarkan dan menjaga orientasi etis-religius serta terlibat dalam kegiatan-kegiatan solidaritas-karitatif. Institusi-institusi komunitarian seperti agama, kelompok adat, dan lain-lain dapat menawarkan diri sebagai forum diskursus tentang pandangan hidup. Dengan memberi penekanan pada politik kebudayaan model ini negara dapat menanggapi secara produktif idealisme komunitarian tanpa harus berhenti menjadi negara moderen.

Dalam seluruh proses diskursus publik seputar pandangan hidup Pancasila dapat berperan sebagai substansi normatif yang memberikan panduan agar nilai-nilai kehidupan bersama seperti toleransi, kebebasan, persamaan, solidaritas, ketaatan terhadap hukum dan pantang akan kekerasan tetap dijaga dan dipegang teguh. Dengan demikian Pancasila dapat menjadi basis pengakuan dalam masyarakat multikultural agar setiap pribadi, kelompok, pandangan hidup dan agama dapat mewujudkan dirinya secara otentis tanpa harus membahayakan yang lain.

Penutup

Indonesia adalah sebuah masyarakat yang multikultural. Pengakuan merupakan salah satu sikap etis yang penting dalam

menghadapi kebhinekaan dan keberbedaan tersebut. Pengakuan memungkinkan yang lain mengekspresikan dan mengembangkan dirinya secara otentis. Namun pengakuan akan keberbedaan dan keanekaragaman semata tanpa adanya basis substansi moral yang sama belum cukup menjadi landasan kokoh sebuah kehidupan bersama.

Dalam sebuah masyarakat multikultural nilai-nilai komunal perlu ditransformasi menjadi nilai-nilai etika publik agar dapat diterima oleh semua. Pancasila tidak lain dari etika publik tersebut yang telah mengatasi sekat-sekat komunal. Pancasila juga memberikan rambu-rambu normatif apakah nilai-nilai komunal tertentu layak diterima sebagai norma bersama di ruang publik. Dalam dialog terus-menerus dengan nilai-nilai komunal dan global Pancasila menampakkan dinamikanya sebagai identitas bangsa. Sebuah identitas yang selalu terbuka untuk ditafsir kembali. *Niemals Identität, immer Identifizierungen*”- “Tak pernah ada identitas, tapi proses identifikasi” (Jean-Luc Nancy)

Daftar Rujukan

- Anzenbacher, Arno, *Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien*, Paderborn. München. Wien. Zürich: Ferdinand Schöningh, 1997
- Böckenförde, Ernst Wolfgang, *Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976
- Buyung Nasution, Adnan, *Demokrasi Konstitusional*, Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2011
- Forst, Rainer, *Kommunitarismus und Liberalismus – Stationen einer Debatte*, dalam: Axel Honneth (Ed.): *Kommunitarismus*.

Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, Campus Verlag: Frankfurt am Main 1993

Gaut, Willy, “Mengakui Kemajemukan, Merayakan Perbedaan”, dalam Seri Buku Vox 55/02-04/2011, Ledalero 2011

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

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

Latif, Yudi, *Negara Paripurna. Historisitas, Rasionalitas dan Aktualitas Pancasila*, Jakarta: Kompas Gramedia, 2011

Magnis -Suseno, Franz, *Etika Politik. Prinsip-prinsip Moral Dasar Kenegaraan Modern*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1999

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

Sukarno, *Pancasila sebagai Dasar Negara*, Jakarta: Inti Idayu Press, 1986

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

5

Martabat Manusia sebagai Basis Etis Masyarakat Multikultural

Pendahuluan:

Pembicaraan tentang martabat manusia (*Menschenwürde*) kembali aktual di awal abad ke-21 dalam perang melawan terorisme global. Martabat manusia dipandang sebagai titik tolak pendasaran norma-norma. Perlakuan keji terhadap para teroris yang berada dalam tahanan Amerika Serikat di Guantanamo Bay membuat masyarakat global marah. Sejahat-jahatnya seorang teroris ia harus tetap diperlakukan sebagai manusia karena kejahatannya tak pernah dapat menanggalkan status “martabat” kemanusiaan seseorang.

Di Jerman, konsep “martabat manusia” kembali meramaikan perdebatan publik pada tahun 2006 ketika Mahkamah Konstitusi Jerman atas nama faham martabat manusia dalam konstitusi menolak berlakunya UU Pertahanan Udara (*Luftsicherheitsgesetz*) yang telah disahkan oleh Parlemen Jerman. Ketika menyusun dan mensahkan undang-undang ini Parlemen Jerman membayangkan skenario “9/11” ketika para teroris menghancurkan menara kembar *World Trade Center*. Dengan undang-undang ini parlemen sesungguhnya ingin memberikan kuasa kepada pihak keamanan untuk menembak jatuh pesawat penumpang yang diketahui

membawa bom teroris. Tujuannya ialah untuk melindungi manusia dalam jumlah yang lebih besar yang menjadi tujuan serangan teroris seperti yang terjadi di *World Trade Center*.

Mahkamah Konstitusi berpendapat, pembunuhan atas penumpang pesawat sipil oleh aparat negara bertentangan dengan hukum. Kewajiban negara untuk menyelamatkan hidup korban potensial terorisme harus ditempatkan pada level sesudah kewajiban untuk menghormati martabat para penumpang pesawat sipil tersebut. Jika negara secara sepihak menentukan hidup mereka, negara telah menyangkal nilai yang dimiliki setiap manusia karena kemanusiaannya. Dalam bahasa Kantian, prinsip martabat manusia melarang keras setiap negara untuk menjadikan individu sebagai instrumen untuk tujuan tertentu.¹

Dewasa ini konsep martabat manusia sudah diterima secara internasional seiring dengan diadopsinya faham hak-hak asasi manusia ke dalam konstitusi negara-negara moderen, termasuk negara Indonesia. Martabat manusia merupakan sebuah konsep etis yang dapat menjadi basis kehidupan bersama dalam sebuah masyarakat multikultural. Karena itu konsep ini menjadi relevan untuk bangsa Indonesia. Tulisan ini coba menunjukkan sejarah perkembangan, pengertian dan relevansi konsep ini untuk sebuah masyarakat multikultural.

Sejarah Konsep Martabat Manusia

Konsep martabat manusia sesungguhnya bukan konsep baru. Cicero (106–43 SM) sejak zaman Romawi Kuno misalnya sudah bicara tentang konsep martabat manusia. Menurutnya, martabat

1 Bdk. Jürgen Habermas, *Zur Verfassung Europas. Ein Essay*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2011, hlm. 14

manusia melekat dalam kodrat manusia sebagai makhluk berakal budi.² Kodrat intelektual ini membuat manusia menempati posisi khusus di tengah alam ciptaan dan di antara makhluk ciptaan lainnya. Dalam refleksi filosofis dan teologis Abad Pertengahan basis pemahaman martabat manusia adalah ide tentang manusia sebagai gambaran Allah yang menjadi titik pijak partisipasi manusia dalam akal budi Ilahi. Dominasi agama Abad Pertengahan perlahan-lahan bergeser dan dirobuhkan oleh terpaan gelombang sekularisasi abad pencerahan. Perubahan ini diikuti dengan pergeseran paradigma antropologis. Manusia Abad Pencerahan adalah manusia otonom dan di atas singgasana otonomi ini berdiri tegak faham martabat manusia.

Pada abad ke-15 misalnya Pico della Mirandola mengartikan citra Allah sebagai pencipta. Sebagai citra Allah manusia adalah pencipta dirinya sekaligus pencipta dunia yang baru. Hakekat citra Allah bukan saja terungkap lewat akal budi, melainkan lewat keniscayaan bahwa manusia mampu merumuskan sendiri hukum moral. Demikian pun eksistensi manusia di tengah kosmos bukan lagi sebuah keterberian. Menurut Pico, manusia tidak memiliki kodratnya sendiri, tapi ia harus mendefinisikannya seturut kehendak bebas. Di sini Pico mentransformasikan konsep teologis citra Allah menjadi konsep sekular tanpa kehilangan substansinya. Sebuah contoh dialog yang berhasil antara agama dan pemikiran sekular.

Selanjutnya Pico menjelaskan bahwa benar jika manusia ditempatkan di tengah dunia agar ia mampu memandang dunia sekelilingnya. Namun ia bebas untuk menata bentuk hidupnya

2 Bdk. Franco Volpi (Ed.), *Großes Werklexikon der Philosophie*, Band 1: A bis K, Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 298 dst

yang wajar. Manusia adalah model sekaligus penata hidupnya sendiri. Manusia dapat mentransendensikan dirinya mendekati yang Ilahi, tapi juga turun menyerupai binatang.³ Martabat manusia bukan terletak pada prioritas ontologis atau kemampuan kusus (seperti akal budi) yang dimilikinya, tapi pada kebebasannya untuk mengembangkan diri. Manusia sebagai tuan atas dirinya dan alam semesta merupakan konsep antropologi yang mewarnai seluruh zaman moderen.

Pada abad ke-18 konsep martabat manusia dirumuskan sebagai basis faham hak-hak asasi manusia yang memiliki validitas universal. Itu berarti, HAM berlaku kapan, di mana saja dan bagi setiap individu tanpa pengecualian. Secara logis tuntutan validitas seperti ini hanya mungkin dipikirkan jika HAM dipahami secara formal-abstrak dan dilucuti dari segala substansi dan rumusan-rumusan konkret. Inilah kekhasan konsep moral masyarakat modern. Hal yang sama berlaku juga untuk pandangan moderen tentang hukum kodrat seperti tercermin dalam pergeseran paradigm dari nilai-nilai keutamaan etis menuju norma-norma formal deontologis, seperti dirumuskan Habermas:

“Jika dalam konsep hukum kodrat klasik norma-norma hukum dan moral secara substansial berorientasi pada konsep hidup baik atau keutamaan etis warga, maka hukum formal moderen dibebaskan dari katalog kewajiban tatanan hidup material, entah itu kewajiban suku atau kota. Hukum formal melegitimasi adanya sebuah ranah kebebasan individual yang netral, di dalamnya setiap individu secara egoistis dapat mengejar keuntungan-keuntungan pribadi. Hukum formal

3 Bdk. Heinz Paetzold, *Der Mensch*, dalam: Martens Ekkehard/Herbert Schnädelbach (Ed.), *Philosophie. Ein Grundkurs*, Hamburg: Reinbek, 1985, hlm. 448

pada prinsipnya merupakan hukum kebebasan, karena ia harus mengizinkan semua tindakan yang secara eksplisit tidak dilarang berdasarkan kriteria-kriteria perilaku eksternal. Hobbes sudah merumuskan secara jelas bahwa ijin yang tidak langsung ini mengungkapkan kebebasan menurut undang-undang formal. Dan Locke mendefinisikan tujuan undang-undang tersebut sebagai penguasaan atas hak milik privat yang juga mencakupi hak hidup dan kebebasan.”⁴

Pada awal abad moderen konsep martabat manusia dikonkretisasi secara formal lewat deklarasi hak dasar atas milik. Hak milik di sini mencakupi kepemilikan atas tubuh dan barang-barang. Pernyataan “kepemilikan atas tubuh” memiliki konsekwensi etis luar biasa bagi para budak. Para budak berhak atas tubuhnya dan bukan majikan, sehingga praktik perbudakan dilihat sebagai pelecehan martabat manusia.

Konsep hak milik yang dirumuskan pada abad moderen melahirkan pandangan tentang hak milik yang bersifat individualistis. Individualisme ini dalam perkembangannya menjadi titik pijak pemahaman hak-hak asasi manusia yang telah menjadi bahan perdebatan hingga dewasa ini. Bahkan perdebatan tersebut sering bermuara pada kesulitan untuk menerima konsep hak-hak asasi manusia pada tataran global. Kita ingat akan penolakan atas nama nilai-nilai komuniter masyarakat Asia atas konsep hak-hak asasi manusia yang dianggap liberal dan individualistis.

Deklarasi Universal Hak-hak Asasi Manusia pada 10 Desember 1948 mengungkapkan sintesis antara substansi hukum kodrat dari abad ke-18 dan pengalaman penindasan oleh regim

4 Jürgen Habemas, *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1982, hlm. 90

totalitarian pada abad ke-20. Dalam deklarasi ini “martabat manusia” dan hak-hak manusia yang setara dan tak terlucuti diakui sebagai titik pijak kebebasan, keadilan dan perdamaian. Pelecehan atas prinsip etis ini akan menghantar umat manusia menuju kekelaman peradaban barbarian di mana kondisi bebas dari rasa takut dan penderitaan serta kebebasan berekspresi dan beriman masih jauh panggang dari api.

Untuk mengakhiri peradaban barbarian ini dibutuhkan keyakinan teguh akan prinsip hak-hak asasi manusia dan martabat serta nilai pribadi manusia. Krisis peradaban pada pertengahan abad ke-20 disebabkan oleh regim fasis dan nasionalisme yang melanda negara-negara Eropa dan Asia. Belajar dari krisis ini, sejumlah negara Barat demokratis mengadopsi ide normatif hak-hak asasi manusia ke dalam konstitusinya. Dengan demikian substansi etis konsep martabat manusia juga turut mempengaruhi konstitusi negara-negara Eropa. Martabat manusia berkembang menjadi norma fundamental. Untuk Mahkamah Konstitusi Jerman misalnya konsep martabat manusia dipandang sebagai kriteria normatif semua keputusan hukum dan tafsiran yuridis. Ia juga dianggap sebagai poros sistem nilai konstitusi.⁵ Pandangan ini dipengaruhi oleh konsep Kantian bahwa norma dan nilai harus menjadi pilar penopang semua keputusan hukum, politis dan perundang-undangan. Legalitas saja tak cukup, untuk itu dibutuhkan legitimasi moral yang menjadi basis tindakan baik pada tataran individual, politis dan sosial.

5 Bdk. Franz-Peter Burkard, Artikel “Würde”, dalam: Peter Precht/ Franz-Peter Burkard (Hrsg.), Metzler Lexikon Philosophie, Stuttgart/ Weimer 1999, hlm. 673

Pengertian Martabat Manusia

Di puncak pencerahan Eropa Immanuel Kant bertahta sebagai pemikir martabat manusia dan juga sebagai mahkota filsafat moral moderen.⁶ Pengertian martabat manusia yang banyak dianut hingga kini berasal dari Kant. Ia melegitimasi kekuasaan manusia atas alam dari perspektif moral. Bahkan Kant melihat kekuasaan atas alam sebagai hak moral manusia.

Namun bukan manusia sebagai manusia yang dimaksudkan Kant, melainkan manusia sebagai subjek moralitas. “Hanya manusia sebagai *persona*, itu berarti sebagai subjek akal budi moral-paktis, manusia melampaui segala harga; karena sebagai *persona* ia dipandang sebagai tujuan pada dirinya sendiri, ia memiliki martabat (sebuah nilai intrinsik absolut).”⁷ Privilege yang dimiliki manusia di sini tidak dipahami sebagai hak khusus, tapi lebih sebagai kewajiban.

Kekhasan manusia nampak sebagai makhluk bermoral. Kemampuan moral manusia terbaca dalam dua pengertian: dalam kemampuan untuk bertindak secara moral dan dalam kepekaan untuk merasa malu dan merasa bersalah jika malakukan pelanggaran moral. Kant sendiri menulis demikian: “Manusia dan bahkan setiap makhluk rasional hidup sebagai tujuan dalam dirinya, bukan sekedar alat yang dipakai untuk keinginan tertentu, ia harus dipandang sebagai tujuan dalam semua tindakannya baik

6 Bdk. Ottfried Höffe, *Medizin ohne Ethik?*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2002, hlm. 64

7 Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten. Zweiter Teil: Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre* (1798), Stuttgart: Philipp Reclam Verlag, 1991, hlm. 319

yang diarahkan untuk dirinya pun untuk orang lain.”⁸

Sebuah tujuan dalam dirinya tidak sama dengan barang di pasar yang memiliki harga atau objek selera yang bisa selalu berubah-ubah. Setiap manusia memiliki nilai dalam dirinya yang tak dapat ditukar dengan apa pun. Karena itu “melampaui segala harga” manusia tidak pernah boleh dijadikan instrumen. Manusia adalah makhluk yang ada dan bertindak demi dirinya. Ia pun harus diperlakukan sebagai tujuan dalam dirinya. Itulah esensi manusia sebagai manusia yang juga dikenal dengan *humanitas*.

Martabat manusia memiliki aspek personal dan sosial. Kedua aspek ini saling berkaitan. Itu tidak berarti bahwa seorang manusia yang hidup radikal sebatang kara seperti dalam kisah Robinson Crusoe tidak memiliki martabat. Kendatipun hampir semua antropolog sepakat kalau figur Robinson Crusoe hanya ada dalam mitos ataupun kalau manusia solipsistis itu sungguh-sungguh eksis dan memiliki kemampuan moral, ia pasti bermartabat dan kerena itu memiliki nilai dalam dirinya.⁹

Setiap manusia sebagai tujuan dalam dirinya membutuhkan pengakuan dari yang lain dan dari dirinya. Pengakuan tersebut bersifat timbal balik. Namun hilangnya pengakuan tidak mampu membatalkan martabat dalam diri manusia. Maka, seorang penjahat kelas kakap tak pernah kehilangan martabatnya dan tetap harus diperlakukan sebagai tujuan dalam dirinya. Karena itu hukuman mati tak diperbolehkan dan bertentangan dengan prinsip martabat manusia.

Kendati melekat pada kodrat manusia, martabat manusia membutuhkan penghargaan dari sesama. Karena itu martabat

8 Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), Alexander Heine (Ed.), Essen: Phaidon Verlag 1992, hlm. 76

9 Bdk. Ottfried Höffe, *op.cit.*, hlm. 67

rentan untuk dilecehkan. Pelecehan martabat manusia tak pernah dapat dibenarkan. Kapan dan di mana saja pelecehan martabat manusia, diskriminasi dan kekerasan dipandang sebagai kejahatan dan tak dapat dibiarkan, entah itu diskriminasi atas nama agama, etnik, budaya atau atas alasan kesehatan. Setiap manusia hanya karena kemanusiaannya harus dipandang setara dengan yang lain.

Kant berpandangan, bahwa barangsiapa melecehkan martabatnya sendiri, ia melanggar kewajiban moral terhadap diri sendiri. Sedangkan yang melukai martabat sesama, ia mengabaikan bukan saja kewajiban moral tapi juga kewajiban hukum terhadap yang lain. Pelecehan martabat manusia di mana saja dipandang jahat, entah objek pelecehan adalah orang-orang yang tak dapat memperjuangkan haknya seperti bayi, orang-orang gila atau para budak. Basis etis pengakuan martabat manusia adalah keanggotaan pada genus manusia. Setiap makhluk yang berwajah manusia memiliki martabat dan berhak mendapatkan pengakuan atasnya.

Seperti diuraikan di atas, *Kant* membangun refleksi etis atas konsep martabat manusia secara sistematis. Kant berpendapat bahwa manusia adalah makhluk bebas dan kebebasan itu hanya menjadi nyata dalam proses penentuan diri atau proses penetapan hukum yang otonom. Hanya hukum otonom seperti ini mampu mengikat manusia. Untuk makhluk rasional undang-undang yang mengikat hanyalah undang-undang yang dibuatnya sendiri atau yang mendapat persetujuannya atas dasar pertimbangan rasional. Kant memikirkan bersama-sama dan menempatkan pada posisi setara otonomi dan universalitas keputusan rasional. Hanya lewat proses inilah kebebasan menjadi nyata. Jadi kebebasan tidak diungkapkan lewat kesewenang-wenangan, melainkan tindakan atas dasar pertimbangan dan tujuan-tujuan yang ditetapkan secara rasional oleh individu. Atas dasar itulah manusia mampu bertindak secara moral.

Konsep otonomi ini dapat dijelaskan juga dari perspektif martabat manusia. Menurut Kant, bertindak karena dorongan-dorongan biologis atau nafsu bertentangan dengan kebebasan. Alasannya, di sini tindakan saya didikte oleh kebutuhan-kebutuhan tersebut. Manusia bukan mesin otomatis atau makhluk yang hanya mengejar kepentingan dirinya. Ia juga mampu menangkap sesuatu yang melampau horison kepentingan dirinya. Tindakan manusia tidak hanya didorong oleh keinginan untuk bertahan hidup, tapi juga oleh solidaritas atau alasan altruistis. Dengan demikian otonomi kehendak merupakan basis martabat manusia. Manusia bukan saja alat untuk tujuan tertentu (misalnya sebagai ciptaan di mana Allah adalah tujuannya). Manusia adalah tujuan dalam dirinya kapan dan di mana saja. Pengertian Kantian tentang martabat manusia mendefinisikan manusia sebagai tujuan dalam dirinya yang tak boleh diinstrumentalisasi.

Konsep martabat manusia dalam etika moderen tidak lagi diberi pendasaran secara ontologis atau antropologis, melainkan normatif. Itu berarti, manusia memiliki martabat bukan karena anugerah Allah atau karena hadiah tatanan kosmos kodrati seperti tuntutan pendasaran ontologis atas dasar posisi manusia di tengah alam semesta. Martabat manusia juga bukan ciri dasariah manusia yang tak dapat diganggu gugat atau dipandang sebagai kodrat manusia seperti nampak dalam pendasaran antropologis. Sebab *de facto*, martabat manusia sering digugat keberadaannya dan dilecehkan.

Dalam konsep filsafat moral moderen martabat manusia hanya dapat dipikirkan sebagai sebuah nilai dasariah. Pengakuan atas nilai dasariah ini harus menjadi kriteria normatif realitas dan tindakan kita. Maka, jika kita secara rasional yakin bahwa martabat manusia yang lahir dari kemampuan penentuan diri secara bebas

merupakan nilai terakhir yang berlaku absolut, dengan demikian kita akan bertindak lain dibandingkan dengan orang yang tidak menerimanya.

Dignitas Humana dan Masyarakat Multukultural

Dalam masyarakat plural dan multikultural pendasaran konsep martabat manusia tidak dapat berpijak pada agama, tradisi atau konvensi semata. Sebab kekuatan argumentasi agama, tradisi dan konvensi selalu bersifat partikular. Hal ini menjadi problematis ketika konsep martabat manusia dijadikan alasan untuk menerapkan kewajiban intervensi etis ke dalam kebudayaan lain dan ketika akibat dari intervensi etis tersebut harus diberi legitimasi.

Hal yang sama juga berlaku dalam komunikasi antarbudaya. Pelanggaran HAM dan perlakuan tak berperikemanusiaan terhadap kelompok-kelompok minoritas, perempuan atau kelompok marginal oleh penguasa atau golongan mayoritas merupakan alasan etis untuk melakukan intervensi dengan kekerasan. Intervensi seperti ini hanya dapat dipertanggungjawabkan atas dasar prinsip moral posttradisional atau postmetafisik dengan tuntutan validitas universal. Dari perspektif prinsip moral postmetafisik, tindakan etis tidak dilihat sebagai adat-istiadat atau kebiasaan dari tradisi atau budaya tertentu, melainkan prinsip yang memiliki validitas untuk semua umat manusia.

Prinsip moral Kantian menekankan universalitas faham martabat manusia. Prinsip ini terkandung dalam prinsip imperatif kategoris yang terdiri dari dua bagian yakni tuntutan universalitas dan larangan instrumentalisasi. Adapun bunyi kedua imperatif tersebut: “Bertindaklah seturut maxim yang Anda sendiri dapat inginkan

sebagai sebuah undang-undang yang berlaku umum.”¹⁰ Lalu rumusan kedua: “Bertindaklah sekian sehingga Anda menjadikan kemanusiaan baik yang ada dalam dirimu sendiri maupun dalam diri orang lain selalu sebagai tujuan dan bukan hanya sebagai sarana.”¹¹ Kedua prinsip ini bersifat universal dan tidak mengenal pengecualian. Juga prinsip moral Arthur Schopenhauer tentang perintah untuk berbela rasa terhadap seluruh makhluk hidup memiliki validitas universal: “Janganlah melukai yang lain; tapi bantulah siapa saja sejauh Anda mampu.”¹² Imperatif etis Schopenhauer ini tidak berpijak pada pendasaran rasional, melainkan pada semacam “perasaan purba” (*Urgefñhl*). Karena itu menurut Schopenhauer imperatif etis tersebut tidak bersifat mewajibkan secara absolut.

Dari uraian di atas, terutama dalam refleksi tentang konsep martabat manusia Kantian, kita dapat menarik benang merah bahwa sebuah prinsip etika agar dapat mendapat pengakuan universal dan lintas budaya sekurang-kurangnya memiliki lima ciri dasariah berikut ini. *Pertama*, rasionalitas. Norma tindakan harus merupakan hasil dari sebuah refleksi rasional agar dapat diterima secara global. *Kedua*, bebas dari kontradiksi. Itu berarti, sebuah maxim tindakan yang menegasi dirinya sendiri jika diuniversalisasi, sudah pasti tidak memiliki basis rasional yang cukup. *Ketiga*, formalitas. Norma dan nilai harus dirumuskan secara universal. Artinya, norma atau nilai tersebut tidak boleh mengandung substansi khusus atau partikular. *Keempat*, bersifat posttradisional. Yang dipandang sebagai prinsip-prinsip moral rasional hanyalah prinsip-prinsip yang dapat diakui atas dasar rasionalitasnya, dan

10 Immanuel Kant, *Grundlegung*, op.cit., hlm. 67

11 Ibid., hlm. 78

12 Arthur Schopenhauer, *Preisschrift über die Grundlage der Moral*, dalam: idem., *Werke in zehn Bänden*, Jilid 6, Zürich 1977, hlm. 177

bukan karena alasan validitas tradisional, efektivitas atau tatanan hirarkis. *Kelima*, etika universal merupakan kewajiban tanpa pengecualian, absolut dan melampaui partikularitas budaya.

Syarat-syarat ini dipenuhi oleh konsep martabat manusia sehingga ia dapat diterima sebagai basis normatif dalam menyelesaikan konflik moral dalam sebuah masyarakat multikultural. Namun syarat-syarat universalitas etika di atas mendapat kritikan dari sudut pandang etika partikularistis.¹³ Etika partikular menegasi universalitas moral sambil mengusung nilai-nilai komunal, multikulturalitas dan realisme etis.

Menurut para penganut etika partikular, etika universal harus dibatalkan guna menyelamatkan nilai dan keutamaan komunal. Solidaritas substansial antara warga yang tak setara dalam sebuah komunitas harus dihidupi dan mendapat prioritas berhadapan dengan prinsip kontrak sosial anonim dalam kesetaraan formal. Demikianpun hak kolektif untuk menggunakan bahasa daerah akan ambruk di bawah lindasan bahasa etika universal. Etika universal juga ditolak atas nama multikulturalitas. Hidup berdampingan dari nilai, ideologi dan cara hidup yang berbeda dianggap tidak kompatibel dengan kriteria-kriteria normatif universal. Setiap usaha untuk membangun tatanan moral universal akan berhadapan dengan kritikan-kritikikan etnosentrisme atau terorisme budaya seperti sering dialami budaya Eropa. Karena nilai-nilai, norma dan pandangan hidup bersifat partikular dan tak dapat dipertemukan, maka sikap paling tepat untuk menghadapi pluralitas tersebut ialah *realisme* dalam bentuk pengakuan akan kebhinnekaan tanpa mempersoalkannya.

13 Bdk. Gerhard Schweppenhäuser, *Grundbegriffe der Ethik zur Einführung*, Hamburg: Junius Verlag GmbH, 2003, hlm. 154

Kritikan partikularisme etis atas universalitas prinsip etika umumnya dan konsep martabat manusia khususnya sesungguhnya bersifat ideologis dan secara epistemologis tak dapat dipertanggungjawabkan. Secara epistemologis partikularisme terjebak dalam *kontradiksi performatif*. Partikularisme radikal hanya benar kalau ia salah. Partikularisme hanya dapat diterima kalau ia diakui sebagai sebuah tesis yang berlaku universal. Kritik ini juga bersifat ideologis karena partikularisme menyembunyikan kepentingan-kepentingan tertentu. Relativisme etis abstrak seperti terungkap dalam prinsip “*andere Länder, andere Sitten*” (lain padang, lain belalang) tak dapat dipertahankan di hadapan realitas kejahatan kemanusiaan atas nama budaya seperti pembersihan etnis atau sunat terhadap perempuan misalnya.¹⁴ Kejahatan-kejahatan seperti ini memaksa budaya lain untuk melakukan intervensi kemanusiaan. Intervensi kemanusiaan mengandaikan adanya basis legitimasi etis yang berlaku umum.

Di balik multikulturalitas radikal etika partikular sesungguhnya terselubung sikap antiegalitarianisme. Sikap ini lahir dari hasrat kekuasaan dan kepentingan ideologi agama. Atas nama ideologi agama sering tradisi yang bertentangan dengan nilai kemanusiaan dipertahankan guna menangkal pengaruh negatif dari masyarakat moderen yang dipandang dekaden, tak bermoral dan fungsional tanpa jiwa.

Penutup

Pandangan martabat manusia sudah dikenal pada masa Yunani Antik. Konsep ini terus berkembang dan tetap memiliki

14 Bdk. *Ibid.*, hlm. 155

aktualitas hingga dewasa ini. Pada abad pertengahan martabat manusia berkembang dalam dialog dengan pandangan teologi Kristiani terutama dengan konsep manusia sebagai citra Allah. Ketika pengaruh dominasi gereja abad pertengahan mulai remang-remang, menyingsinglah fajar akal budi dengan Immanuel Kant sebagai salah seorang pemikir terpenting. Kant merumuskan konsep martabat manusia sebagai sebuah term rasional-sekular. Dalam kaca mata Kantian martabat manusia merupakan konsep normatif yang melampaui sekat-sekat budaya, agama, ideologi dan pandangan tentang hidup baik. Karena itu konsep martabat manusia dapat dijadikan sebagai basis normatif sebuah tatanan hidup bersama yang multikultural.

Daftar Rujukan

- Burkard, Franz-Peter. Artikel “Würde”, dalam: Peter Precht/
Franz-Peter Burkard (Hrsg.). *Metzler Lexikon Philosophie*.
Stuttgart/Weimer: Verlag J.B.Metzler, 1999, SS. 671-673
- Habermas, Jürgen. *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*.
Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1982
- Habermas, Jürgen. *Zur Verfassung Europas. Ein Essay*. Frankfurt
am Main: Suhrkamp Verlag, 2011
- Höffe, Ottfried. *Medizin ohne Ethik?*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
Verlag, 2002
- Kant, Immanuel. *Die Metaphysik der Sitten. Zweiter Teil: Metaphysische
Anfangsgründe der Tugendlehre* (1798), Stuttgart: Philipp
Reclam Verlag, 2001
- Kant, Immanuel. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785).
Alexander Heine (Hrsg.), Essen: Phaidon Verlag 1992

- Paetzold, Heinz. Der Mensch, dalam: Martens Ekkehard/
Herbert Schnädelbach (Hrsg.). *Philosophie. Ein Grundkurs*.
Hamburg: Reinbek Verlag, 1985, SS. 440-479
- Schopenhauer, Arthur. *Preisschrift über die Grundlage der Moral*. In
idem., *Werke in zehn Bänden*, Band 6. Zürich: Haffmans
Verlag AG, 1977, SS. 41-142
- Schweppenhäuser, Gerhard. *Grundbegriffe der Ethik zur Einführung*.
Hamburg: Junius Verlag GmbH, 2003
- Volpi, Franco (Hrsg.). *Grosses Werklexikon der Philosophie*, Band 1: A
bis K. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 2007

6

Tipologi Pendasaran HAM, Teori Diskursus dan Agama¹

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

Yang paling kuat sekalipun tidak pernah cukup kuat untuk tetap menjadi tuan

jika ia tidak berhasil menerjemahkan kekuatan itu ke dalam hukum

dan ketaatan menjadi kewajiban

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

Pendahuluan

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

Kesadaran inilah kiranya yang meyakinkan para pemimpin negara Barat pada paruh pertama abad ke-20 untuk mendeklarasikan

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

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

Totalitarianisme abad ke-20 baik totalitarianisme atas nama bangsa (*fasisisme*), atas nama ras (*rasisme*), maupun atas nama kelas sosial (*sosialisme*) telah berakhir pada pembantaian massal jutaan umat manusia. Perang dunia pertama berakhir dengan pembunuhan 10 juta jiwa, perang dunia kedua 50 juta jiwa. Selain itu kedua perang tersebut masih menyisakan jutaan pengungsi yang harus meninggalkan tanah airnya.²

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

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

2 Bdk. Hans Kueng, “Weltpolitik und Weltethos. Zur Problemstellung“, dalam: Hans Kueng dan Dieter Senghas (Ed.), *Friedenspolitik. Ethische Grundlagen internationaler Beziehungen*, Muenchen-Zuerich: Piper Verlag 2003, hlm. 17-18

universal kehidupan bersama pada umumnya serta konsep negara hukum demokratis khususnya.

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

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

Sikap Rorty atas diskursus tentang HAM bertolak dari konsep pragmatisme tentang kebenaran dan pengetahuan. Ia berpendapat, setiap ikhtiar untuk bertanya tentang hakikat sesuatu dan nilai-nilai etis universal tak punya arti dan tujuan konkret. Sebab apa yang dimaksudkan dengan “pendasaran terakhir” (*Letztbegründung*) tak pernah netral dan selalu bersifat sirkular. Tak pernah netral karena manusia selalu terperangkap dalam partikularitas komunitas bahasanya (*Partikularität der Sprachgemeinschaft*). Dalam proses mencari “pendasaran terakhir” kita selalu membawa serta nilai-nilai yang sesungguhnya merupakan kesimpulan dari proses pencarian itu sendiri.³ Karena itu proses tersebut bersifat sirkular.

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

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

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

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

Model-Model Pendasaran Filosofis Faham Hak-hak Asasi Manusia

Hak-hak asasi manusia adalah hak-hak yang bersifat “*universal, egaliter, individual* dan *kategoris*”⁴. Validitas hak-hak asasi manusia

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

memiliki dimensi moral, juridis dan politis. Dari sisi *moral* hak-hak asasi manusia berlaku *absolut* atau *kategoris*; universal, artinya berlaku untuk semua manusia sebagai manusia terlepas dari ciri-ciri khususnya serta konteks sosio-budaya. Karena bersifat universal dan abstrak HAM berlaku untuk semua manusia secara sama (prinsip *egaliter*); hak-hak tersebut dimiliki oleh setiap individu terlepas dari keanggotaannya pada satu agama, budaya, bangsa, ras atau suku tertentu.

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

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

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

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

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

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

Model pendasaran *relatif* dapat ditemukan dalam pandangan relativisme budaya. Menurut posisi ini hak-hak asasi manusia hanya berlaku dalam hubungan dengan sistem nilai budaya tertentu atau kesamaan budaya yang nampak secara empiris dipandang sebagai titik pijak berlakunya hak-hak asasi manusia. Pandangan ini harus dibedakan lagi dari posisi relatif yang agak lemah yang memahami universalisme egaliter HAM sebagai sesuatu yang berhubungan secara relatif dengan pandangan moral tertentu (Tugendhat) atau posisi politik tertentu (Rawls). Pemahaman ini tetap membatasi universalitas dan prinsip kategoris HAM.

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

Atas dasar ketiga tipologi di atas kita dapat mengajukan beberapa pertimbangan kritis atas model pendasaran yang terlalu *lemah*. Artinya, bentuk pendasaran argumentatif yang hanya menempatkan HAM ke dalam kebiasaan budaya tertentu,

6 Bdk. *Ibid*.

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

pengalaman historis konkret dan model institusi politik tertentu. Akan tetapi tuntutan validitas kategoris HAM tidak dapat bertumpu pada sesuatu yang partikular dan kontingen. Validitas universal, egaliter dan kategoris hanya dapat dibangun di atas sebuah prinsip yang universal, egaliter dan kategoris pula. Validitas seperti itu bersifat rasional. Pertanyaannya, apakah titik pijak ciri khas rasionalitas yang universal, egaliter dan kategoris itu?

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

Institusionalisasi juridis dan politis HAM justru dibangun atas dasar konsensus HAM atau dalam bahasa John Rawls „overlapping consensus“ – “konsensus lintas batas“.⁸ Dalam konsensus lintas batas tersebut para anggota dari “doktrin komprehensif” (Rawls maksudkan keyakinan religius, pandangan etis dan ideologis)⁹ yang

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

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

berbeda-beda setuju dan menerima sebuah ide normatif universal tentang hukum dan keadilan.

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

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

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

Teori Diskursus tentang Hukum dan Hak-hak Asasi Manusia

Setiap pendasaran filosofis atas faham hak-hak asasi manusia selalu berhadapan dengan tugas untuk memberikan pendasaran atas posisinya dalam ketegangan relasi antara hukum dan moral. Hak-hak asasi manusia memiliki arti juridis di mana tuntutan mereka diakui dan dilindungi dengan undang-undang. Hak-hak asasi manusia pada tempat pertama bukan merupakan hak yang dimiliki seseorang dalam hubungan dengan sesama warga, tapi lebih dalam hubungan dengan institusi politik seperti negara. Hak-hak asasi manusia mengatur secara normatif tindakan negara terhadap warganya.

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

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

Dalam setiap tindakan komunikatif yang konkret selalu terdapat klaim validitas yang melampaui konteksnya. Pemahaman atas sebuah ungkapan linguistik saja sudah menunjukkan adanya pengetahuan akan syarat-syarat prosedur yang memungkinkan validitas. Kebenaran dan rasionalitas proposisi diukur berdasarkan

prosedur yang memberi jaminan adanya persetujuan semua secara potensial. Karena syarat-syarat yang memungkinkan dan menguji klaim-klaim validitas dirumuskan melalui aturan-aturan prosedur diskursus, maka substansi yang mungkin dari klaim validitas tidak perlu dinyatakan secara *a priori*. Rasionalitas prosedural diskursif dapat bersifat netral terhadap substansi dan dengan demikian dapat mengakomodasi pluralitas keyakinan dan konteks *dunia kehidupan (Lebenswelt)*.

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

Teori diskursus coba memberikan pendasaran atas kekhasan konsep hak-hak asasi manusia. Caranya ialah dengan menempatkan basis validitas HAM di atas dimensi politis otonomi yang dibedakan dari otonomi moral. Di sini kita berhadapan dengan prosedur yang bertingkat: Teori diskursus umum menjelaskan makna umum dari kebebasan komunikatif rasional. Sedangkan etika diskursus sebagai teori diskursus khusus menjelaskan makna moral otonomi rasional sebagai penghormatan yang egaliter, dan teori diskursus tentang hukum dan demokrasi menerangkan arti politis-juridis otonomi sebagai penetapan hukum secara otonom dan rasional. Model-model otonomi yang berbeda itu dipahami sebagai ungkapan perbedaan-perbedaan khusus dalam genus universal rasionalitas sebagai kebebasan komunikatif dan otonomi diri.

Dalam konteks ini hak-hak asasi manusia dimengerti sebagai norma-norma politik, sebab HAM memberikan kewajiban

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

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

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

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

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

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

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

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

proses penetapan undang-undang yang otonom secara demokratis sebagai sebuah projek bersama aktualisasi diri kolektif.

Teori diskursus tentang hukum dan demokrasi coba menjembatani kedua prinsip ini. Substansi normatif bersama kedua prinsip ini, yakni prinsip liberal hak-hak subjek dan prinsip demokratis penetapan undang-undang secara otonom, diberi pendasaran melalui analisis tentang implikasi akal budi komunikatif. Dalam arti ini, kedaulatan rakyat sebagai penetapan hukum secara otonom dilihat sebagai sebuah prosedur diskursus. Proses ini tentu saja hanya bersifat diskursif jika memenuhi semua syarat diskursus yang *fair* yakni kondisi bebas represi, egalitarian, inklusif serta tidak adanya pemaksaan. Pemenuhan syarat-syarat ini serta sikap tunduk pada aturan diskursus dalam ranah politik dijamin lewat konstitusi. Dengan demikian konstitusi menspesifikasi syarat-syarat berfungsinya kedaulatan rakyat. Maka, hak-hak asasi manusia dan konstitusi berfungsi melindungi dan menjamin formasi opini dan kehendak secara diskursif sebuah masyarakat atau bangsa yang *soveren*.

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

Catatan Kritis: Agama sebagai Basis dan Sumber Faham Hak-hak Asasi Manusia

Pendasaran hak-hak asasi manusia versi teori diskursus sering dihadapkan dengan pertanyaan kritis, entah konsep ini

tidak bergantung pada sebuah basis konseptual yang lebih dalam? Pertimbangan kritis ini berpijak pada pandangan tentang sebuah tatanan nilai prapolitis hirarkis yang berlapis-lapis.

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

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

Pandangan-pandangan yang bertolak dari sebuah peran mutlak prapolitis agama, sering berargumentasi dengan merujuk pada hubungan antara HAM dan faham martabat manusia. Pengalaman historis totalitarianisme, juga diagnosis kontemporer tentang krisis nilai demokrasi liberal, menunjukkan bahwa landasan HAM paling pasti dan terpercaya adalah pengakuan akan prinsip martabat manusia. Akan tetapi secara genealogis dan sistematis konsep martabat manusia bersifat religius. Maka agama pun dipandang sebagai sumber prapolitis yang mutlak bagi hak-hak asasi manusia.

Namun teori diskursus memiliki interpretasi yang terbuka dan prosedural tentang HAM. Dalam tilikan teori diskursus, substansi

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

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

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

Juga dari perspektif teori diskursus dapat diterima atau diakui bahwa status kewarganegaraan dan keutamaan-keutamaan demokratis yang berkaitan ada dalam sebuah *civil society* yang hidup secara spontan dari sumber-sumber “prapolitis”. Tesis teori diskursus ini tidak berarti bahwa negara liberal tidak mampu “menciptakan syarat-syarat motivasional (etis) dari kekuatannya sendiri. Motivasi warga untuk ambil bagian dalam formasi

kehendak dan opini publik tentu saja berasal dari sikap etis dan konsep hidup baik kultural masing-masing. Namun kita tidak boleh mengabaikan bahwa praksis demokratis juga mengembangkan dinamika politisnya".¹¹ Dinamika ini nampak lewat bentuk partisipasi warga dalam proses formasi kehendak politis.

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

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

11 Ibid.

12 Bdk. Juergen Habermas/Joseph Ratzinger, *Dialektik der Saekularisierung. Vernunft und Religion*, Florian Schueller (Ed.), Freiburg am Br: Herder Verlag 2004, hlm. 26

13 Bdk. Ibid., hlm. 20

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

Teori diskursus mengingatkan bahwa legitimasi hukum yang bersifat naratif serta terikat pada dunia kehidupan selalu terbatas pada perspektif partikular. Dari perspektif internal doktrin komprehensif tertentu, narasi-narasi tersebut melegitimasi kerangka normatif. Dalam kerangka normatif tersebut berlangsung proses saling belajar antara warga sekular dan penganut pelbagai macam agama secara terus-menerus dan tanpa kekerasan.¹⁵ Untuk sebuah masyarakat plural paradigma teori diskursus tentang pendasaran HAM nampaknya menawarkan basis yang tepat untuk sebuah relasi normatif antara agama dan politik.

14 Bdk. Juergen Habermas, “Religion in der Oeffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen fuer den oeffentlichen Vernunftgebrauch religioeser und saekularer Buerger”, dalam: idem, *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005, hlm. 143

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

1. Penutup

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

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

16 Bdk. Hans Kueng, "Leitlinien zum Weiterdenken", dalam: Hans-Martin Schoenherr-Mann, *Miteinander Leben Lernen*, Muenchen: Piper Verlag 2008, hlm. 387

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

Daftar Rujukan

- Brieskorn, Norbert. *Menschenrechte. Eine historisch-philosophische Grundlegung*. Stuttgart: Kohlhammer, 1997
- Forst, Rainer. "Die Rechtfertigung der Gerechtigkeit. Rawls politischer Liberalismus und Habermas' Diskurstheorie in der Diskussion", dalam: Hauke Brunkhorst/ Peter Nielsen (Ed.). *Das Recht der Republik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999
- Gosepath, Stefan. "Sinn der Menschenrechte", dalam: Georg Lohmann/ Stefan Gosepath. *Philosophie der Menschenrechte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998
- Habermas, Juergen. *Faktizitaet und Geltung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992
- Habermas, Juergen/ Ratzinger, Joseph. *Dialektik der Saekularisierung. Vernunft und Religion*. Florian Schueller (Ed.), Freiburg am Br: Herder Verlag 2004
- Habermas, Juergen. "Religion in der Oeffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen fuer den oeffentlichen Vernunftgebrauch religioeser und saekularer Buerger", dalam: idem. *Zwischen Naturalismus und Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005
- Kueng, Hans. "Weltpolitik und Weltethos. Zur Problemstellung", dalam: Hans Kueng dan Dieter Senghas (Ed.), *Friedenspolitik. Ethische Grundlagen internationaler Beziehungen*. Muenchen-Zuerich: Piper Verlag 2003
- Kueng, Hans. "Leitlinien zum Weiterdenken", dalam: Hans-Martin Schoenherr-Mann, *Miteinander Leben Lernen*. Muenchen: Piper Verlag 2008

- Lohmann, Georg. “Menschenrechte zwischen Moral und Recht”, dalam: idem./Stefan Gosepath, *Philosophie der Menschenrechte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998, hlm. 62-95
- Madung, Otto Gusti. “Membaca John Rawls dalam Terang Dialog Antarperadaban”, dalam *Diskursus. Jurnal Filsafat dan Teologi*, IX,1,2010, hlm. 1-24
- Rawls, John. *Politischer Liberalismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998

7

“Goyang Lamahora” dan Runtuhnya Politik

Harian Pos Kupang (PK) tanggal 6 Mei 2011 menurunkan sebuah berita menarik berjudul “Lusia Lebu Raya Goyang Lamahora”. Seperti diberitakan PK, istri Gubernur NTT Frans Lebu Raya ini sempat menghipnotis warga Lamahora dengan lagu *Terajana* dan *Cicak Rowo* ketika ikut berkampanye untuk Paket PDIP, Eliaser Yentji Sunur-Viktor Mada Watun (Paket Lembata Baru) pada hari kedua kampanye pilkada di Lembata. Spontan warga Lamahora ikut bergoyang.¹

Tentu tak ada soal mendasar jika para politisi bernyanyi atau bergoyang dangdut dalam sebuah perayaan ulang tahun, pesta nikah, syukuran permandian anak atau acara-acara privat lainnya. Menjadi soal dan masyarakat patut melihat dengan tatapan kritis ketika goyang dangdut menjadi metode berkampanye dalam pilkada.

Politik Tubuh

Fenomena “goyang Lamahora” dapat ditempatkan dan ditafsir dalam kerangka perkembangan politik dan demokrasi di Indonesia pasca reformasi. Goyang Lamahora adalah bagian dari politik pencitraan yang menjadi ciri khas demokrasi di Indonesia pasca reformasi. Politik pencitraan ini dapat disejajarkan dengan

1 Bdk. *Harian Pos Kupang*, 02-05-2011, hlm. 1

fenomena maraknya kandidasi para artis oleh partai-partai politik yang meramaikan bursa calon pemilihan kepala daerah dan juga calon legislatif.

Secara prosedural fenomen ini dapat ditafsir sebagai kemajuan dalam kehidupan berdemokrasi karena menunjukkan luasnya partisipasi demokratis warga negara Indonesia untuk mengambil bagian dalam hidup berpolitik. Namun di sisi lain, secara substansial gejala ini sesungguhnya merupakan gambaran kasat mata patologi hubungan antara perempuan dan politik dalam ranah politik praktis di Indonesia.

Sesungguhnya pencalonan para artis belum menjadi bukti empiris kesadaran gender para elite politik kita. Alasannya, para artis dipilih pada tempat pertama bukan karena kompetensi politik dan integritas moral yang dimilikinya, tapi lantaran kemolekan tubuh dan popularitas pribadi. Partisipasi politik kaum perempuan direduksi menjadi politik tubuh. Dengan bantuan media massa para artis dipakai sebagai iklan untuk mendongkrak citra partai-partai politik dan elite politik yang kian buram dan terpuruk di mata masyarakat.² Dengan fenomena goyang Lamahora serta kandidasi para artis, elite politik sedang mengacaukan politik dengan pasar. Politik sebagai deliberasi rasional di ruang publik berubah wajah menjadi nyanyian dangdut, spanduk, *billboards* di pinggir-pinggir jalan, kemolekan tubuh perempuan dan iklan-iklan di televisi.

Rasionalitas instrumental pasar telah memanipulasi kesadaran warga (*demos*) serta mengisi dan “mengkolonialisasi” ranah publik politik sebagai ruang diskursus bebas represi. Merdunya suara penyanyi dangdut dan kemolekan tubuh artis

2 Bdk. Otto Gusti Madung, *Politik Diferensiasi versus Politik Martabat Manusia?*, Maumere: Penerbit Ledalero, 2011, hlm. 33

dipakai untuk menggaet massa *voters*. *Voters* tidak diperlakukan sebagai warga otonom dan rasional, melainkan massa konsumen yang dapat dimanipulasi lewat iklan-iklan politik dan nyanyian dangdut. Hasilnya, setelah pilkada berakhir tampuk kekuasaan tetap dipegang oleh elite-elite politik pragmatis yang jauh dari keberpihakan terhadap nasib rakyat miskin.

Hegemoni Kapital

Goyang Lamahora adalah bukti kasat mata hegemoni logika pasar atas politik pilkada. Secara umum, bahaya hegemoni kapital atas politik sudah jauh-jauh hari diperingati filsuf keturunan Yahudi asal Jerman, Hannah Arendt (1906-1975). Politik adalah ekspresi kebebasan menurut Arendt. Kebebasan itu terungkap dalam komunikasi atau wacana di ruang publik. Namun ketika politik tunduk di bawah logika pasar (baca: dangdut, iklan-iklan politik), maka wacana pun macet dan politik berada di titik awal keruntuhan. Alasannya, pasar berorientasi pada kebutuhan hidup dan obsesi akan siklus produksi-konsumsi.

Ketika politik sebagai ekspresi kebebasan tunduk di bawah logika keniscayaan produksi dan konsumsi, maka panggung politik akan marak diisi oleh para politisi pengejar profit dan mata pencaharian. Ruang publik berubah rupa menjadi pasar yang marak KKN, kebohongan, penipuan serta iklan-iklan politik manipulatif. Dalam kampanye pilkada tak ada lagi dialog atau wacana rasional tentang persoalan substansial hidup masyarakat pemilih seperti misalnya bahaya korporasi tambang yang akan mengeruk kekayaan alam rakyat Lembata.

Politik sebagai deliberasi rasional digeser. Sebagai gantinya, kepada *demos* disuguhkan dari pentas politik pilkada iklan politik

dengan penekanan pada penampilan luar, hiburan-hiburan murahan, nyanyian dangdut, manipulasi, politik uang, pengerahan massa dan politik partisan. Tak ada lagi batasan yang jelas antara oikos dan polis, antara keniscayaan pasar dan ekspresi kebebasan politik.

Hancurnya tembok pemisah ini berarti ekspansi *survival of the fittest* a la Darwin ke ruang politik. Akibatnya, masyarakat dilanda krisis solidaritas, individu-individu terhempas dari basis komunitasnya dan berubah menjadi *homo economicus* yang apatis terhadap politik. Saling pengertian, empati dan respek akan perbedaan dalam kehidupan sosial kian tergeser. Prinsip *survival* hidup atau mati menjadi pilar satu-satunya hidup sosial.³

Individu yang apatis terhadap politik pada gilirannya menjadi sasaran empuk manipulasi pasar. Tak ada lagi demos (warga kritis) yang mengekspresikan kebebasannya di ruang publik. Yang ada adalah massa konsumen yang telah mengalami depolitisasi. Masyarakat massa tak mampu bersifat kritis dan rentan dimobilisasi demi sebuah politik kekuasaan. Massa adalah lahan subur bertumbuhnya politik uang dan KKN.

Dominasi pasar atas politik menyebabkan biaya pilkada atau pemilihan legislatif di Indonesia menjadi sangat mahal. 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. Bupati terpilih akan menggunakan pelbagai cara untuk menutup kembali investasi yang dikeluarkan

3 Bdk. F. Budi Hardiman, "Pemilu dan Deliberasi Publik", dalam *Kompas*, 1 April 2009, hlm. 6

selama proses pilkada. Korupsi menjadi sebuah keniscayaan dalam politik pilkada yang mengandalkan iklan-iklan politik, pencitraan dan politik bagi-bagi uang.

Runtuhnya politik hanya dapat diatasi dengan membangun garis demarkasi yang tegas antara pasar dan ruang publik serta mengembalikan politik ke kodrat awalnya sebagai deliberasi rasional di ruang publik.



POLITIK COMPASSIO

Tanggal 27-28 Juni 2012 Divisi Perempuan, Truk-F di Maumere menyelenggarakan acara reuni korban dengan tema “Bersama Kita Bisa” (PK, 30/6/2012). Acara ini dihadiri oleh 120-an korban kekerasan yang sedang dan sudah didampingi serta menghuni *Shelter* Divisi Perempuan, Truk-F.

Dalam kurun waktu 2000-2012 Truk-F telah mendampingi 1300-an perempuan korban kekerasan seksual dan rumah tangga. Mayoritas korban adalah perempuan di bawah umur yang pernah mengalami kekerasan atau pelecehan seksual oleh orang-orang dekatnya. Dari segi pelaku ada yang memegang jabatan publik yang seharusnya bertugas melindungi warga negara.

Salah satu dari rangkaian acara reuni korban ini ialah syring pengalaman. Para korban diberi kesempatan bercerita bukan untuk terus tenggelam dalam duka dan derita masa silam. Para korban menuturkan kisah kelam hidupnya agar orang lain pun dapat mengambil bagian dalam penderitaan. Dengan demikian mereka tidak perlu bergelut sendirian melawan rasa sakit. Ada sebuah komunitas solidier yang ikut menopang hidup mereka.

Santi (nama samaran) bercerita kalau ia pernah ditiduri secara paksa selama bertahun-tahun oleh bapa angkat yang memelihara dan menghidupinya. Awalnya tak mudah baginya untuk melaporkan kasus ini kepada pihak lain. Ia merasa berhutang budi pada pelaku yang adalah bapak angkatnya. Akhirnya ia berani

menyampaikan persoalannya ke Divisi Perempuan Truk F yang membantu menyelesaikan kasus melalui jalur hukum.

Santi mendapat pendampingan hingga dapat memulai sebuah hidup baru dengan berwira usaha. Ia dapat bercerita dengan leluasa tentang masa lalunya. Menceritakan kembali kepahitan masa silam adalah sebuah pembebasan bagi Santi. Ia mengajak rekan-rekan korban lain untuk tidak tenggelam dalam penderitaan dan tetap kuat membangun serta menata masa depan yang lebih baik.

Tentu tak semua korban bernasib untung seperti Santi yang berhasil menatap cahaya kehidupan di ujung terowong kelimapan panjang penderitaan. Ada korban yang diperkosa ayah kandungnya dan belum sanggup berpisah dari pengalaman traumatis tersebut, meskipun pelakunya sudah divonis 14 tahun penjara dan kini mendekam di Rutan Maumere.

Ada korban serupa juga yang tidak berani mengumumkan pelakunya kepada publik. Alasannya, ia berhutang budi kepada pelaku yang telah menyumbatnya dengan sejumlah uang. “Saya butuh uang, bukan kebenaran dan keadilan”, kata sang korban.

Kisah pilu para korban di atas sesungguhnya merupakan puncak gunung es brutalitas dan kekejaman yang dialami jutaan anak dan perempuan. Kebanyakan dari mereka takut dan tak berani mengangkat persoalannya ke ruang publik. Dipandang aib bagi keluarga jika hal privat diketahui orang lain.

Lebih sulit lagi jika pelakunya adalah pejabat publik. Sebab, seperti biasa di negeri ini lantaran uang dan kuasa para pejabat publik kebal terhadap hukum. Padahal dari sisi tilik hak-hak asasi manusia relasi seksual seorang pejabat publik dan bawahan adalah sebuah tindakan kriminal dan pelanggaran HAM karena terjadi dalam relasi kekuasaan.

Siapa sesungguhnya yang bertanggung jawab untuk menyelamatkan para korban ini? Tentu saja negara. Dan ini menjadi amanat konstitusi kita. Bangsa Indonesia yang demokratis hanya dapat dibangun jika ia menata sejarahnya dari sudut pandang para korban termasuk korban kekerasan seksual. Kita harus mengakhiri segala bentuk narasi sejarah dari sudut pandang penguasa.

Untuk konteks masyarakat Indonesia yang plural, penderitaan korban seharusnya menjadi basis etika bangsa. Penderitaan merupakan *locus* yang mempertemukan pelbagai etnis, ideologi, agama dan kepentingan yang menempati rumah Indonesia.

Di tengah kondisi bangsa yang kian jauh dari toleransi dan rentan akan kekerasan, narasi penderitaan para korban harus menjadi titik pijak semua agama dan kelompok ideologis untuk bersama mencari dan mengatasi akar segala penderitaan dan persoalan kekerasan.

Pertanyaan para korban dapat menjadi basis koalisi agama-agama dan ideologi demi menyelamatkan dan mendukung “*Compassio*” sosial dan politik di dunia dewasa ini. *Compassio* lebih dari sekedar empati. Ia adalah kemampuan untuk mengambil bagian dalam penderitaan sesama, terutama sesama yang asing dan menderita.

Penderitaan adalah otoritas moral tertinggi yang menjadi basis terakhir setiap diskursus dan kriteria setiap konsensus. Dalam jaringan masyarakat global, protes atas penderitaan yang tidak adil merupakan elemen yang mempertemukan dan mempersatukan pelbagai agama dan kebudayaan. Setiap kebudayaan, agama atau ideologi yang cukup serius sekurang-kurangnya mencoba untuk memberi jawaban atas persoalan penderitaan dan kejahatan.

Otoritas etis wajah Santi dan korban-korban dampungan Truk F lainnya bergaung melampaui wilayah Sikka dan mengatasi sekat-sekat ideologi, agama dan budaya. Bukan konsensus yang minciptakan otoritas etos, melainkan otoritas batinhiah sebuah etoslah yang memungkinkan dan memberi pendasaran terhadap konsensus universal. Otoritas dimaksud adalah otoritas para penderita, para korban kekerasan seksual yang terus berjuang melawan absurditas mencari keadilan dan kebenaran di negeri para mafia dan preman.

9

Cendikiawan Terlibat

Ada sebuah legenda tentang manusia moderen. Suatu ketika seorang ilmuwan moderen tersesat di tengah gurun pasir. Ia kehausan. Sementara persediaan air sudah habis. Dari kejauhan ia melihat sebuah oase. Ilmuwan tersebut mengira, itu hanya fata morgana, pantulan cahaya mata hari di gurun pasir yang menipu penglihatannya.

Sang ilmuwan moderen tersebut berlangkah semakin mendekat, namun oase tersebut belum hilang dari pandangannya. Bahkan ia melihat rerumputan hijau dan pohon palem tumbuh di sekitar mata air tersebut. Namun manusia moderen ini tetap tidak percaya. Sebab ilmunya mengatakan, tidak mungkin ada mata air di tengah gurun pasir yang tandus.

Beberapa hari kemudian dua orang Arab lewat di situ. Mereka merasa tercengang dan salah satu dari mereka berkata penuh keheranan: „Bagaimana mungkin orang ini bisa mati kehausan di dekat sumber air?“

„Itulah manusia moderen,“ jawab temannya.

Sang ilmuwan moderen begitu yakin dan terobsesi dengan ilmu serta teori-teori ilmiah yang pernah dipelajarinya bahwa mustahil sumber mata air menyembul di tengah-tengah gurun pasir yang tandus. Akibatnya, ia tidak mampu lagi melihat *factum* empiris yang ada di depan matanya.

Untuk melukiskan patologi ilmuwan moderen ini orang Jerman memakai term “*Fachidiot*”. *Fach* berarti bidang ilmu, sedangkan *Idiot* artinya idiot. *Fachidiot* adalah orang yang ahli sekali di bidang ilmunya, tapi tidak tahu apa-apa (idiot) tentang realitas di luar ilmunya. Seorang *Fachidiot* biasanya menampilkan perilaku asosial atau memiliki kompetensi sosial yang sangat lemah.

Keangkuhan Gnostis

Ketika enam juta warga Yahudi dibantai selama perang dunia kedua, pertanyaan yang muncul ialah: Bagaimana kebrutalan tersebut bisa lahir di tengah-tengah peradaban moderen yang ditandai kemajuan ilmu pengetahuan, teknologi dan bertumbuhnya faham moral universal? Bagaimana mungkin para pelaku kejahatan berasal dari negara Jerman yang membaptiskan dirinya sebagai “*das Land der Dichter und Denker*” – “tanah air para sastrawan dan pemikir”?

Pertanyaan-pertanyaan ini menjadi titik acuan refleksi ilmiah para cendekiawan Eropa pasca perang dunia kedua. Salah seorang pemikir Jerman berkebangsaan Yahudi, *Eric Voegelin*, misalnya mengeritik modernitas sebagai abad keangkuhan gnostis (ilmu pengetahuan) manusia. Superioritas gnosis bermuara pada pembunuhan Allah. Pemakluman “kematian Allah” diikuti dengan pembunuhan terhadap manusia. Pembantaian terhadap jutaan manusia oleh regim-regim totalitarian menurut Voegelin merupakan konsekwensi logis pembunuhan akan Allah dan matinya moralitas.

Keangkuhan gnosis ditunjukkan dalam konsep ilmu pengetahuan yang positivistis. Yang dipandang ilmiah hanyalah pernyataan-pernyataan yang dapat diverifikasi secara empiris.

Sementara ungkapan-ungkapan moral dan proposisi tentang keberadaan Tuhan dipandang tidak ilmiah karena tidak memiliki pijakan empiris. Dan yang tidak ilmiah dianggap tidak ada atau hanya sebuah ilusi. Objektivitas ilmu pengetahuan berarti membebaskan diri dari klaim-klaim etis.

Dalam konteks ini ilmuwan sejati adalah seorang *Fachidiot* yang hanya boleh patuh pada dalil-dalil ilmunya. Ia meneliti tanpa tanggung jawab moral dan keterlibatan sosial. Sebab tanggung jawab etis dan keterlibatan dapat mengurangi objektivitas ilmiah hasil penelitiannya.

Cendekiawan dan Pembebasan

Banyak ilmuwan setelah perang dunia kedua mempersoalkan tesis objektivistis di atas. Jürgen Habermas misalnya menunjukkan adanya hubungan antara aturan-aturan logis-metodologis dan kepentingan-kepentingan di balik pengetahuan: Paradigma ilmu pengetahuan empiris-analitis digerakkan oleh kepentingan teknis, ilmu-ilmu historis-hermeneutis berkaitan dengan kepentingan praktis dan ilmu pengetahuan kritis digerakkan oleh kepentingan emansipatoris.

Kepentingan emansipatoris atau pembebasan merupakan puncak sekaligus inti terdalam yang menggerakkan seluruh penelitian ilmiah. Kepentingan emansipatoris pengetahuan harus berkembang menuju teori masyarakat kritis yang mampu mengidentifikasi serta mengatasi penyakit-penyakit sosial atau irasionalitas sosial seperti kemiskinan, penderitaan, ketidakadilan, korupsi, kolusi dan nepotisme.

Ilmu pengetahuan harus mampu membongkar mitos-mitos yang membelenggu serta harus menciptakan pencerahan yang

membebaskan di tengah masyarakat. Sebuah proses ilmiah lahir ketika terjadi demitologisasi yang membebaskan itu.

Beberapa waktu lalu seorang mahasiswa dari Universitas Indonesia yang ber-K2N (kuliah kerja nyata) di Desa Rokirole, salah satu pelosok Pulau Palue, bercerita tentang pengalamannya bersama warga ketika melakukan penyuluhan kesehatan.

Katanya, seorang ibu muda pernah menderita pendarahan hebat ketika melahirkan. Menurut kepercayaan masyarakat setempat, pendarahan tersebut merupakan indikasi bahwa ibu tersebut pernah tidur seranjang dengan laki-laki lain. Sebuah persoalan moral tentunya. Namun mahasiswa tadi dengan penuh keberanian menjelaskan bahwa pendarahan dapat disebabkan oleh banyak faktor seperti kurang gizi, kecapaian mengingat pada saat hamil ibu-ibu tetap bekerja di kebun dan menyelesaikan pekerjaan di rumah seperti biasa. Penjelasan mahasiswa ini telah membongkar mitos lama di Desa Rokirole dan dialami sebagai sebuah pembebasan luar biasa oleh sang ibu muda tadi.

Seorang cendikiawan hanya mampu mewujudkan misi emansipatoris ilmu pengetahuan jika ia berani meninggalkan menara gading ilmunya dan terlibat dalam pergulatan hidup konkret masyarakat sambil tetap konsisten bersikap ilmiah.

10

Pilgub, Korupsi dan Tambang

“Calon yang korup, jangan dipilih.” Seruan ini digaungkan oleh Uskup Maumere, Mgr. Gerulfus Cherubim Pareira, SVD dalam surat gembalanya untuk umat Katolik di Sikka menyongsong pemilihan bupati Sikka dan Pilgub NTT 18 Maret 2013 mendatang.¹ Gereja telah merumuskan resep yang tepat untuk banyak penyakit sosial di wilayah NTT ini.

Seruan uskup ini menggambarkan pergeseran paradigma dalam menafsir agama itu sendiri. Perlahan-lahan gereja meninggalkan pandangan teologi lama: Jika saya memberi roti kepada masyarakat miskin, saya dianggap orang kudus. Tapi jika saya mempersoalkan, mengapa mereka miskin dan lapar, saya akan dicap komunis. Gereja sedang merangkak dari cara berpastoral palang merah menuju pastoral palang pintu dengan melawan sistem dan pemimpin yang korup. Sebab kemiskinan di wilayah ini bukan kutukan Tuhan, tapi berakar pada perilaku para pejabat publiknya yang sangat korup.

Seruan ini juga ibarat oase di tengah prahara pertarungan kekuasaan minus substansi merebut kursi panas gubernur NTT. Sebab, di tengah hiruk-pikuk ritus politik menyongsong pemilihan gubernur NTT, esensi politik itu sendiri yakni kesejahteraan rakyat nyaris terlupakan ditelan *glamour* politik pencitraan. Tak ada

1 Bdk. Harian *Pos Kupang*, 21/2/2013, hlm. 1

perdebatan serius di antara para calon tentang agenda kesejahteraan rakyat dan persoalan mendasar yang tengah mendera masyarakat NTT seperti korupsi, kemiskinan, anjlognya mutu pendidikan, penjualan manusia dan persoalan tambang.

Gerakan tolak tambang sesungguhnya menyebar di hampir seluruh wilayah NTT sejak beberapa tahun terakhir. Bahkan sudah ada bupati yang dilengserkan oleh rakyat karena menampilkan diri sebagai pendekar pembela korporasi pertambangan. Alasannya jelas dan sudah sering ditampilkan di media ini. Dan salah satunya ialah tambang tidak pernah mampu menyejahterahkan masyarakat lokal. Lihat saja masyarakat Papua. *Freeport* sudah puluhan tahun menancapkan kakinya di bumi Papua dan mengeruk emas dari perut buminya. Masyarakat asli tetap saja berkubang dalam kemiskinan dan semakin terpinggirkan dari sentra ekonomi dan politik. Seorang yang cerdas tidak perlu digigit ular dulu untuk mengetahui kalau ular itu berbisa. Sudah cukup kalau NTT belajar dari Papua kalau ular tambang itu berbisa.

Akan tetapi anehnya, para calon gubernur yang sudah menggadaikan daerah ini kepada perusahaan asing dengan mengeluarkan belasan atau bahkan puluhan isin usaha pertambangan (IUP) tetap maju dan mendapat sambutan antusias masyarakat. Tak sedikit aktivis tolak tambang bahkan tak bersikap kritis lagi terhadap calon-calon tersebut. Rupanya memori kolektif kita terlalu singkat untuk mengingatnya.

Demikianpun dengan persoalan korupsi. Sudah lama Provinsi NTT dinobatkan sebagai salah satu provinsi terkorup di Indonesia. Harian Kompas 20/02/2013 kembali memberitakan penyelewengan penggunaan dana bantuan sosial (Bansos) di sejumlah provinsi di Indonesia yakni Aceh (150 juta rupiah), Sumatera Selatan (Rp 3 miliar), Jawa Tengah (Rp 26,8miliar), Jawa

Timur (Rp 44,7 miliar), Sulawesi Selatan (Rp 2,3 miliar) dan NTT menempati nomor urut teratas Rp 74 miliar.²

Dana Bansos Provinsi NTT ini digunakan untuk biaya pameran di Cina, perjalanan dinas ke Jerman, membiayai carter pesawat ke Rote, Sumba dan TTU. Sungguh sebuah pencederaan terhadap rasa keadilan masyarakat. Sebab sasaran dana bantuan sosial sesungguhnya adalah individu, keluarga dan masyarakat miskin dan yang berada dalam kesulitan lantaran ditimpa krisis ekonomi, sosial, politik dan bencana alam. Jadi yang seharusnya mendapat dana Bansos tersebut adalah para korban bencana Gunung Rokatenda di Palue dan korban di tempat lainnya.

Memang penyelewengan penggunaan dana Bansos sangat rawan terjadi karena regulasinya baik Peraturan Menteri Dalam Negeri (Permendagri) Nomor 32/2011 maupun perubahannya yakni Permendagri 39/2012 sangat longgar. Karena itu seruan dari anggota BPK, Rizal Djalil, agar pemerintah pusat menghentikan sementara penyaluran dana bantuan sosial ke daerah-daerah hingga regulasi direvisi dan diperketat harus ditanggapi secara serius (Kompas, 20/02/2013). Di samping itu kepada daerah-daerah yang tengah menyelenggarakan pemilihan kepala daerah penyaluran dana Bansos harus distopkan untuk mencegah terjadinya penyelewengan oleh petahana.

Menjelang pilgub dan pilkada di sejumlah kabupaten di NTT, masyarakat harus kembali disadarkan akan dasyatnya bahaya korupsi dan industri pertambangan yang akan membunuh masa depan masyarakat NTT. Pertambangan erat kaitannya dengan korupsi. Di banyak wilayah pemberian IUP tidak transparan dan juga tidak melibatkan warga lingkaran tambang. Alasannya,

2 Bdk. *Kompas*, 20/02/2013, hlm.1.

tak sedikit politisi lokal entah eksekutif maupun legislatif sudah menerima *fee* dari perusahaan tambang. Inilah akibat lanjutan dari biaya pilkada dan pemilihan legislatif yang sangat mahal.

Baru-baru ini publik dikejutkan oleh hasil penelitian disertasi Pramono Anung Wibowo. Menurut politisi PDI Perjuangan ini, untuk menjadi anggota DPR seorang calon harus menyediakan dana sebesar Rp 600 juta sampai Rp 6 miliar (Kompas, 24/01/2013, hlm. 6). Itu berarti, seseorang menjadi anggota DPR bukan saja untuk memperjuangkan aspirasi rakyat atau ideologi politik tertentu, tapi lebih karena motivasi ekonomi. Ideologi partai sering tunduk pada kekuatan uang. Caleg dengan ideologi partai yang jelas bisa kalah bersaing dengan caleg yang bermodalkan uang besar.

Ketika demokrasi berubah wajah menjadi transaksi ekonomi, maka tujuan politik pun bukan lagi kesejahteraan rakyat dan keadilan sosial. Tujuan politik adalah siapa mendapat apa, kapan dan bagaimana. Para anggota legislatif, bupati atau gubernur terpilih akan menggunakan pelbagai cara untuk menutup kembali investasi yang dikeluarkan selama proses pemilihan. Akibatnya, agenda penuntasan kemiskinan dan perwujudan kesejahteraan rakyat tinggal retorika kosong selama masa kampanye. Korupsi pun bukan lagi barang haram dan menjadi sebuah keniscayaan dalam politik yang mengandalkan iklan-iklan politik, pencitraan dan politik bagi-bagi uang.

Karena itu seruan Uskup Maumere untuk tidak memilih calon pemimpin yang korup dan rekam jeaknya bertentangan dengan nilai-nilai Kristiani harus menjadi panduan dalam memilih. Aneh memang, NTT dengan mayoritas penduduk Kristen (Katolik dan Protestan) tapi sekaligus terkorup, membuktikan bahwa agama baru berada pada tataran ritus. Andaikata filsuf Karl Marx masih

hidup, ia akan tetap berkotbah: *Religion ist das Opium des Volkes* – agama adalah candu masyarakat. Kritik agama Marx ini hanya dapat dibantah dengan menjadikan agama sebagai spiritualitas yang membebaskan manusia dari pelbagai model penindasan.

11

Dialog Antaragama dan Kerja Kemanusiaan

Pada tanggal 25-29 Oktober 2013, Komisi JPIC SVD Ruteng dengan koordinatornya P. Simon Suban Tukan, SVD menyelenggarakan kegiatan temu pemuda lintas agama. Menurut rencana pertemuan ini akan dihadiri oleh 300 pemuda lintas agama se-Manggarai Raya.

Salah satu tema yang akan didiskusikan dalam acara temu tersebut adalah membangun dialog antaragama berbasis budaya guna menyelamatkan lingkungan hidup dari serbuan kapitalisme dan korporasi-korporasi transnasional.

Di tengah maraknya ketegangan dan konflik antaragama pada tataran ritual simbolik di Indonesia, perlu dicari usaha-usaha konkrit kemanusiaan yang dapat menjembatani kesenjangan antaragama. Pada tingkat nasional toleransi antara umat beragama sedang dicerai oleh keberatan atas penempatan Susan Jasmine Zulkifli sebagai Lurah Lenteng Agung, Jakarta Selatan.

Pasca pernyataan Menteri Dalam Negeri Gamawan Fauzi, yang meminta agar Gubernur DKI Jakarta Joko Widodo mengevaluasi kebijakan penempatan Susan, kini Forum Umat Islam (FUI) menyatakan akan memberikan dukungan kepada warga Lenteng Agung untuk membantu melengserkan lurah Lenteng Agung. FUI bahkan mengancam akan menurunkan massa untuk melakukan aksi demonstrasi di Balai Kota. Muhammad Al *Khaththath* dari FUI berpendapat bahwa penolakan terjadi karena selama ini Lenteng

Agung dipimpin oleh muslim, sementara itu lurah Susan adalah seorang non muslim dan juga perempuan.

Kekerasan bukan saja terjadi dalam relasi antarumat beragama, namun sering mendapat legitimasi dari negara lewat produk undang-undang yang diskriminatif dan bertentangan dengan prinsip kebebasan beragama. UU Perkawinan, SKB Ahmadiyah, Undang-Undang Kerukunan Beragama dan pelbagai perda syariat atau injil di daerah-daerah merupakan contoh kebijakan diskriminatif yang diproduksi oleh negara. Negara bukan saja gagal menjalankan kewajiban etisnya yakni melindungi hak-hak asasi warganya termasuk hak kebebasan untuk berkeyakinan, melainkan juga secara sistematis menciptakan regulasi-regulasi yang membonsai kebebasan asasi warga tersebut.

Dominasi mayoritas atas minoritas adalah fenomena umum di Indonesia. Relasi timpang ini tidak hanya dijumpai di kalangan Islam. Di daerah-daerah di mana Gereja Katolik tampil sebagai mayoritas, aroma intoleransi juga dapat diendus dengan sangat gampang. Di Maumere misalnya gereja minoritas seperti GBI Rock hingga kini kesulitan mendapat pengakuan dari negara untuk mendirikan rumah ibadah yang layak. Alasannya, gereja-gereja tersebut dipandang mengganggu stabilitas kelompok mayoritas. Rupanya intoleransi merupakan patologi sosial yang melekat dalam diri setiap kelompok mayoritas.

Dalam relasi mayoritas minoritas label “ajaran sesat” juga nyaring terdengar. Pandangan atau tafsiran ajaran yang melenceng dari *mainstream* begitu gampang dinilai sesat atau bahkan jahat. Kerap kali penilaian “sesat” tersebut tidak cuma berhenti sampai pada tataran ideologis, melainkan berubah menjadi aksi-aksi kekerasan atau pemusnahan kelompok-kelompok lain hanya karena keberlainannya. Dalam kondisi seperti ini negara sering

tidak hadir atau jika hadir, ia justru memperkokoh rezim kebenaran teologis yang ikut memberi label ajaran sesat.

Persoalan-persoala ini harus menjadi alasan untuk terus mengembangkan dan mendorong usaha-usaha dialog antaragama demi menciptakan Indonesia sebagai rumah bersama yang damai, adil dan setara. Dialog antaragama harus diimbangi dengan kerja-kerja konkrit di bidang kemanusiaan lintas agama yang menunjang kultur kehidupan. Untuk konteks Nusa Tenggara Timur (NTT) bahaya kerusakan lingkungan hidup oleh korporasi-korporasi pertambangan, korupsi, kemiskinan dan kebodohan merupakan tantangan yang harus dihadapi secara bersama-sama oleh agama-agama dan juga masyarakat adat.

Dialog antaragama lebih mudah dijalankan jika bertolak dari kerja-kerja kemanusiaan lintas agama tersebut. Namun untuk itu dibutuhkan juga keyakinan ideologis atau etis yang mempertemukan agama-agama. Faham hak-hak asasi manusia misalnya merupakan salah satu konsep moral universal yang melampaui sekat-sekat antaragama dan harus diterima oleh agama-agama yang memancarkan wajah kemanusiaan. Di samping itu masih ada usaha-usaha lain yang coba merumuskan nilai etis lintas agama. Salah satunya ialah apa yang dikenal dengan politik empati atau *compassio*.

Penderitaan korban adalah *locus* perjumpaan dan dialog antara agama dan ideologi yang berbeda. Sesungguhnya pada tempat pertama bukan studi perbandingan agama-agama yang mempertemukan agama-agama, tapi ikhtiar dan usaha bersama untuk mencari dan mengatasi akar segala penderitaan dan persoalan kekerasan. Pertanyaan para penderita dapat menjadi basis koalisi agama-agama demi menyelamatkan dan mendukung “*Compassio*” sosial dan politik di dunia dewasa ini. *Compassio* lebih

dari sekedar empati. Ia adalah kemampuan untuk mengambil bagian dalam penderitaan sesama, terutama sesama yang asing dan diperlakukan secara tidak adil.

Ketika letusan Gunung Rokatenda mengguncang Palue, bantuan berdatangan bukan saja dari orang-orang Katolik, tapi juga dari kelompok Muslim seperti misalnya lewat lembaga kemanusiaan Muhammadiyah, *Dompot Duafa*. Sebuah bukti bahwa otoritas etis wajah korban melampaui sekat-sekat ritual ideologi, agama dan budaya.

Di tengah pusaran arus globalisasi yang ditandai dengan perjumpaan dan juga perbenturan antarbudaya dan agama, nilai-nilai moral universal dibutuhkan sebagai panduan agar budaya-budaya lokal dan agama-agama tidak terperangkap ke dalam bahaya primordialisme dan fundamentalisme. Nilai-nilai kemanusiaan universal dapat membebaskan nilai-nilai budaya lokal dan agama-agama dari unsur-unsur kekerasan dan penindasan seperti misalnya bentuk-bentuk penindasan terhadap perempuan yang terkandung dalam praktik budaya *belis*.

Akan tetapi manusia tidak pernah lahir sebagai manusia universal. Ia selalu lahir dalam keluarga tertentu yang menganut agama dan menjadi anggota dari suku atau budaya tertentu pula. Karena itu nilai-nilai budaya lokal dan agama di tengah era globalisasi harus menjadi rumah tempat berteduh dan bertumbuhnya nilai-nilai kemanusiaan universal tersebut. Nilai-nilai kemanusiaan universal harus dijangkarkan dalam kebajikan-kebajikan lokal agar dapat dihayati dan menjadi sumber motivasi dalam bertindak.

Di tengah pusaran arus globalisasi umat manusia akan selalu hidup dalam ketegangan antara moralitas dan adat istiadat (*Sittlichkeit*), universalitas dan partikularitas, tradisionalitas dan

post-tradisionalitas. Manusia senantiasa membutuhkan dua kutub ini dalam hidupnya, yang abstrak-universal dan konkret-personal. Godwin menggambarkan ketegangan ini dengan sebuah contoh. Godwin mengajukan pertanyaan, siapa yang harus diselamatkannya dari sebuah rumah yang sedang terbakar: ayahnya sendiri atau Fénelon, seorang sastrawan termasyhur. Godwin memutuskan untuk menyelamatkan Fénelon karena Fénelon dipandanginya lebih berarti bagi kebahagiaan umat manusia. Itulah sikap etis berbasis universalisme egalitarian yang dikawinkan dengan utilitarisme. Cara pandang dunia yang dihuni oleh manusia-manusia, tetapi tidak mengenal ayah dan anak lagi. Albert Camus telah mengambil posisi ekstrem lain ketika dalam sebuah diskusi pada saat Perang Algeria mengatakan: “Saya percaya pada keadilan. Tetapi sebelum membela keadilan, saya akan membela ibuku.”

Memang selalu tidak mudah menjaga keseimbangan antara asal-usul dan emansipasi, antara solidaritas komunal sektarian dan kemanusiaan universal. Manusia kadang melihat dan memahami dunia ibarat sebuah hotel atau tempat berlibur. *Locus* geografis, cara hidup dan budaya dapat ditukar setiap saat. Orang dapat hidup di mana saja. Namun sesungguhnya, hotel bukan rumah (*home*), villa yang disewakan pada saat liburan tak dapat memberikan rasa *at home*. Hidup di pembuangan tidak sama dengan hidup di tanah air sendiri. Barangsiapa seperti Odysseus selama bertahun-tahun bepergian jauh, ingin satu ketika kembali ke rumahnya.

12

***Evangelii Gaudium* dan Revolusi Cinta**

“I prefer a Church which is bruised, hurting and dirty because it has been out on the streets, rather than a Church which is unhealthy from being confined and from clinging to its own security” (49) - “Saya lebih bersimpati pada Gereja yang rapuh, terluka dan kotor karena menceburkan diri ke jalan-jalan ketimbang sebuah Gereja yang sakit lantaran tertutup dan mapan mengurus dirinya sendiri.”¹

Seruan ini dikumandangkan oleh Paus Fransiskus kepada umat Katolik di seantero jagad dalam Seruan Apostoliknya berjudul *Evangelii Gaudium* (Sukacita Injili) hari Selasa, 26 November 2013. Seruan Apostolik ini boleh dibilang sebagai program kerja Paus Fransiskus. Ia mencita-citakan sebuah Gereja yang lebih terbuka, yang mampu menampilkan diri sebagai sebuah budaya tandingan (*counter culture*) bagi gambaran manusia *homo economicus* yang tengah terpasung perangkap budaya konsumerisme.

Akar dari konsumerisme adalah kapitalisme tanpa kendali yang tengah menghancurkan dunia dan menebarkan malaikat maut ke segala penjuru kehidupan manusia. Tak ada sistem sosial yang tidak tunduk pada imperatif ekonomi pasar bebas yakni *profit*. Yang tak mendatangkan *profit* dianggap tidak ada atau harus ditiadakan. Dalam sebuah tatanan sosial yang tunduk pada

1 Nomor pada badan teks merujuk pada seruan apostolik Paus Fransiskus berjudul *Evangelii Gaudium*.

logika profit sebagai prinsip sakral, term-term seperti solidaritas, keadilan sosial dan subsidiaritas tak mendapat tempat. Karena itu atas nama efisiensi, persaingan bebas dan kalkulasi untung rugi, pelayanan-pelayanan publik di bidang kesehatan, pendidikan, air bersih, pangan, transportasi umum semuanya diprivatisasi.

Kapitalisme terutama dalam wajahnya yang paling ekstrim yakni neoliberalisme bertanggungjawab atas ketidakadilan, kemiskinan, peperangan dan kematian massal. Sistem ekonomi kapitalis adalah mesin pembunuh umat manusia, tulis Paus Fransiskus. Kapitalisme berfungsi berdasarkan hukum rimba. Sistem kapitalisme telah menciptakan bentuk-bentuk perbudakan baru seperti sindikat perdagangan manusia untuk kepentingan tenaga kerja murah di pabrik-pabrik, prostitusi dan pekerja anak di bawah umur. Persoalan-persoalan ini harus mengganggu ketenangan nurani kemanusiaan setiap orang beriman.

Karena itu Paus meminta semua orang Kristen agar dengan cara-cara damai menentang sistem ekonomi yang eksploitatif tersebut. Sebab Fransiskus lebih menaruh simpati pada model Gereja yang rapuh seperti bejana tanah liat dan kotor karena menceburkan diri dalam pergulatan umat manusia ketimbang Gereja yang sakit karena membangun menara gading dan sibuk mengurus birokrasinya sendiri.

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

Keterlibatan misioner Gereja ini harus dibangun atas basis spiritualitas yang kokoh yakni iman akan inkarnasi. “Lewat peristiwa inkarnasi Putera Allah telah mengundang kita menuju revolusi cinta yang mesrah,” (88). Yesus adalah seorang revolusioner dan sekaligus panutan satu-satunya bagi semua orang Kristen. Dalam nada teologi pembebasan dan pisau analisis Marxian Paus Fransiskus berpandangan bahwa seorang Kristen yang tidak revolusioner sudah pasti bukan Kristen. Perubahan dunia menuju yang lebih baik hanya mungkin lewat revolusi gaya hidup yang radikal baik pada tataran individual maupun struktural.

Revolusi cinta itu hanya mungkin tercapai jika kita menjadi simbol harapan bagi dunia dan tidak terjerumus ke dalam bahaya pesimisme yang radikal. Pesimisme radikal adalah ciri khas masyarakat yang menggantungkan seluruh hidupnya pada “yang duniawi” semata dan menutup diri terhadap hal-hal adikodrati. Pesimisme radikal adalah karakter dasar orang-orang yang hidup tanpa Allah. Hal ini tampak dalam patologi sosial seperti pragmatisme, individualisme, krisis identitas dan raibnya idealisme.

Dalam situasi ini orang cenderung menarik diri dari dunia dan mencari rasa aman dalam spiritualitas kesenangan (*spirituality of well-being*)” minus hidup komunitas atau “teologi kemakmuran tanpa solidaritas sosial bagi kaum miskin” (90). Spiritualitas dan teologi seperti ini tidak pernah mencari kehendak Allah, tapi keamanan dan kebesaran dirinya sendiri (93).

Orang miskin mendapat tempat istimewa dalam seruan apostolik Paus Fransiskus. Orang-orang miskin mampu menobatkan Gereja dari Gereja triumfalistik menuju Gereja yang melayani dan dialogal. Karena itu bagi Gereja, orang miskin pada tempat pertama merupakan sebuah kategori teologis, baru pada tahap berikutnya dipandang sebagai kategori sosiologis dan politis.

“Karena itu saya mencita-citakan sebuah Gereja yang miskin untuk orang-orang miskin” (198). Dan setiap komunitas dalam Gereja yang melupakan kaum miskin akan berada dalam bahaya menghancurkan dirinya sendiri, sebab tanpa keberpihakan pada kaum miskin kegiatan religius tidak menghasilkan buah dan akan mabuk sempoyongan dalam candu *spirituality of well-being* (207).

Paus Fransiskus mendorong Gereja untuk memberi perhatian khusus bagi kaum lemah dan termarginalkan. Mereka adalah para pengungsi, tunawisma, para pecandu narkoba, penduduk asli yang terpinggirkan dan para penderita HIV. Negara-negara industri maju diminta untuk lebih membuka diri terhadap para pengungsi dari dunia ketiga. Dengan kedatangan para pengungsi negara-negara maju tidak perlu takut akan kehilangan identitas, tapi harus berani menciptakan sintesis kultural yang baru (210).

Evangelii Gaudium mengundang semua umat beriman untuk bercermin pada hidup para pengarang injil yang selalu membuka diri terhadap karya Roh Kudus. Roh Kudus mengaruniakan kita kekuatan untukewartakan kabar gembira secara baru kapan dan di mana saja, kendati harus melawan arus zaman. Untuk itu Paus Fransiskus memberanikan seluruh Gereja: “Lantaran kita tidak selalu menyaksikan benih-benih yang sedang bertumbuh itu, maka kita membutuhkan kepastian dan keyakinan hakiki bahwa Allah dapat bertindak setiap saat, juga di saat-saat kegagalan, sebab harta ini kita punyai dalam bejana tanah liat” (279).

Epilog

Menjinakkan Agama dan Hak Asasi Manusia

Oleh Rumadi

Peneliti Senior the Wahid Institute, Staf Pengajar Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah Jakarta

MEMBACA karya Otto Gusti kita diajak berkelana menyusuri pemikiran-pemikiran bernas dari para filosof segala zaman. Sebagai seorang ahli filsafat yang mengajar di Sekolah Tinggi Filsafat Ledalero, Maumere NTT, Otto Gusti menjadikan filsafat sebagai pisau analisis hampir dalam seluruh tema-tema negara, agama dan hak asasi manusia yang diangkat dalam buku ini. Barangkali karena inilah, buku ini —meskipun berupa kumpulan tulisan lepas— mempunyai energi kuat. Perspektif seperti inilah yang belakangan agak alpa dalam berbagai diskusi tentang persoalan kenegaraan yang lebih banyak terjebak dalam persoalan-persoalan kulit luar, tidak mempunyai kedalaman analisis. Otto berhasil mengaktualisasikan dan mendialogkan pemikiran-pemikiran filsafat dengan persoalan-persoalan ke-Indonesiaan, seperti soal relasi agama dan negara, soal Pancasila, dialog antaragama, serta soal agama dan hak asasi manusia. Dengan begitu, melalui tulisan-tulisan yang terkumpul dalam buku ini terasa sekali bahwa filsafat bukanlah sesuatu yang mengawang-awang, tapi bisa lebih membumi. Dengan bertumpu pada kekuatan ide yang kokoh, Otto berhasil menjadikan filsafat menjadi lebih berwajah populer.

Dengan perspektif tersebut buku ini barangkali dianggap kurang menarik bagi sebagian kalangan yang menikmati persoalan politik kenegaraan hanya dari hiruk pikuk yang tertangkap kamera

media, seperti penangkapan koruptor, kisruh DPT Pemilu, hasil survey elektabilitas calon presiden atau partai politik dan seterusnya. Namun, bagi peminat filsafat, terutama filsafat politik, buku ini akan memperluas horizon dan cakrawala berpikir. Bagi anggota legislatif, politisi dan calon politisi penting untuk membaca buku-buku seperti ini agar tidak menjadi politisi “kecengan”, seperti kata Presiden SBY dalam sebuah pidato.

Saya tidak ingin mengomentari seluruh isi tulisan dalam buku ini, tapi sekedar menambahkan satu sudut untuk melengkapi penjelasan dalam buku ini, terutama terkait dengan persoalan agama dan hak asasi manusia. Salah satu isu penting terkait dengan hal ini adalah persoalan kebebasan beragama. Di dalam isu kebebasan beragama terdapat lipatan masalah lain, yaitu soal penodaan agama dan pindah agama. Pembahasan dalam persoalan ini akan difokuskan pada pengalaman sejumlah negara muslim.

Membungkam Kebebasan?

Pada bagian ini, penulis akan mendiskusikan persoalan korelasi antara upaya perlindungan agama dan kebebasan. Pada titik tertentu ada upaya untuk membungkam kebebasan melalui restriksi keagamaan. Dalam mendiskusikan persoalan ini, penulis akan menggunakan uraian yang dilakukan Paul Marshal dalam buku berjudul: *Silenced: How Apostasy and Blasphemy Codes are Choking Freedom Worldwide* yang diterbitkan tiga tahun lalu (2011). Buku ini ditulis Paul Marshal dan Nina Shea. Paul Marshall adalah Senior Fellow di Hudson Institute’s Center for Religious Freedom. Dia dikenal sebagai ilmuwan yang sangat tekun mengulas persoalan-persoalan kebebasan beragama di sejumlah Negara, terutama negeri muslim. Dia menulis lebih dari 20 buku yang beberapa di

antaranya tentang kebebasan beragama. Sebelum menulis buku yang disebutkan di atas, Paul Marshall menulis buku berjudul *Religious Freedom in the World* (2008). Dalam buku ini dia melakukan survey tentang indeks kebebasan beragama dengan menggunakan standar hukum internasional di lebih dari seratus Negara di dunia dari berbagai benua. Dengan menggunakan kategori yang disebut “*The Range of Religious Freedom*”, dia mengelompokkan negara-negara di dunia dalam tiga kategori, yaitu negara bebas (*free country*), setengah bebas (*partly free*) dan negara tidak bebas (*unfree*).

Buku *Silenced* merupakan kelanjutan dari buku di atas, dengan isu yang lebih spesifik, yaitu persoalan murtad (pindah agama) dan penodaan agama. Dari pilihan anak judul buku ini: *How Apostasy and Blasphemy Codes are Choking Freedom Worldwide*, akan dengan mudah ditangkap bahwa persoalan hukum murtad dan penodaan agama (terutama dalam Islam) menjadi persoalan serius yang dianggap bisa membungkam kebebasan. Tentu saja harus ditegaskan, penulis buku ini menggunakan perspektif tertentu – tepatnya cara pandang Barat- dalam melakukan problematisasi. Peristiwa yang menghentak Paul Marshall dan menjadi titik tolak pembahasan buku ini adalah fatwa mati pemimpin spiritual Iran ayatollah Khomeini pada 1989 kepada Salman Rusdhie, penulis buku *The Satanic Verses* yang tinggal di Inggris. Melalui novelnya itu, Rusdhie yang lahir sebagai muslim keturunan India dituduh telah melakukan penodaan terhadap Islam, dia juga sudah tidak pantas disebut Islam. Rusdie dianggap telah murtad, dan halal darahnya.

Peristiwa Salman Rusdhie membawa implikasi yang tidak sederhana, terutama terkait dengan ketegangan antara Islam dan Barat. Ketegangan ini semakin meningkat pasca peristiwa “11 September” di mana banyak orang yang memberi kritik bernada

sinis pada Islam. Islam bukan saja mulai dihubungkan dengan terorisme, bahkan ada yang mengidentikkan keduanya. Hubungan Islam [tepatnya fundametalis Islam] dan Barat semakin tegang dengan munculnya ekspresi sinisme pada Islam seperti peristiwa film *Submission* karya Theo van Gogh dan Hirsi Ali di Belanda (2004), kartun Nabi Muhammad di Koran Denmark *Jyllands Posten* (2006), *Fitna* (2008) karya Geert Wilders, film *Innocence of Muslims* karya Sam Bacile (2012).

Serentetan peristiwa tersebut membangkitkan semangat baru di dunia Islam. Munculnya terorisme dan aksi kekerasan di sejumlah negara yang ditengarai dilakukan kelompok Islam merupakan bagian lingkaran setan aksi-reaksi ketegangan Islam dan Barat. Situasi ini menjadikan umat Islam semakin defensif secara teologis dan ofensif dalam aksi. Diskursus mengenai “murtad”, “menghina Islam”, “menyakiti perasaan orang Islam” menjadi retorika di berbagai belahan dunia Islam, bahkan sering menjadi alat pemerintahan otoriter atas nama agama untuk mengkonsolidasikan kekuasaannya.

Dalam pandangan Paul Marshall, sejumlah persoalan tersebut menciptakan kegoncangan yang menciptakan ketakutan serta mengganggu prinsip fundamental masyarakat barat yang bebas. Bukan hanya itu, fatwa mati yang dikeluarkan Pemimpin Iran, Ayatullah Homeini, pada Salman Rusdhie menandakan munculnya dunia baru yang menakutkan karena dianggap bisa merusak kebebasan berkeyakinan dan berpendapat. Seluruh isi buku karya Paul Marshall ini dapat diletakkan dalam konteks tersebut, yaitu bentuk reaksi kebangkitan Islam yang didukung otoritas politik dan spiritual, baik di lingkungan Syiah Iran maupun Sunni Saudi Arabia. Kedua otoritas tersebut, Sunni-Syiah, merasa terancam dengan kritik sejumlah kalangan di Barat

yang membangkitkan semangat keberagaman mereka. Respon beberapa negara mayoritas muslim, termasuk yang menyebut dirinya “sekuler”, minta kepada pemerintahan sejumlah negara Barat untuk menghukum orang-orang yang dianggap menghina Islam. Sebagaimana Khomeini, pendapat demikian berangkat dari tradisi yang panjang yang didasarkan pada para ahli hukum Islam.

Paul Marshall dalam buku ini hendak membangun argumentasi bahwa melakukan pengekanan melalui berbagai dalih seperti *blasphemy*, *defamation of Islam*, *insulting Islam*, atau *anti-Islamic hate speech* adalah tindakan yang tidak sesuai dengan prinsip kebebasan yang dijamin dalam demokrasi dan hak asasi manusia. Dalam pandangan Paul Marsall, titik persoalannya terletak pada upaya sejumlah negara berpenduduk muslim yang tergabung dalam OKI (Organisasi Kerjasama Islam)¹ dalam upaya membatasi nilai-nilai yang berkembang di Barat, termasuk soal kebebasan berekspresi. Pada titik itu, tidak ada definisi yang jelas apa yang dimaksud dengan *blasphemy*, *religious defamation* atau *religious hate speech*.

Beberapa negara muslim juga mempunyai standar yang berbeda-beda dalam menerapkan hal tersebut. Negara-negara muslim yang dipegang penguasa otoriter biasanya cenderung memberlakukan *blasphemy*, *religious defamation* atau *religious hate speech* secara longgar dan bisa dikenakan pada siapa saja yang dianggap membahayakan. Tapi negara-negara muslim yang moderat dan demokratis akan menerapkan hukum *blasphemy*, *religious defamation* atau *religious hate speech* dengan hati-hati. Di negara-negara muslim

1 Sebelum ada Pertemuan Tingkat Menteri di Astana, Kazakkstan, Juni 2011, OKI merupakan singkatan “Organisasi Konferensi Islam”/OIC= Organization of the Islamic Conference. Namun sejak pertemuan itu, kata “Konferensi/Conference”, diganti menjadi “Kerjasama/Cooperation”.

yang menerapkan pembatasan, definisi *blasphemy*, *religious defamation* atau *religious hate speech* umumnya didasarkan pada hukum yang tidak tertulis, dan seringkali didasarkan pada definisi subyektif yang kabur.

Paul Marshall memetakan, paling tidak ada tiga tema persoalan yang muncul dan menjadi perhatian Barat dalam kaitan dengan implementasi hukum murtad dan penodaan agama di sejumlah negara muslim. *Pertama*, langkah-langkah koersif di sejumlah negara berpenduduk mayoritas muslim yang seolah-olah berupaya untuk menghormati dan melindungi Islam, justru digunakan untuk mengekang kebebasan, bukan hanya untuk pembuat kartun, tapi juga untuk ulama dari kalangan Islam sendiri, penulis, pembaharu, orang keluar dari Islam, anggota aliran tertentu dari Islam dan sebagainya. Ketentuan ini seperti tembok yang dibuat untuk melindungi Islam dari berbagai bentuk kritik. Perlindungan ini juga dilakukan terhadap pemerintahan yang di atasnamakan Islam. Akibatnya kebebasan beragama dan berekspresi dibatasi sedemikian ketat.

Kedua, hukum penodaan agama dan segala bentuk restriksinya cenderung menutup ortodoksi keagamaan dan pembaharuan pemikiran. Mereka biasanya menggunakan restriksi adalah kelompok ekstrimis, dimana hukum dan intimidasi digunakan untuk memastikan ide-ide yang dibawa diterima masyarakat. Sebaliknya, kelompok pembaharu biasanya menentang cara-cara pembungkaman seperti itu. Dengan kata lain, hukum penodaan agama membungkam ide-ide yang berupaya untuk mempertemukan dunia Islam dengan pluralisme. *Ketiga*, istilah penodaan agama dan penghinaan terhadap Islam merupakan istilah yang tidak jelas batasannya. Karena itu, dalam praktik dan implementasinya sangat ditentukan oleh situasi sosial politik

yang melingkupi. Karena itu, standar yang digunakan satu negara dengan negara yang lain bisa berbeda.²

Internasionalisasi Hukum Penodaan Agama

Pada level global, Paul Marshall juga menjelaskan adanya upaya internasionalisasi atau globalisasi penodaan agama yang dilakukan negara-negara yang tergabung dalam OKI. Upaya internasionalisasi itu dilakukan melalui dua cara. Pertama, di negara-negara Eropa dimana mulai banyak umat Islam, mereka mulai berupaya memasukkan beberapa aspek Islam, seperti soal hukum murtad dan penodaan agama, masuk ke dalam hukum lokal negara tertentu. Mereka menuntut agar restriksi ini dilakukan sebagaimana negara-negara asal para imigran muslim Eropa menerapkan hukum tersebut. Meskipun tidak semua negara Eropa menerima aspirasi demikian, namun hal ini merupakan fenomena penting yang harus diperhatikan. Kedua, upaya penerapan restriksi atas nama menghina Islam melalui forum internasional, PBB. Hal ini dilakukan sejumlah negara yang tergabung dalam OKI dalam mempengaruhi PBB agar negara-negara Barat juga melakukan pembatasan penodaan agama sebagaimana dilakukan negara-negara muslim.

Usaha ini sudah dimulai sejak sebelum ada peristiwa kartun kontroversial di Denmark. Dalam pandangan Paul Marshall, upaya untuk menghentikan “penghinaan” terhadap Islam merupakan upaya untuk menghentikan kritisisme terhadap pelanggaran hak asasi manusia. Hal ini juga berarti upaya untuk memberi pengakuan spesifik adanya “hak asasi manusia khas Islam” seperti diatur dalam Syariat Islam. Negara-negara anggota OKI terus bersuara, bahkan

2 Sebagai perbandingan lihat Rumadi dkk, *Islam, the Constitution, and Human Rights*, (Jakarta: The Wahid Institute, 2010)

mengancam beberapa Pelapor Khusus PBB yang kritis terhadap penguasa yang dianggap rezim Islam. Bahkan, mengkritisi rezim Islam bisa dikatakan melakukan penghinaan terhadap Islam itu sendiri.

Pada 1999, beberapa negara mayoritas muslim mulai mengusung argumentasi bahwa PBB harus mengutuk dan melarang penistaan agama, terutama penistaan pada Islam. Mereka mengakui bahwa resolusi "*Defamation of Religion*" dimaksudkan sebagai tameng Islam dan muslim dari kritisisme. Hal itu dilakukan dengan dengan mendefinisikan ulang HAM, antara lain:

1. Melarang ujar kebencian berdasar agama sama seperti larangan atas tindakan rasial.
2. Memberikan jaminan hak beragama bukan semata-mata persoalan individu, tapi juga kelompok.
3. Membuat hak baru agar persoalan agama tidak menjadi sarana menyinggung atau melecehkan orang lain.
4. Melakukan klaim bahwa kebebasan beragama sebagai oposisi kebebasan berekspresi.
5. Memberi penafsiran yang luas untuk pengecualian hak kebebasan berekspresi.

Menurut Paul Marshall, hal tersebut sengaja diajukan untuk menolak klaim kebebasan berekspresi dan berkeyakinan sebagai universal, individual, dan sebagai hak fundamental.³ Meski tidak sepenuhnya diterima, tapi pada tingkat tertentu cukup mempengaruhi diskursus dalam pertemuan-pertemuan resmi PBB. Sejak tahun 2005 misalnya, Majelis Umum PBB mengadopsi resolusi "*Defamation of Religions*", yang diajukan setelah serangan teroris 9/11 di mana banyak orang mengidentikkan Islam dengan terorisme.

3 Paul Marshall, *Silenced*, h. 206.

Uni Eropa dan AS menolak memasukkan konsep “*Defamations of Religions*” dan dianggap sebagai konsep yang tidak benar. Inti argumen penolakan itu adalah bahwa fokus perlindungan HAM bukan pada agama, tapi pada individu. Pelapor khusus PBB mengenai kebebasan beragama dan berkeyakinan, Asma Jahangir, juga mengkritik konsep defamasi ini karena justru dianggap sebagai ancaman terhadap kebebasan berekspresi dan kebebasan beragama. Karena tidak mendapat dukungan dari sejumlah negara Barat, sejak tahun 2011, negara-negara OKI yang mengusung konsep “*Defamation of Religions*” menahan diri dan tidak lagi bernafsu mengusung resolusi ini. Setelah gagal mengusung konsep tersebut, para pendukungnya mulai menempuh taktik baru dengan mengkaitkan defamasi dan “*hate speech*”. Langkah ini diambil untuk memperluas pengekangan berdasar pada larangan yang sudah disepakati seperti hasutan kebencian pada ras dan agama.

Dalam buku Paul Marshall, chapter 12, diulas tentang Islam, penodaan agama dan ujar kebencian dalam hukum domestik di sejumlah negara barat. Fenomena ini dia sebut sebagai “*Religiously Incorrect*”. Berbeda dengan upaya negara-negara anggota OKI yang mengusung konsep “*defamation of religions*”, negara-negara Barat bimbang antara menegakkan hak kebebasan berekspresi dan pembatasan atas nama sensitifitas beragama. Beberapa negara Barat, kecuali AS, mempunyai hukum yang melarang menghina agama atau menghasut kebencian dan diskriminasi yang digunakan untuk membatasi pernyataan kontroversial tentang agama.

Memang sampai sekarang di sejumlah negara Barat masih ada perdebatan tentang persoalan ini.⁴ Beberapa negara Barat

4 Sebagai perbandingan, baca Javier Martinez-Torron and Rafael Navarro-Vallas, “The Protection of Religious Freedom in the System of the Council Europe”, dalam Tore Lindolm, W. Cole Durham

menerima adanya pembatasan kritisisme beragama dengan mengkreasi, mengamandemen, dan menerapkan hukum tentang apa yang boleh dan tidak boleh dikatakan terkait keyakinan keagamaan. Larangan pada ujar kebencian mempunyai asal-usul dengan persoalan Nazi yang telah dijustifikasi sebagai proteksi terhadap minoritas. Dalam kaitan ini, larangan ujar kebencian muncul karena kekhawatiran adanya kekerasan bermotif agama terhadap minoritas muslim di Barat.

Paul Marshall menyebutkan, tidak ada definisi yang jelas apa yang dimaksud "*religious hate speech*", baik dalam ranah nasional maupun internasional, sehingga dalam penerapannya pengadilan sering mengembangkan penafsiran sendiri. Dalam beberapa hal, penafsiran ini tergantung pada apakah hukum didasarkan pada perjanjian internasional yang melarang ujar kebencian berbasis agama. Secara politik dan hukum, membedakan hukum penodaan agama dan ujar kebencian sebenarnya tidak jelas dan kabur. Hasilnya, dalam pandangan Paul Marshall adalah penolakan kebebasan individu, munculnya sektarian, ketegangan diantara kelompok-kelompok agama.

Implementasi hukum penodaan agama dan ekspresi kebencian, menurut Marshall, sering dilakukan melalui kekerasan dan intimidasi. Di Barat, larangan apa yang dianggap sebagai "*hate speech*" dianggap sebagai persoalan kritis dalam Islam, bukan hanya ancaman yang terkait dengan aspek legal, tapi juga terkait dengan tekanan ekstrajudisial oleh gerakan vigilante, bahkan teroris. Yang menjadi sasaran intimidasi dan kekerasan bukan hanya non-muslim, tapi juga orang Islam sendiri. Akibatnya, kelompok-

and Bahia G. Tahzib-Lie (ed.), *Facilitating Freedom of Religion or Belief: A Deskbook*, (Oslo: The Norwegian Center for Human Rights Oslo University, 2004).

kelompok yang mempromosikan toleransi, pemikiran kritis, HAM dalam komunitas muslim dapat menghadapi resiko yang tidak ringan. Hal ini menimbulkan ketakutan yang meluas di Barat.

Enam Argumen Menolak Pembatasan Melalui Penodaan Agama

Paul Marshall menjelaskan ada enam argumen untuk menolak restriksi melalui penodaan agama. Enam argumen ini berakar pada hubungan timbal balik dunia Islam dan Barat. *Pertama*, di dalam dunia Islam sendiri, hukum dan kekerasan bagi orang-orang yang dituduh menghina Islam, tidak terbatas pada apa yang –setidaknya di dunia Barat—dianggap sebagai penghinaan. Penghinaan tidak perlu ada intensi merendahkan pihak lain, tapi orang yang berbeda saja bisa dikatakan menghina dan menodai agama. Karena itulah kelompok Bahai dan Ahmadiyah bisa dipersekusi meski mereka sama sekali tak bermaksud menghina Islam. Hal yang sama juga diberlakukan pada orang-orang yang keluar dari Islam atau siapa saja yang dianggap tidak lagi percaya pada Islam meskipun yang bersangkutan masih mengaku sebagai muslim. Inilah yang dialami Syiah di Saudi Arabia atau kelompok Sufi di Iran yang dianggap menyimpang dari Islam. Target dari hukum anti penodaan agama adalah umat Islam yang dianggap membangkang, liberal, reformer ketika mereka melawan penguasa atau organisasi yang mengklaim mewakili Islam.

Kedua, ketika sejumlah negara anggota OKI memperkenalkan larangan penistaan atau penghinaan agama ke sistem hukum internasional melalui PBB atau melalui tekanan perubahan hukum domestik di sejumlah negara Barat, agenda mereka jauh dari sekedar membungkam pembuat kartun di Denmark atau politisi Belanda provokatif seperti Geert Wilders, atau melindungi muslim di Barat yang memang sudah dilindungi dari kekerasan,

penghinaan pribadi dan diskriminasi. Kebanyakan negara-negara OKI mempunyai target untuk menekan orang-orang yang dianggap merugikan atau berbeda dan dipertanyakan secara keagamaan dan politik. Jika negara-negara itu berhasil melarang *defamation of religion* di Barat, mereka akan menyebarkan sistem represi ke seluruh dunia yang bebas.

Ketiga, jika batasan berbicara diperdebatkan di PBB untuk menjadi hukum hak asasi manusia, maka semua analisis kritis yang dianggap mengganggu Islam akan dikatakan sebagai pelanggaran hak asasi manusia, dan akan dengan mudah dikatakan sebagai “penghinaan” pada Islam. *Keempat*, apabila restriksi melalui penodaan agama diterima, rezim otoritarian akan mempunyai tambahan senjata untuk melindungi diri mereka dari kritisisme. Rezim tersebut akan mencari konsensus baru tentang hak asasi manusia dengan memasukkan Deklarasi Kairo 1990 yang mensubordinasi kebebasan individu dengan penafsiran tertentu atas hukum Islam.

Kelima, jika restriksi melalui “penghinaan Islam” diterima, maka kita akan mengkhianati orang-orang yang berjuang untuk kebebasan di bawah tekanan rezim represif di dunia muslim. *Keenam*, menyerah pada restriksi Islam terkait penodaan agama, kita akan memotong keamanan kita sendiri. Sebagian besar berkeinginan kuat dalam memperjuangkan pembatasan berbagai bentuk tindakan yang dianggap mengancam Islam. Ideologi seperti ini memancarkan spirit terorisme dan berbagai bentuk represi dan kekerasan agama. Mentaati pembatasan itu artinya secara politik kita melucuti diri kita sendiri diskusi, debat, analisis terhadap Islam dan berbagai penafsiran yang dianggap keluar batas.

Harus dikatakan, meski tidak dinyatakan secara eksplisit namun terasa sekali buku ini lebih menyoroti Islam dan dunia Islam. Ada

bias yang sangat terasa dalam buku ini. Bahkan, jika tidak hati-hati, pembaca buku ini bisa terlarut *Islamophobia*⁵ meskipun mungkin Paul Marshall tidak bermaksud demikian. Kalau dikatakan tidak berimbang, barangkali di sinilah letak persoalannya. Paul Marshall tidak memberi bahasan yang cukup berimbang dengan persoalan penodaan agama di luar Islam. Padahal, konsep penodaan agama dikenal di semua agama, terutama agama samawi, Yahudi, Kristen⁶ dan Islam. Dalam Yahudi, *blasphemy* adalah menghina nama Tuhan atau mengucapkan hal-hal yang mengandung kebencian terhadap Tuhan. Dalam Kristen, dalam Kitab Perjanjian Baru dikatakan menista roh kudus adalah dosa yang tak diampuni dan pengingkaran terhadap Trinitas juga digolongkan sebagai *blasphemy*. Dalam Kitab perjanjian Lama, pelaku *blasphemy* diancam hukuman mati, dengan cara dilempari batu. Dalam Islam, *blasphemy* adalah menghina Tuhan, Nabi Muhammad dan nabi-nabi yang diakui dalam al-Quran serta menghina al-Quran itu sendiri.

Di negara-negara Barat, ukuran penodaan agama juga bukan hanya terkait dengan Islam, tapi juga selain Islam. Agama mayoritas yang dianut banyak orang biasanya memang mendapat

5 Islamophobia adalah cara pandang terhadap Islam dengan penuh kecurigaan dan kebencian. Islam bukan semata dilihat sebagai agama, tapi juga sebagai energi destruktif yang mengancam tata kehidupan. Cara pandang seperti ini tumbuh subur di Barat terutama setelah peristiwa “September 11” meskipun istilah ini sudah berkembang jauh sebelum itu. Penjelasan lebih lanjut mengenai Islamophobia, baca Deepa Kumar, *Islamophobia and Politics of Empire*, (Chicago: Haymarket Books, 2012). Periksa juga John L Esposito and Ibrahim Kalin (ed.), *Islamophobia, the Challenge of Pluralisms in the 21st Century*, (Oxford: Oxford University Press, 2011).

6 Riset cukup mendalam tentang *blasphemy* dalam Yahudi dan Kristen, baca Dalia Aaron Finklestein, *Blasphemy in the Biblical Period*, (New York University: Dissertation, 200).

perlakukan istimewa. Di Inggris misalnya, hukum penodaan agama hanya digunakan untuk melindungi Gereja Anglikan.

Pada mulanya penerapan *blasphemy* sebagai hukum negara berimpit dengan munculnya negara teokrasi, di mana terjadi penyatuan antara kekuasaan agama dengan kekuasaan politik. Negara-negara Eropa pada Abad ke-17 menetapkan pelaku penistaan agama sebagai tindak kejahatan yang dapat dijatuhi hukuman berat. Begitu juga di belahan-belahan bumi lain, di mana terjadi penyatuan antara agama dan politik, baik itu negara Kristen, Yahudi maupun Islam. Di Eropa Abad ke-17, karena Kristen merupakan jantung hukum Inggris, maka hukum dibuat berdasarkan nilai-nilai Kristen. Setiap perkataan yang bertentangan dengan nilai dan ajaran Kristen dianggap sebagai tindak pidana. Tentu saja, hukum mencerminkan nilai dan pandangan agama dominan saat itu, dan cenderung mengabaikan pandangan keyakinan minoritas.

Memasuki abad ke-20, penistaan agama pelan-pelan dihapus dari hukum pidana di beberapa negara Eropa. Di Inggris, dalam *The Criminal Libel Act* 1819 diatur tentang delik penghinaan terhadap Tuhan (*Blasphemous Libel*). Tujuan pembedaan ini adalah untuk mempertahankan supremasi gereja Anglikan. Lord Avebury mengusulkan pencabutan, karena delik ini hanya ditujukan pada penyerangan terhadap kedudukan Gereja Inggris yang bertentangan dengan *Human Rights Act*. *Blasphemy* hanya berlaku untuk penistaan terhadap Gereja Anglikan, tidak berlaku untuk penghinaan agama Yahudi, Islam, bahkan Kristen non-Anglikan. Namun UU ini tidak dicabut karena adanya kebutuhan untuk mempertahankan ketentuan tentang penghinaan yang bersifat menghasut (*sedition libel*).

Pada abad ke-20, meski delik penodaan agama tidak dihapus di sejumlah negara Eropa, namun implementasinya sangat ketat.

Sepanjang abad-20, hanya ada 4 kasus perdata terhadap perbuatan penistaan agama. Kasus terakhir terjadi tahun 1979 antara *Whitehouse vs Lemon*. Kasus itu bermula dari penerbitan puisi di majalah *Gay News*, yang menggambarkan Yesus Kristus sebagai homoseksual. Penerbit majalah tersebut didenda 500 pound dan hukuman percobaan 9 bulan. majalahnya didenda 1000 pound dan harus membayar pengganti penjara 10.000 pound. Kasus Salman Rusdhie yang digugat di Inggris tidak berujung pada penghukuman.

Seperti Inggris, di Australia yang merupakan bekas jajahan Inggris, hukum penistaan agama juga hanya berlaku terhadap tindakan penghinaan Gereja Anglikan, walau tak seperti Inggris, Australia tak memiliki agama resmi. Kendati banyak undang-undang, baik federal, negara bagian, maupun hukum kebiasaan yang mempidanakan penistaan agama, hal ini jarang terjadi di Australia. Pidanaan agama terakhir terjadi tahun 1971, dalam kasus *R v. William Lorando Jones*. Jones didakwa menista Gereja Anglikan di negara bagian New South Wales karena berbicara di depan umum bahwa Perjanjian Lama itu *immoral* dan tak cocok bagi perempuan. Jones dihukum denda 100 pound dan penjara 2 tahun. Setelah kasus itu, tahun 1971, parlemen New South Wales mengusulkan UU yang intinya menghentikan pidanaanaan terhadap penistaan agama. Ibukota Australia lalu mengadopsi UU tersebut pada 1996, menghapuskan pidanaanaan penistaan agama melalui Reformasi Hukum.

Pidanaanaan penistaan agama di Jerman juga diatur dalam bab 11 KUHP Jerman. Penistaan agama didefinisikan sebagai “barang siapa yang menyebarkan tulisan yang menghina ajaran agam lain atau ajaran mengenai pandangan hidup dengan cara yang dapat menyebabkan gangguan terhadap ketertiban umum, diancam

pidana penjara paling lama tiga tahun atau denda.” Pada Februari 2006, aktivis politik Jerman Manfred van H, dijatuhi hukuman satu tahun percobaan dan hukuman kerja sosial selama 300 jam karena menyebarkan tisu toilet yang dicetak ayat-ayat al-Quran dan dibagi-bagikan ke masjid dan media-media.⁷

Dari uraian di atas tampak ada arus yang berbeda. Jika di Barat arusnya ada menegatkan penodaan agama, namun di dunia Islam justru massifikasi penodaan agama. Fenomena itu bisa dimaknai sebagai upaya untuk saling menjinakkan antara agama dan hak asasi manusia.[]

7 Lebih lanjut baca Rumadi dkk, *Bukan Jalan Tengah*, (Jakarta: ILRC, 2011), terutama Bab II.

Riwayat Teks

1. *Liberalisme versus Perfeksionisme? Sebuah Tinjauan Filsafat Politik tentang Relasi Antara Agama dan Negara*: Naskah ini merupakan pengembangan dari bahan seminar nasional di Ledalero bertemakan “Relasi antara Negara dan Agama” dan kemudian diterbitkan dalam Jurnal Ledalero Vol. 13 No. 2, Desember 2013
2. *Paradigma Holisme Hegelian dan Kritik atas Liberalisme*: Naskah ini belum pernah dipublikasikan
3. *Agama, Akal Budi dan Masyarakat Postsekular Menurut Jürgen Habermas*: Naskah ini pernah diterbitkan dalam buku penulis berjudul *Politik Diferensiasi versus Politik Martabat Manusia?*, Maumere: Penerbit Ledalero, 2011
4. *Pancasila, Politik Pengakuan dan Multikulturalisme (Membaca Pancasila dalam Diskursus Filsafat Politik Kontemporer)*: Naskah ini merupakan pengembangan dari makalah yang dipresentasikan dalam seminar nasional bertemakan “Menggali Nilai-Nilai Pancasila, Menegakkan Keadilan, Memperkokoh Kesatuan dan Persatuan Bangsa” yang diselenggarakan di Kupang pada tanggal 28 September – 1 Oktober 2011
5. *Martabat Manusia sebagai Basis Etis Masyarakat Multikultural*: Naskah ini pernah dipublikasikan dalam Diskursus: Jurnal Filsafat dan Teologi Vol. 11 No. 2, Oktober 2012
6. *Tipologi Pendasaran HAM, Teori Diskursus dan Agama*: Naskah ini merupakan pengembangan dari bahan seminar yang Dipresentasikan pada International Conference on “Islam

and Human Rights: Theories and Practices in Contemporary Indonesia”, diadakan di Yogyakarta pada tanggal 11-14 Maret 2012 dan diselenggarakan oleh Center for Islamic Studies, Islamic University of Indonesia, Yogyakarta in cooperation with the Norwegian Centre for Human Rights, Oslo University

7. “Goyang Lamahora” dan Runtuhnya Politik: diterbitkan di *Harian Pos Kupang*, 11 Mei 2011
8. Politik *Compassio*: diterbitkan di *Harian Pos Kupang*, 5 Juli 2012
9. Cendekiawan Terlibat: diterbitkan di *Harian Pos Kupang*, 16 Juli 2011
10. Pilgub, Korupsi dan Tambang: diterbitkan di *Harian Pos Kupang*, Februari 2013
11. Dialog Antaragama dan Kerja Kemanusiaan: diterbitkan di *Harian Pos Kupang*, 24 Oktober 2013
12. *Evangelii Gaudium* dan Revolusi Cinta: diterbitkan di *Harian Pos Kupang*, 5 Desember 2013

Epilog: Dr. Rumadi (*The Wabid Institute*)

