

EMPAT ESAI ETIKA POLITIK

Empat Esai Etika Politik

F. BUDI HARDIMAN
ROBERTUS ROBET
A. SETYO WIBOWO
THOMAS HIDYA TJAYA

pengantar
BAGUS TAKWIN

www.srimulyani.net
MERAWAT REPUBLIK, MEMASTIKAN KEBERILAN


komunitas
salihara

Empat Esai Etika Politik

© F. Budi Hardiman, Robertus Robet, A. Setyo Wibowo, Thomas Hidy Tjaya

Kata Pengantar: Bagus Takwin

Cetakan pertama, Februari 2011
140 x 203 mm; xxiv + 120 hlm
ISBN 978-6029861402

Desain cover: Ronny Agustinus
Layout: Robby Kurniawan

Diterbitkan oleh:

www.srimulyani.net

MEMAWAT REPUBLIK. MEMASTIKAN KEBERILAN

Jl. J. Latuharhary No. 16, Menteng
Jakarta Pusat 10310
Telp. (021) 3902947
E-mail: redaksi@srimulyani.net

bekerjasama dengan Komunitas Salihara

Dicetak oleh TINTA Creative Production
(isi di luar tanggung jawab percetakan)

Daftar Isi

VII	PENGANTAR <i>Etika Politik: Menimbang Ulang Politik</i> Bagus Takwin
1	BAB 1 <i>Ruang Publik dan Demokrasi Deliberatif:</i> <i>Etika Politik Jürgen Habermas</i> F. Budi Hardiman
31	BAB 2 <i>Yang-Politis, Yang-Estetis, dan Kesetaraan</i> <i>Radikal: Etika Politik Jacques Rancière</i> Robertus Robet
54	BAB 3 <i>Terlibat di Sisi Korban Menghadapi Kebathil-</i> <i>an Absurd: Etika Politik Albert Camus</i> A. Setyo Wibowo
90	BAB 4 <i>Tanggung Jawab Terhadap ‘yang Lain’ dalam</i> <i>Pluralitas: Etika Politik Emmanuel Levinas</i> Thomas Hidya Tjaya
115	DAFTAR PUSTAKA

PENGANTAR

Etika Politik

Menimbang Ulang Politik

BAGUS TAKWIN

MEMBUAT PENGANTAR UNTUK BERAGAM PEMIKIRAN politik yang diwadahi oleh tulisan-tulisan di buku ini membuat saya harus memikirkan kembali makna politik. Jürgen Habermas, Jacques Rancière, Albert Camus, dan Emmanuel Levinas adalah pemikir-pemikir orisinal yang punya konsep masing-masing tentang etika politik. Sudut pandang, bangunan logika, dan gaya penuturan mereka sangat khas. Tetapi intuisi saya menangkap adanya persamaan di antara keempatnya. Untuk itu, saya harus kembali merunut dari awal, dari pengertian politik Aristoteles dan implikasi-implikasinya, juga dari fakta kehidupan bersama yang dijalani manusia.

Politik pada awalnya dimaknai sebagai pengelolaan *polis* di masa Yunani Kuno, atau hal-hal mengenai *polis* (makna harafiahnya: kota; sering dipadankan dengan istilah “negara-kota”). *Polis* merupakan tempat individu manusia bergabung. Aristoteles menyatakan, *polis* adalah tempat terbaik bagi manu-

sia, meleluasakan orang mencapai tujuannya, mencapai yang terbaik.¹ Manusia mengaktualisasi dirinya dan berfungsi optimal dalam kebersamaannya dengan manusia lain, di dalam *polis*. Politik mengikhtikarkan optimalnya kehidupan bersama sehingga aktualisasi diri dan fungsi optimal individu dapat berlangsung serta pencapaian kebahagiaan dapat dilakukan.

Dari situ bisa kita pahami, politik adalah implikasi dari kehidupan bersama. Keberadaan manusia dengan manusia lain di dunia, kehidupan bersama di sebuah wilayah, memerlukan pengaturan agar orang-orangnya dapat memenuhi kebutuhan dan mengembangkan dirinya masing-masing, lebih jauh lagi bersama-sama mengembangkan dunia. Pengaturan menjadikan kebersamaan itu bukan sekadar kumpulan atau kerumunan orang, melainkan himpunan yang memiliki struktur dan aturan, sebuah masyarakat. Orang-orang yang terhimpun di dalamnya punya hak dan kewajiban, bukan hanya bertanggungjawab atas dirinya, tetapi juga orang lain. Mereka menjadi warga dari kebersamaan, bukan sekadar individu yang lepas dari individu lain. Politik menjadi fungsi pengaturan itu: menghasilkan prinsip-prinsip dan aturan-aturan kehidupan bersama, memungkinkan kehidupan bersama berlangsung terus.

Keberadaan bersama manusia lain di dunia tak terhindarkan oleh siapapun. Kebersamaan itu menghasilkan pertentangan, hubungan saling mengobyeikkan, dan batasan-batasan tindakan, tetapi juga menghasilkan kerjasama, kepedulian, cinta, keterbukaan, dan tujuan bersama. Kebersamaan itu, di satu sisi dapat menjadi ajang konflik dan di sisi lain ajang harmoni. Pengaturan kehidupan bersama itulah, baik dalam rangka mengatasi konflik maupun mencapai harmoni, yang biasa disebut politik. Karena kehidupan bersama tak terelakkan oleh

1. Aristotle, *Politics*, terjmh. H. Rackham (Cambridge: Harvard University Press, 1959), buku 1 bab 2 baris 1252b, hlm. 8-9.

manusia, maka politik pun adalah keniscayaan dalam hidup manusia.

Memandang kebersamaan sebagai ajang konflik atau ajang harmoni merupakan keyakinan dasar bagi seseorang atau kelompok untuk memaknai kehidupan bersama manusia lain. Jika kebersamaan di dunia dipandang sebagai ajang konflik maka keberadaan manusia lain dimaknai sebagai saingan atau musuh yang membahayakan. Dengan keyakinan dasar macam ini, politik dipahami sebagai penentuan kawan dan lawan. Politik pun dipahami sebagai “disharmoni”. Sebaliknya, jika kebersamaan di dunia dipandang sebagai ajang harmoni maka keberadaan manusia lain dimaknai sebagai sekutu, mitra kerjasama, dan daya-daya yang menguntungkan.

Jika kita cermati, banyak penjelasan tentang politik, baik dalam filsafat maupun ilmu, mengandung di dalamnya, secara tersurat atau tersirat, keyakinan dasar tentang kehidupan bersama. Apakah hubungan antar manusia dimaknai sebagai hubungan intersubjektif atau saling mengobyeikan bergantung pada keyakinan dasar itu. Empat tokoh yang pemikirannya dipaparkan dalam buku ini mengindikasikan adanya keyakinan dasar itu. Mereka sama-sama memandang orang lain bermakna dan bervalensi positif meskipun punya pandangan khas masing-masing tentang keberadaan manusia di dunia, juga tentang corak dan dinamika kehidupan bersama dan politik. Dari situ kita bisa mengambil pelajaran tentang etika politik yang khas pula.

Mencermati Pengertian Politik

Dari Levinas dapat kita pahami orang lain berharga karena wajahnya. Keberadaan orang lain menjadi penting karena dalam pertemuan dengan orang lain kita tidak berhadapan de-

ngan sekadar obyek, melainkan dengan apa yang disebut Levinas sebagai *le visage* ('wajah'). Dengan dasar itu, hanya dalam pertemuan dengan manusia lainlah lahir 'yang etis' (*the ethical*). 'Wajah' di sini bukan dalam arti sekadar bagian fisik manusia, melainkan melampaui fisik manusia. Secara fenomenologis, wajah manusia lain merupakan penggugah kesadaran bahwa ada yang lain tak dapat ditundukkan, yang bermakna pada dirinya sendiri, yang kekhasannya tak dapat direduksi menjadi persepsi, yang menampakkan dirinya di hadapan saya melampaui kemampuan saya menilai, memahami, dan mengukurnya.²

Dalam pandangan Levinas, wajah merupakan pemaknaan tanpa konteks karena hanya dengan wajah itu saja kita dapat memperoleh maknanya. Wajah menghasilkan dan memiliki maknanya sendiri; sesuatu yang singular, tak terbandingkan. Pertemuan dengan orang lain yang terbaik adalah pertemuan dengan wajahnya. Kehidupan bersama orang lain yang sungguh-sungguh adalah pertemuan antarwajah; kehidupan yang ditandai dengan penerimaan wajah orang lain yang bermakna pada dirinya sendiri dan dengan demikian juga penerimaan perbedaan antara orang-orang yang ada di dalamnya. Politik yang etis adalah pertemuan manusia dengan manusia lain yang tidak saling menundukkan karena menyadari wajah yang menolak untuk ditundukkan. Bagi Levinas, pertemuan antarwajah adalah relasi etis dan inilah yang menjadi dasar etika politiknya.

Camus memandang manusia secara optimis meski ia menilai dunia sebagai situasi yang absurd. Baginya, pada diri manusia ada lebih banyak hal untuk dikagumi daripada dicela.³

2. Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, terjmh. Alphonso Lingis (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969), hlm. 85-86.
3. Albert Camus, *The Plague*, terjmh. Stuart Gilbert (New York: Vintage International, 1975).

Ia menegaskan, manusia yang terlempar di dunia, terasing di-keping kesewenang-wenangan waktu dan kematian, tidak perlu berselisih soal sebab dan tujuan keberadaannya. Lebih jauh lagi, baik sendirian maupun bersama-sama dalam komunitas, manusia harus menolak takluk di depan kebathilan. Semangat melawan ini diwujudkan Camus dalam sikap solider dan tanggungjawab atas kehidupan ringkih, terutama yang tampak pada diri para korban absurditas eksistensi. Secara konkret ia mele-takkan dirinya dalam posisi politis di sisi para korban.⁴

Politik, dalam perspektif Camus, sepertinya bisa dipahami sebagai ikhtiar bersama-sama melawan “Yang Bathil” dan bertempur di sisi korban tanpa berharap akan kemenangan absolut. Meski perlawanan dan pemberontakan yang diserukan Camus, pada dasarnya ia memandang keberadaan manusia lain sebagai hal yang positif dan secara tersirat ia memandang bahwa kehidupan bersama adalah ajang keterlibatan konkret untuk membela para korban, membela manusia lain meskipun tujuan akhir itu tak ada. Baginya, yang penting adalah bertindak dan bertanggungjawab atas penderitaan yang ada di dunia. Itulah cara manusia mengisi hidup.

Keyakinan tentang kehidupan bersama sebagai ajang harmoni tampak jelas dalam pemikiran-pemikiran Habermas. Argumentasinya tentang pencapaian konsensus melalui diskusi praktis –mengandalkan komunikasi dalam wujud idealnya—jelas didasari oleh asumsi bahwa hidup bersama dan keberadaan orang lain pada dasarnya adalah baik. Menurut-nya, dengan mengandalkan ruang publik, khususnya “ruang publik politik”, sebagai wadah komunikasi, *volonté generale* (kehendak umum) dapat diupayakan pencapaiannya. “Ruang publik politis” adalah hakikat kondisi-kondisi komunikasi yang menjadi tempat berlangsungnya pembentukan opini dan aspi-

4. Disarikan dari esai A. Setyo Wibowo di buku ini.

rasi diskursif sebuah publik.⁵ Ruang publik (*Öffentlichkeit*) adalah “keadaan yang dapat diakses oleh semua orang”, terbuka dan inklusif.⁶ Di situ para peserta yang setara satu sama lain berinteraksi melalui komunikasi untuk menumbuhkan kekuatan solidaritas yang mengutuhkannya dalam perlawanannya terhadap sumber-sumber lain, yaitu uang (pasar kapitalis) dan kuasa (birokrasi negara), agar keseimbangan tercapai. Dengan demikian, politik dapat dipahami sebagai hubungan intersubjektif para warga untuk mencapai kehidupan bersama yang harmonis.

Rancière memandang politik sebagai sesuatu yang harus didefinisikan tersendiri, tak terprediksi oleh yang lain, juga oleh kekuasaan. Pengertian politik ditegaskannya dalam risalah “Ten Thesis on Politics” yang dimuat dalam bukunya, *Dissensus*. Baginya politik bukan usaha untuk mempertahankan kekuasaan atau pertarungan antara pihak-pihak untuk memperoleh kekuasaan sebesar-besarnya. Politik harus dipahami sebagai mode dari penempatan tindakan ke dalam praktik oleh subyek khusus dan diturunkan dari bentuk nalar tertentu. Hubungan politiklah yang meleluasakan seseorang memikirkan kemungkinan (*possibility*) dari subyek(tivitas) politik dan bukan sebaliknya.⁷ Implikasinya, politik mendahului subyek dan subyektivitas. Politik memanggil orang untuk menjadi subyek, memunculkan dan menampilkan subyektivitasnya. Bukan seseorang atau sekelompok orang yang menentukan politik. Hubungan subyek dan politik adalah hubungan biimplikasi yang rumusnya kira-kira berbunyi: Jika dan hanya jika ada

5. Berdasarkan Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of Public Sphere; An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, terjmh. Thomas Burger (Cambridge: MIT Press, 1993).
6. Dikutip dari esai F. Budi Hardiman di buku ini.
7. Jacques Rancière, *Dissensus*, terjmh. Steven Corcoran (London: Continuum 2010), hlm. 27.

politik maka subyek politik ada. Tetapi bukan berarti subyek dan subyektivitas adalah produk politik. Subyek menentukan dirinya sendiri untuk menampilkan subyektivitasnya ketika politik memanggilnya. Sekali lagi, hubungan politik memungkinkan, bukan menciptakan, subyektivitas dan subyek politik.

Bagi Rancière, mengenali politik sebagai usaha mempertahankan, memperjuangkan, atau memiliki kekuasaan berarti menjauhi politik. Pemikiran tentang politik juga akan tereduksi jika ruang lingkungannya dibatasi hanya sebagai teori kekuasaan atau penyelidikan terhadap dasar-dasar legitimasi kekuasaan. Politik berbeda dengan mode pengelompokan atau pembentukan kekuasaan dan legitimasinya. Politik merupakan pelibatan jenis subyek yang berbeda dari mode lainnya. Dalam politik, subyek-subyeknya berhubungan dengan cara yang khas, caranya tersendiri. Aturan politik sebagai pengaturan pihak-pihak yang setara berbeda dari jenis aturan lain. Warga atau orang yang terlibat di dalamnya mengambil bagian sekaligus sebagai yang mengatur dan yang diatur. Menurut Rancière, segala sesuatu mengenai politik terkandung dalam hubungan khusus antara orang-orang yang ada di dalamnya, yaitu “ikut-mengambil-peranan” (*part-taking/avoir-part*) dalam kehidupan bersama. Hubungan “ikut-mengambil-peranan” ini merupakan inti dari makna dan syarat bagi kemungkinan yang dikandung politik.⁸

Hubungan “ikut-mengambil-peranan” ini diturunkan dari aksioma kesetaraan, bahwa manusia setara dan kesetaraannya adalah setiap manusia mampu berpikir.⁹ Kebersamaan yang terdiri dari individu-individu yang setara harus diatur oleh kebersamaan itu sendiri, bebas dari rezim-rezim di luar kebersamaan

8. *Ibid.*

9. Peter Hallward, “Jacques Rancière and the Subversion of Mastery,” dalam Mark Robson (ed.), *Jacques Rancière: Aesthetic, Politics, Philosophy* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2005), hlm. 26-45.

itu. Kebersamaan itu, sekali lagi, diatur berdasarkan hubungan antarindividu yang masing-masing “ikut-mengambil-peranan” dalam pengaturan itu. Dari sini kita dapat memahami keyakinan Rancière tentang kehidupan bersama sebagai ajang untuk membina harmoni dan keberadaan manusia lain. Kehidupan bersama adalah baik, begitu juga kehadiran manusia lain.

Keempat pemikir tersebut, meski tidak secara eksplisit, mengambil makna politik yang awalnya dikemukakan oleh Aristoteles dengan penekanan pada kebersamaan yang setiap warganya “ikut-mengambil-peranan”. Mereka memandang politik dalam kerangka ikhtiar manusia untuk hidup bersama dalam rangka mencapai “Yang Baik”. Meskipun Camus tidak percaya adanya tujuan yang jelas dari kehidupan bersama, juga kehidupan di dunia, keterlibatannya membela korban dan anjurannya untuk berpihak di samping para korban sejalan dengan makna politik yang intinya adalah hubungan “ikut-mengambil-peranan”.

Tetapi, dalam literatur pemikiran politik dewasa ini, kita temukan beragam makna politik yang menyempit dan bergeser dari relasi “ikut-mengambil-peranan”. Ada yang memahaminya sebagai usaha individu atau kelompok tertentu yang bertujuan memperoleh kekuasaan dan hal-hal lainnya yang terkait dengan tujuan itu. Ada juga yang melihat politik sebagai perbedaan kawan dan lawan. Politik juga sering dipahami sebagai metode, teknik, dan cara untuk mengelola negara atau sebagai proses dan metode pengambilan keputusan pada suatu kelompok. Definisi-definisi yang ini pada praktiknya menghasilkan situasi yang justru menghilangkan relasi “ikut-mengambil-peranan” antar seluruh warganya. Yang terjadi justru kebanyakan orang tidak dapat ikut berperan dan kebersamaan hanya diatur dan ditentukan oleh segelintir orang. Lalu, pengaturan kebersamaan menjelma menjadi oligarki atau aristokrasi, bahkan plutokrasi atau pemerintahan yang dijalankan oleh

orang-orang kaya.

Berbagai definisi politik dirumuskan secara berbeda dan kita bisa mencermati asumsi-asumsi yang mendasarinya menentukan batasan-batasan dan isi pengertiannya. Salah satu yang dominan adalah pendekatan ilmu politik yang ingin menjadikan politik sebagai gejala yang teramati dan terukur berusaha menyederhanakan politik dan mereduksi gejala-gejalanya sedemikian rupa agar menjadi gejala-gejala yang ciri-cirinya atau indikator-indikatornya dapat dikenali secara empirik dan diukur. Pendekatan ini juga lebih memfokuskan gejala politik sebagaimana yang terjadi dalam kenyataan. Mereka cenderung mengenali dan menjelaskan politik secara deskriptif, memaparkan saja apa yang terjadi dan berdasarkan itu membangun teori yang dapat dijadikan sebagai kerangka peramalan dan pengontrolan gejala politik.

Pendekatan semacam ini mengikuti tujuan dari ilmu pengetahuan (*science*), yaitu menjelaskan, meramalkan dan mengontrol gejala. Pengenalan dan penjelasan preskriptif cenderung dihindari. Kajian politik mau diposisikan sebagai ilmu yang bebas nilai, netral dan objektif. Dengan pendekatan semacam ini, pemikiran tentang politik dipisahkan dari etika politik. Dalam kajian-kajian ilmuwan politik, pembahasan tentang politik merupakan usaha untuk menjelaskan gejala politik obyektif, lepas dari nilai moral atau bayangan ideal kehidupan bersama yang hendak dicapai.

Pendekatan lain adalah pendekatan filsafat politik yang berusaha untuk memahami dan menjelaskan politik sebagai hal-hal yang terkait dengan kekuasaan. Istilah “filsafat” dalam “filsafat politik” di sini berbeda dari istilah filsafat yang secara generik berarti cinta kebijaksanaan atau cinta kebenaran. Filsafat politik berusaha merumuskan “politik yang memadai”, sebuah cara hidup lengkap dengan prosedurnya yang harus dijalankan oleh para warga kehidupan bersama. Cara hidup itu

diperlakukan sebagai relasi politik yang menghubungkan individu satu dengan individu-individu lain. Filsafat politik mengaitkan secara paksa relasi politik dengan subyek politik. Hubungan politik dideduksi dari properti rumusan “politik yang memadai” itu dan dijelaskan dalam pengertian karakter yang memiliki universalitas yang baik atau yang khusus, sebagai lawan dari dunia kebutuhan/kepentingan privat atau domestik.

Singkatnya, politik dijelaskan sebagai pencapaian cara hidup yang memadai bagi mereka yang ditakdirkan menjalankannya. Ada yang dianggap pantas untuk menjalankan politik dan ada yang tidak. Dengan demikian, ada sekat dalam kehidupan bersama yang memisahkan antara mereka yang pantas dan yang tak pantas. Sekat ini yang kemudian jadi dasar untuk menentukan kehidupan bersama, menentukan politik.

Cara berpikir filsafat politik itu merupakan penalaran sirkular. Politik yang pada intinya bermakna sebagai hubungan “ikut-mengambil-peranan” antar seluruh warga kehidupan bersama justru menjadi kebersamaan yang terpilah-pilah oleh sekat-sekat yang membedakan kelompok yang satu dengan yang lain. Kira-kira begini jalan pikirannya: Agar kehidupan bersama orang-orang yang setara dapat berlangsung, perlu “politik yang memadai” sebagai cara hidup tertentu. Orang-orang yang dapat menjalani hidupnya dengan cara hidup itu adalah orang-orang dapat mengurus kehidupan bersama secara baik. Mereka yang tidak dapat mengikuti cara hidup itu tidak dibenarkan ikut mengurus kehidupan bersama. Mereka yang tak mampu diurus oleh mereka yang mampu. Oleh karena itu, kehidupan bersama perlu dikelompokkan berdasarkan kemampuan mengurus kehidupan bersama. Hak dan kewajiban setiap kelompok berbeda. Artinya, dalam kehidupan bersama ada kelompok-kelompok yang tak setara.

Politik, mengikuti jalan berpikir seperti itu, jadinya tampil sebagai relasi yang membeda-bedakan satu orang dengan lain-

nya, satu kelompok dengan lainnya. Kehidupan bersama yang setara justru dibuyarkan oleh politik dalam pengertian itu. Ikhtiar untuk hidup setara justru jadi proses memilah-milah masyarakat. Ini merupakan lingkaran setan yang dewasa ini mendominasi kehidupan bersama di banyak tempat.

Filsafat politik merumuskan apa yang memadai dalam politik dari luar politik. Seperti ilmu politik, filsafat politik menjadikan politik obyek. Orang-orang yang memikirkannya mengambil jarak dari politik, tak mengambil peranan dalam politik. Politik seakan-akan merupakan sebuah area yang jelas batas-batasnya dan dapat didefinisikan dari luar. Pendefinisian dari luar itu dijadikan dasar untuk menentukan mana “politik yang memadai” dan mana yang bukan, juga mana subyek yang pantas untuk politik dan mana yang tak pantas. Penentuan itu mendahului politik, mendahului hubungan politik yang merupakan relasi “ikut-mengambil-peranan.”

Padahal politik tak dapat didefinisikan dengan dasar subyek yang mendahuluinya. Sekali lagi, merujuk Rancière, hubungan politiklah yang meleluasakan seseorang memikirkan kemungkinan (*possibility*) dari subyek(tivitas) politik dan bukan sebaliknya. Politik bukan sebuah cara hidup khusus yang dianggap memadai untuk dijalani. Politik sebagai relasi “ikut-mengambil-peranan” ditentukan oleh subyek-subyeknya. Bersamaan dengan itu, subyek politik (dalam istilah Aristoteles: *politès*) ditentukan oleh aktivitas “ikut-mengambil-peranan” (*metexis*) dalam bentuk tindakan mengatur (*archein*) dan sekaligus diatur (*archesthai*) oleh tindakan mengatur itu. Jika ada yang memadai bagi politik, itu terkandung secara keseluruhan dalam hubungan itu, bukan ditentukan terlebih dahulu dari luar.¹⁰

10. *Ibid.*, hlm. 28.

Membandingkan Habermas, Rancière, Camus, dan Levinas

Dengan pemahaman politik sebagai relasi “ikut-mengambil-peranan” dan meleluasakan untuk memikirkan kemungkinan (*possibility*) dari subyek(tivitas) politik, secara ringkas saya mencoba menganalisis pemikiran Levinas, Camus, dan Habermas dengan kerangka pikir yang ditawarkan Rancière. Pemikiran Rancière saya gunakan sebagai kerangka analisis karena pemikiran ini secara langsung dan radikal membahas politik. Lebih jauh lagi, pemikiran Rancière membuka kemungkinan-kemungkinan baru baik dalam praktik maupun pemikiran tentang politik. Dengan kerangka pikir ini, saya melihat adanya kesesuaian di antara para pemikir tersebut dalam menjelaskan hubungan politik dan subyek politik.

Levinas, dengan menyebut penampakan wajah sebagai sebuah epifani yakni manifestasi tiba-tiba atas esensi atau makna realitas tertentu,¹¹ memberikan implikasi bahwa kebersamaan manusia dan bagaimana kebersamaan itu dikelola didasari oleh manifestasi tiba-tiba itu. Hubungan politik bukan sesuatu yang bisa didasarkan pada “politik yang memadai” atau sebuah desain hidup bersama yang mendahului pertemuan antarwajah. Baik posisi wajah yang selalu berada dalam ancaman, peristiwa pertemuan dengan orang lain sebagai pengalaman yang tak tereduksikan, maupun keberadaan wajah-wajah yang saling menatap, memanggil, berbicara, menginterupsi, dan menuntut merupakan epifani. Pertemuan antarmanusia bukan sebuah proyek yang sudah ditentukan, melainkan kejadian

11. Frasa “penampakan wajah sebagai sebuah epifani yakni manifestasi tiba-tiba atas esensi atau makna realitas tertentu” diambil dari esai Thomas Hidyat Tjaya di buku ini.

yang punya keserbamungkinan, termasuk kemungkinan tampilnya subyektivitas dan subyek politik. Kehidupan bersama yang dibangun dengan relasi “ikut-mengambil-peranan”, dalam kerangka pikir Levinas, dapat kita pahami sebagai hubungan antar wajah dan dengan demikian merupakan manifestasi tiba-tiba atas esensi atau makna realitas kehidupan bersama.

Camus menyerukan tindakan dan keterlibatan konkret dengan manusia lain, terutama para korban. Keterlibatan ini tak perlu dijelaskan dengan konsep atau teori, tidak juga dilakukan atas nama nilai abstrak tertentu. Manusia memiliki nilai pada dirinya sendiri, berharga pada dirinya sendiri. Dengan tidak mempersoalkan sebab dan tujuan manusia ada di dunia, kebersamaan dengan manusia lain dalam pandangan Camus merupakan ajang untuk bertindak melawan kebathilan. Kehendak untuk melawan itu ditampilkan dalam solidaritas dan tanggungjawab atas kehidupan yang tak pernah kita pilih, terutama terhadap para korban kemalangan yang absurd.

Tetapi dalam pandangan Camus, semua manusia adalah korban kemalangan, artinya keterlibatan pada korban adalah juga keterlibatan pada manusia. Implikasinya, setiap manusia dianjurkan untuk terlibat dengan tindakan konkret; semua manusia mengambil peranan dalam kehidupan bersama. Dari sini, kita bisa menemukan implikasi lebih jauh dalam konteks politik, yaitu politik dalam kerangka pikir Camus juga adalah relasi “ikut-mengambil-peranan”. Politik tidak ditentukan dari luar kehidupan bersama, tidak didasari oleh konsep “politik yang memadai”, juga tidak oleh nilai-nilai selain keberhargaan manusia. Politik adalah usaha konkret untuk mencegah agar tidak jatuh korban lebih banyak lagi. Usaha itu dilakukan di tataran yang mungkin dilakukan tanpa pretensi kemenangan absolut, tanpa ilusi dapat menghilangkan akar kemalangan dan ilusi adanya keselamatan akhir. Artinya, politik merupakan perjuangan yang terus-menerus harus dilakukan, tanpa desain,

tanpa subyek yang medahului, tanpa tujuan akhir yang dipaksakan adanya. Kemungkinan-kemungkinan yang terjadi dalam hubungan politik tak dirumuskan sebelumnya, tetapi muncul dalam hubungan antara orang yang saling terlibat di dalamnya.

Pemikiran Habermas dengan etika diskursus dan konsep rasio prosedural dapat ditafsirkan sebagai usaha untuk menemukan syarat-syarat dan prosedur menjalankan kehidupan bersama. Dalam hemat saya, dengan konsep itu ia tak hendak menentukan “politik yang memadai” atau substansi dari politik, melainkan mengoperasionalkan relasi “ikut-mengambil-peranan”. Meskipun usaha semacam ini juga terancam untuk jatuh dalam penalaran sirkular atau lingkaran setan karena bisa saja terjebak pada perbedaan antara mereka yang memenuhi syarat dan mengikuti prosedur dengan mereka yang tidak, usaha ini lebih maju selangkah dari para pemikir filsafat politik sebab tetap menempatkan interaksi antara orang-orang dalam kebersamaan sebagai pihak yang mengatur dan diatur dalam kebersamaan. Saya mempersoalkan istilah “intersubyektif” yang digunakan Habermas karena tersirat bahwa subyek mendahului politik. Terkesan orang terlebih dahulu menjadi subyek politik baru kemudian terlibat dalam politik. Padahal, hubungan politiklah yang meleluasakan seseorang memikirkan kemungkinan dari subyek politik. Tetapi, perlu diingat juga, ia menolak pengandaian-pengandaian filsafat subyek di dalam filsafat Kant. Istilah subyek, juga dalam intersubyektif, perlu dipahami secara berbeda dari dalam pengertian Kantian; bukan sebagai subyek otonom yang bisa menghasilkan klaim universal, melainkan subyek yang tampil dalam diskursus atau proses-proses komunikasi.

Lepas dari istilah itu, saya menafsirkan pada intinya pemikiran Habermas sejalan dengan pengertian politik sebagai relasi “ikut-mengambil-peranan” dalam kehidupan bersama. Dalam kerangka pikir Habermas, keputusan-keputusan subyek

politik secara substansial tidak ditentukan oleh hal-hal di luar hubungan politik, melainkan ditentukan di dalamnya. Jika Levinas menunjuk “wajah”, dan Camus menilai keberhargaan manusia sebagai aksioma yang mendasari politik, maka, dalam tafsir saya, Habermas menunjuk rasio komunikatif atau kapabilitas komunikasi pada manusia. Habermas menentang esensialisme, penempatan subyek rasional dan otonom sebagai dasar dari klaim universal, yang dituduhnya sebagai benih dari totalitarianisme.¹² Jika penentangan ini diterapkan dalam politik maka dapat ditafsirkan bahwa Habermas juga menentang esensialisme dalam politik. Implikasinya, tak ada putusan universal politik yang ditentukan di luar hubungan politik. Semua klaim subyek diputuskan dalam relasi “ikut-mengambil-peran”. Dan putusan-putusan universal itu tidak final. Meski masih percaya pada rasionalitas dan rasio kritis, Habermas menegaskan setiap klaim universal harus terus-menerus diuji.

Etika Politik sebagai Pertimbangan Ulang Politik

Pemikiran politik Levinas, Camus, dan Habermas, dan Rancière sama menampilkan anti-esensialisme yang kuat. Mereka menolak konsep “politik yang memadai” atau “politik yang baik” yang dirumuskan di luar hubungan politik. Dengan kerangka pikir mereka, kita dapat memahami bahwa definisi politik ditentukan dari dalam hubungan politik, bahwa kehidupan bersama ditentukan oleh dirinya sendiri. Lepas dari apakah karena wajah yang memaknai dirinya sendiri dan tanpa konteks, manusia yang bernilai pada dirinya sendiri, kapabilitas komunikasi, atau kapabilitas berpikir pada manusia, pada

12. Berdasarkan Jürgen Habermas, *Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics*, terjmh. Ciaran Cronin (Cambridge: MIT Press, 2001).

intinya hubungan politik tak dapat direduksi oleh hal-hal lain di luar relasi “ikut-mengambil-peranan”.

Kesetaraan manusia karena kapabilitas dan keunikannya menjadi dasar hubungan politik. Kehidupan bersama yang anggota-anggotanya setara hanya dapat berjalan ketika setiap anggotanya berpartisipasi sebagai pengatur sekaligus yang diatur di dalamnya. Pengaturan untuk semua dan oleh semua itu tak dapat ditentukan sebelumnya, tak ada kodrat yang menentukan esensi dan karakteristiknya. Sekali lagi, kebersamaan yang setara menentukan dirinya sendiri.

Bentuk, isi dan struktur hubungan politik adalah hasil dari hubungan politik itu sendiri. Kesetaraan jadi aksiomanya, sesuatu yang diputuskan secara subyektif, sekaligus sesuatu yang diperjuangkan. Kesetaraan bukan sesuatu yang terberi begitu saja, bukan juga sesuatu yang mustahil dicapai, melainkan sesuatu yang diputuskan dan dijalani secara langsung. Kesetaraan manusia tak memerlukan kondisi atau prasyarat. Kesetaraan adalah tindakan subyektif yang tak memerlukan konsep atau abstraksi. Tindakan yang menampilkan kesetaraan dapat diambil kapan saja tanpa menunggu situasi mengizinkannya.

Pemikiran politik Levinas, Camus, Habermas, dan Rancière sekaligus merupakan tawaran etika politik yang sangat mendasar serta klarifikasi atas makna politik. Jika dalam literatur-literatur etika politik umum pembahasannya ditujukan untuk menjawab pertanyaan bagaimana seharusnya bentuk lembaga-lembaga kenegaraan dan apa yang seharusnya menjadi tujuan kebijakan politik, maka mereka lebih radikal dari itu. Mereka mempersoalkan akar-akar dari kehidupan bersama, mempersoalkan kembali “Yang Etis” dalam kehidupan bersama. Lebih jauh dari itu, pemikiran mereka dapat menjadi dasar untuk mengoreksi praktik kehidupan bersama yang berjalan saat ini. Hubungan politik, bentuk dan struktur masyarakat/negara, legitimasi kekuasaan, dan praktik-praktik politik

yang ada dipersoalkan.

Etika politik yang mereka ajukan sekaligus merupakan penimbangan ulang makna politik. Relasi antarmanusia yang mendasari kehidupan bersama diulik kembali. Termasuk juga mempersoalkan paradoks peran setiap orang dalam hubungan politik sebagai yang mengatur sekaligus yang diatur. Paradoks adalah urusan logika, sedangkan politik dan etika adalah ikhtiar konkret, praktik untuk memperjuangkan “Yang Baik”. Ketika logika yang umum dipakai tak dapat menjelaskan praktik dalam politik dan etika, maka diperlukan logika baru yang lebih bisa menjelaskan, putus dengan logika lama. Levinas memutus logika lama dengan mengajukan konsep ‘yang etis’ sebagai pertemuan dengan wajah orang lain yang tidak dapat direduksi kepada pemahaman komprehensif. Camus memilih bertindak melawan kebathilan lepas dari logika dan abstraksi. Habermas melepas konsep rasio praktis a la Kant lalu mengajukan rasio komunikatif dan rasio prosedural. Rancière menegaskan, politik adalah keterputusan khusus dari logika yang bekerja berdasarkan rumus tentang unsur pertama dan berimplikasi pada adanya sekat-sekat dalam kehidupan bersama.¹³

Etika politik yang memadai, ikhtiar memperjuangkan “Yang Baik” dalam kehidupan bersama, niscaya mengandung makna politik di dalamnya. Dan etika politik yang sesungguhnya selalu merupakan penimbangan ulang politik sebagai usaha mengurangi kesalahan-kesalahan dalam pengelolaan kehidupan bersama. Etika politik yang ditawarkan keempat tokoh yang diulas dalam buku ini menampilkan kesungguhan itu.

13. *Ibid.*, hlm. 30-31.

Ruang Publik dan Demokrasi Deliberatif

Etika Politik Jürgen Habermas

F. BUDI HARDIMAN

DALAM CATATAN BIOGRAFISNYA YANG DITERBITKAN dalam bahasa Inggris pada 2008 lalu, Habermas mengakui motif yang menghela seluruh filsafatnya. “Apa yang senantiasa menarik saya tentang fenomena umum suatu “ruang publik” yang sudah ada dengan interaksi-interaksi yang sederhana,” demikian tulisnya, “adalah kuasa misterius intersubektivitas untuk mempersatukan unsur-unsur tanpa melenyapkan diferensiasi-diferensiasi”.¹ Seperti dikatakan McCarthy pada 1980-an, di antara para filsuf kontemporer, Habermas terhitung sebagai “rasionalis terakhir”. Dengan idenya tentang ruang publik itu, dia yakin bahwa keutuhan masyarakat-masyarakat terglobalisasi dewasa ini dapat dipertahankan dan didinamiskan oleh rasionalitas manusia.

1. Jürgen Habermas, *Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays*, terjmh. Ciaran Cronin (Cambridge: Polity, 2008), hlm. 21.

Keyakinan seperti itu tidak dapat kita temukan lagi di kepala kebanyakan filsuf kontemporer karena wajah filsafat Barat memang sudah banyak berubah. Apa yang membedakan filsafat Barat dewasa ini dengan filsafat Barat abad-abad sebelumnya? Pada abad-abad yang silam filsafat mengandaikan begitu saja kebenaran konsep-konsep, seperti: alam, subyektivitas dan kemajuan. Manusia dianggap sebagai makhluk rasional yang mengatasi alam dan memiliki pusat kesadaran. Manusia adalah subyek yang menghadapi alam sebagai obyeknya. Subyek atas alam ini juga subyek atas sejarah, yakni dia adalah tuan atas sejarah yang mampu mengubah sejarahnya. Dia adalah aktor bagi kemajuan. Gaya berpikir macam ini dalam filsafat dewasa ini dipersoalkan secara radikal. Para filsuf kontemporer bersikap curiga tidak hanya terhadap konsep alam, subyektivitas dan kemajuan macam itu, melainkan juga terhadap konsep rasionalitas modern itu sendiri, pemahaman mengenai akal budi yang beroperasi dalam ilmu-ilmu alam.

Skeptisisme terhadap rasionalitas modern terbentang dari Nietzsche, filsuf akhir abad ke-19 yang membongkar unsur kekuasaan di balik kedok rasionalitas, dan Heidegger, filsuf pertengahan abad ke-20 yang mendestruksi metafisika, sampai pada para pasca-modernis, para pemikir menjelang akhir abad ke-20 yang menolak sama sekali konsep rasio yang dikembangkan sejak masa *Aufklärung* (Pencerahan) abad ke-18. Alih-alih memenuhi janji-janji emansipasi sosial yang diimpikan sejak zaman Pencerahan, konsep rasio modern telah berubah menjadi dominasi, mitos dan ideologi dalam sosoknya yang baru. Itulah inti tesis Adorno dan Horkheimer dalam *Dialektik der Aufklärung* (Dialektika Pencerahan), sebuah *masterpiece* yang sangat berpengaruh pada abad ke-20 yang disambut baik oleh para pemikir pasca-modern yang mencurigai rasionalitas.

Keseluruhan etika politik Habermas dapat dimengerti dalam konteks tendensi skeptis macam itu. Tanggapan

Habermas atas problem itu sangat khas: Dia menyambut segi-segi yang benar dari kritik-kritik atas rasio itu, namun dia juga sekaligus hendak menyelamatkan unsur-unsur emansipatoris dari konsep rasio modern. Strateginya adalah dengan menerobos jalan buntu yang dihadapi para pendahulunya dari Mazhab Frankfurt dan mengatasi defisit dalam konsep rasio praktis versi Kant melalui sebuah konsep rasio prosedural.

Kebangkrutan “Rasio Praktis”

Etika Habermas dikenal dengan nama ‘etika diskursus’ yang dikembangkan pada 1980-an, namun pada 1990-an dia menerapkan etika diskursus itu dalam politik menjadi teori diskursus. Baik dalam etika diskursus maupun teori diskursus, Habermas melanjutkan strategi perubahan dari paradigma filsafat subyek ke paradigma intersubektivitas dengan melontarkan kritiknya atas filsafat praktis Kant. Kritik ini terkait dengan keberatannya terhadap pengandaian-pengandaian dasar Mazhab Frankfurt yang bertumpu pada konsep Immanuel Kant tentang rasio praktis.

Menurut Habermas rasio praktis beroperasi dalam model filsafat subyek. Berbeda dari rasio murni yang merupakan kemampuan akal budi manusia untuk memperoleh pengetahuan teoretis, rasio praktis adalah kemampuan akal budi manusia untuk mengetahui baik atau buruknya suatu tindakan. Rasio praktis adalah dasar moralitas dan hukum. Dalam konsep rasio praktis tersebut Kant mengandaikan subyek tindakan sebagai sesuatu yang menimbang-nimbang *secara sendirian* apa yang seharusnya dia lakukan. Subyek otonom ini menimbang-nimbang, maksim tindakan manakah yang sekiranya legitim sebagai norma penetapan undang-undang untuk semua orang? Kant lalu merumuskan maksim tindakan itu dalam *imperatif*

katégoris yang termasyhur itu. Subyek dari rasio praktis ini menurut Habermas mengambil keputusannya secara monologal, yakni tanpa konsensus dengan subyek-subyek lainnya. Habermas mencoba menafsirkan etika Kant yang berdasar pada solipsisme metodelis ini dalam horison filsafat intersubjektivitas.

Mengikuti Hannah Arendt, Habermas mencoba menggali tradisi sebelum Kant, yakni pada Aristoteles. Konsep rasio praktis dipikirkan secara berbeda sebelum Kant atau sebelum modernitas. Rasio praktis dalam filsafat sebelum Kant itu tidak berpijak pada filsafat subyek. Dalam filsafat Aristoteles, misalnya, masih ada hubungan internal antara rasio praktis dan komunitas kultural. Para warga *polis*, negara-kota di zaman Yunani kuno, berupaya mencapai konsensus untuk menentukan tujuan bersama yang akan mereka wujudkan dalam kehidupan bersama mereka secara politis.

Menurutnya, Kant melepaskan rasio praktis ini dari konteks komunitas dan melucuti ciri-ciri sosialnya sedemikian rupa sehingga rasio praktis menjadi kemampuan subyektif belaka. Rasio praktis Kant mengacu pada otonomi individu, yakni pada hakikat manusia yang universal atau tak tergantung pada konteks sosial dan historis tertentu. G.W.F. Hegel, filsuf idealis sesudah Kant, lalu menerapkan kemampuan subyektif ini pada ranah sejarah dengan mengandaikan bahwa kemampuan subyektif individu itu identik dengan kemampuan subyektif suatu bangsa. Dengan kata lain, Hegel memperluas konsep rasio praktis Kant itu dari individu ke seluruh masyarakat. Sejarah suatu bangsa yang berjuang meraih otonominya bersesuaian dengan riwayat hidup individu otonom. Dalam arti ini rasio praktis menemukan kembali basis sosialnya seperti yang terdapat pada filsafat Aristoteles.

Habermas berupaya membuktikan bahwa penggunaan konsep rasio praktis ala Kant baik di dalam teori sosial maupun teori politik tidak dapat lagi dipertahankan. Karena cara

refleksinya yang bersifat monologal itu, rasio praktis bahkan dicurigai bersifat absolutistis dan totaliter. Absolutisme dari rasio praktis terkandung dalam imperatif kategoris, perintah yang harus dipatuhi oleh subyek tanpa syarat, sementara dalam mengenali imperatif ini subyek tidak membuka dialog dengan subyek-subyek lain. Hasil dari pengenalan yang diperoleh secara monologal ini lalu diklaim sebagai *hakiki*. Dan apa saja yang hakiki adalah *total*, sehingga kebenaran dari pengetahuan yang diperoleh oleh subyek yang monologal ini dianggap legitim untuk semua makhluk rasional.

Bagaikan seorang diktator yang memberlakukan pikiran dan kehendaknya sendiri kepada seluruh rakyatnya, subyek rasio praktis menerapkan pengetahuan moral yang diperolehnya kepada semua subyek rasional tanpa dialog, yakni semata-mata melalui asas-asas universal yang dapat dideduksikan. Seperti juga rasio pada umumnya rasio praktis dalam filsafat Kant dimengerti secara “esensialistis”. Esensialisme macam ini dalam filsafat kontemporer dituduh menyembunyikan tendensi-tendensi kekuasaan totaliter, karena pendapat seorang pemikir diterapkan begitu saja pada kompleksitas sosial. Karena itu konsep rasio yang sudah klasik ini sulit diterima dalam filsafat dewasa ini.

Krisis etika Kant menurut Habermas tampil dewasa ini dalam kecenderungan filsafat negara dan teori politik untuk meninggalkan dimensi normatif. Bidikannya adalah pada teori-teori Marxis dan teori sistem yang dibangun oleh Niklas Luhmann. Kebangkrutan tersebut juga kelihatan dalam bentuk penolakan rasio sebagai keseluruhan, sebagaimana terjadi di dalam kritik-kritik pasca-modernisme atas rasio. Bidikannya adalah pada Foucault, Derrida, Bataille dst. Sebagai seorang ahli waris tradisi filsafat kritis Jerman, Habermas berupaya keras untuk mengatasi krisis tersebut dengan menyarankan sebuah strategi: Dia merekonstruksi konsep rasio praktis menjadi konsep rasio komunikatif, dan konsep rasio komunikatif

tersebut di dalam filsafat politik Habermas dipahami secara *proseduralistis*.

Intersubyektivitas sebagai Paradigma Baru Etika

Banyak filsuf kontemporer melakukan apa yang disebut *decentring of subject* di dalam pemikiran mereka. Bersamaan dengan itu, mengikuti jejak Adorno dan Horkheimer dalam *Dialektik der Aufklärung*, mereka juga bersikap skeptis terhadap rasionalitas. Menyetujui kritik-kritik pasca-modern, Habermas menunjuk esensialisme yang mendasari seluruh tradisi filsafat Barat sebagai biang keladi totalitarianisme, namun berbeda dari pasca-modernisme dia tidak menampik rasionalitas, melainkan tetap mempertahankan konsep rasio kritis yang berkembang dalam tradisi Pencerahan Barat. Sebagai alternatif untuk pemahaman rasio dengan model filsafat subyek Habermas lalu mendefinisikan rasio sebagai “mengugat dirinya sendiri” atau apa yang disebutnya “rasio prosedural”.

Apa maksud Habermas dengan rasio prosedural itu? Banyak istilah sepadan berkembang dalam Teori Kritis, seperti “rasio komunikatif”, “rasio kritis”, “rasio instrumental”, dst. Istilah “rasio prosedural” tentu baru dalam konstelasi konsep-tual itu, karena konsep ini dipakai Habermas sebagai strategi barunya untuk menghadapi pihak-pihak yang tidak lagi percaya pada rasio dan menyebarkan relativisme, seperti kaum pasca-strukturalis, teoretikus sistem dan pasca modernis. Konsep ini tentu tidak dapat dilepaskan dari konsep “rasio komunikatif” yang dikembangkannya lebih awal dan dapat dianggap sebagai variannya di bidang hukum dan politik.

Untuk memahami maksud Habermas, saya akan mengambil bidang peradilan sebagai contoh. Di dalam proses pengadilan orang tunduk pada prosedur-prosedur tertentu untuk

menyelesaikan konflik-konflik yang terjadi di antara orang-orang yang berperkara. Untuk itu orang harus bertolak dari anggapan bahwa proses pemeriksaan melalui pengadilan itu tidak memihak di hadapan berbagai macam kepentingan yang saling bertentangan. Proses pengadilan tersebut hanya mungkin dan hanya dapat terlaksana, jika proses itu berdasarkan pada sebuah ide yang mengatasi proses itu, yakni ide keadilan. Keadilan memang tak dapat diwujudkan sepenuhnya, karena kepentingan-kepentingan tersembunyi dari pihak-pihak yang berperkara ataupun dari hakim tak dapat dikalkulasi. Akan tetapi fakta dari ide keadilan itu harus diandaikan, supaya proses pengadilan itu dapat berlangsung. Ide keadilan itu bersifat konstitutif, karena tanpanya proses pengadilan itu tak dapat terlaksana. Ide itu sekaligus juga regulatif karena berlaku sebagai prosedur untuk memeriksa apakah proses itu sendiri adil atau tidak.

Kita dapat memahami konsep rasio prosedural yang diusulkan Habermas itu dengan bantuan model proses pengadilan di atas: Rasio prosedural ini memeriksa kesahihan produknya sendiri. Apa yang sangat penting dalam rasio prosedural bukanlah kemasukakalan dari tatanan dunia yang dirancang oleh seorang subyek secara monologis, melainkan prosedur yang diakui secara intersubyektif. Lewat prosedur itulah produk-produk proses-proses rasional memperoleh kesahihannya. Hal ini berarti bahwa sifat rasional tidak dapat dicapai semata-mata oleh seorang subyek tunggal. Di dalam proses pengadilan keadilan dapat didekati melalui argumentasi rasional dengan para peserta lain. Begitu pula sifat rasional dari sebuah klaim rasio hanya dapat dicapai secara komunikatif, yaitu melalui pemahaman timbal-balik dengan subyek-subyek lainnya. Rasio prosedural tidak lain daripada penjelasan lebih rinci dari konsep rasio komunikatif.

Di dalam proses pengadilan keadilan tidak dapat terwujud, bila kekuasaan campur tangan di dalam prosesnya. Demi -

kian juga klaim rasio tidak masuk akal, jika klaim itu dikeluarkan di bawah paksaan. Karena itu untuk memberi sifat rasional sebuah klaim sangatlah penting sebuah prosedur yang memastikan bahwa orang dapat mengeluarkan klaim tanpa paksaan dan bebas kekuasaan. Mekanisme pemeriksaan secara intersubjektif dan prosedur yang diterima secara intersubjektif adalah syarat-syarat formal yang mengandung rasio prosedural.

Etika Diskursus

Etika politik Habermas tidak dapat dilepaskan dari apa yang disebutnya 'etika diskursus' (*Diskursethik*). Berbeda dari etika-etika lain yang dikembangkan dalam filsafat Barat, etika diskursus keluar dari perangkat filsafat kesadaran yang sejak Descartes mengurung para etikus Barat.

Diskursus Praktis

Untuk memahami apa itu etika diskursus, kita perlu memahami terlebih dahulu apa itu diskursus praktis. Kehidupan bersama di dalam sebuah masyarakat membentuk suatu tatanan sosial, jika para anggota masyarakat ini mematuhi norma-norma tertentu yang mengatur perilaku mereka. Kepercayaan akan pandangan-dunia (*Weltanschauung*) tradisional dan sikap menerima begitu saja pendasaran-pendasaran konvensional atas norma-norma dalam taraf tertentu dapat mereproduksi dan menstabilkan tatanan sosial tersebut. Namun di dalam masyarakat modern orang tak dapat menerima begitu saja norma-norma yang mengatur perilaku mereka. Jika sistem-sistem kepastian tradisional mengalami krisis dan segalanya dapat dipersoalkan, menurut Habermas, orang harus membuat norma-norma yang mengatur perilaku mereka menjadi rasional, tidak hanya dengan memberinya alasan-alasan rasional, melain-

kan juga melegitimasi secara intersubjektif. Dengan kata lain, orang harus mencapai konsensus rasional atas norma-norma tersebut. Habermas memasukkan moral juga ke dalam norma-norma perilaku yang harus diuji secara intersubjektif itu.

Proses untuk mencapai konsensus terlaksana di dalam apa yang disebut “diskursus praktis”. Di dalam tipe diskursus ini para peserta mempersoalkan klaim ketepatan dari norma-norma yang mengatur tindakan mereka. Pertanyaan penting di sini adalah: Dalam kondisi-kondisi manakah kita dapat mencapai konsensus rasional atas norma-norma itu? Jawaban Habermas atas pertanyaan ini dapat saya ulas dalam dua langkah. Pertama, saya akan menunjukkan ciri-ciri formal dari diskursus praktis sebagai prosedur komunikasi. Lalu saya juga akan menunjukkan asas-asas pengujian secara diskursif.

Idealisasi dan Prosedur Komunikasi

Habermas memahami diskursus praktis sebagai sebuah bentuk komunikasi khusus dengan *niveau* (taraf) yang tinggi. Para peserta diskursus praktis ini mencoba memecahkan norma-norma yang problematis secara kooperatif agar konsensus yang dicapai secara intersubjektif sesuai dengan kehendak semua peserta. Tujuan diskursus praktis adalah pemahaman timbal-balik atas norma-norma tindakan yang dipatuhi bersama. Hanya konsensus yang diterima oleh semua peserta secara intersubjektif dan tanpa paksaan dapat dianggap rasional. Hal ini bagi Habermas merupakan prasyarat-prasyarat ideal yang tak dapat ditawar-tawar lagi, namun prasyarat-prasyarat tersebut tidak muncul begitu saja. Menurutnya prasyarat-prasyarat itu sudah efektif di dalam situasi komunikasi sehari-hari.

Kesepakatan-kesepakatan faktual tidak jarang dihasilkan melalui uang atau kekerasan dan hanya memenuhi tuntutan-tuntutan parsial dari pihak yang berkuasa. Kesepakatan-kesepakatan macam itu tentu tak dapat dinilai legitim. Intuisi sehari-

hari kita sulit menerima bahwa kesepakatan memihak yang dihasilkan lewat paksaan itu seharusnya dipatuhi oleh semua orang. Logika sederhana dari hidup sehari-hari kita adalah: Sebuah konsensus yang legitim yang seharusnya dipatuhi oleh semua orang juga membutuhkan persetujuan semua orang. Intuisi sehari-hari ini diradikalkan oleh Habermas di dalam teori diskursusnya.

Sebagai tujuan diskursus praktis, konsensus yang legitim tentang norma-norma yang problematis memerlukan prasyarat-prasyarat tertentu yang memungkinkan semua peserta menganggap sah konsensus yang mereka hasilkan. Dalam karyanya *Erläuterungen zur Diskursethik* (Penjelasan-penjelasan untuk Etika Diskursus), Habermas menjelaskan prasyarat-prasyarat komunikasi tersebut melalui konsep “idealisasi” (*Idealisierung*). Kita berbicara tentang idealisasi, misalnya, di dalam geometri dalam arti bahwa segitiga, bujursangkar atau lingkaran yang kita lukis di atas papan tulis hanya mendekati bentuk-bentuk idealnya. Idealisasi semacam itu juga terdapat di dalam bahasa pergaulan kita sehari-hari, yaitu bila kita mengandaikan bahwa kata-kata yang kita pakai itu memiliki arti yang umum yang dapat dimengerti orang-orang lain. Lalu apa artinya mengidealisasi bentuk-bentuk komunikasi? Habermas mendefinisikan idealisasi komunikasi sebagai suatu proses memikirkan proses-proses komunikasi sedemikian rupa seolah-olah proses-proses tersebut berlangsung di dalam kondisi-kondisi ideal.²

Idealisasi komunikatif ini menurut Habermas hanya bisa diwujudkan secara memadai oleh diskursus praktis. Jadi, diskursus praktis di sini mengacu tidak hanya pada proses komunikasi yang ideal, melainkan juga pada aturan-aturan komunikasi yang ideal yang diformalisasikan dari proses komunikasi ideal itu. Ketepatan tujuan komunikasi mensyaratkan proses-

2. Jürgen Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik* (Frankfurt a.M.: STW, 1990), hlm. 160.

nya. Dengan kata lain, diskursus praktis itu sendiri berlaku sebagai prosedur komunikasi.

Prasyarat-prasyarat komunikasi manakah yang harus dipenuhi untuk memperoleh sebuah konsensus rasional yang diterima umum? Jawaban Habermas, diskursus seharusnya bersifat inklusif, egaliter dan bebas-dominasi. *Pertama*, keikutsertaan dalam sebuah diskursus hanya mungkin jika orang mempergunakan bahasa yang sama dan secara konsisten mematuhi aturan-aturan logis dan semantis dari bahasa tersebut. *Kedua*, kesamaan dalam memperoleh kesempatan dalam diskursus hanya dapat terwujud jika setiap peserta memiliki maksud untuk mencapai konsensus yang tidak memihak dan memandang peserta lainnya sebagai pribadi-pribadi otonom yang tulus, bertanggungjawab dan sejajar dan tidak menganggap mereka ini hanya sebagai sarana belaka. *Ketiga*, harus ada aturan-aturan yang dipatuhi secara umum yang mengamankan proses diskursus dari tekanan dan diskriminasi. Aturan-aturan tersebut harus memastikan bahwa orang mencapai konsensus berkat “paksaan tak memaksa dari argumen yang lebih baik”.

Universalitas yang Tidak Final

Diskursus praktis erat kaitannya dengan klaim kesahihan universal. Habermas ingin mempertahankan universalisme Kantian, sekaligus menolak pengandaian-pengandaian filsafat subyek di dalam filsafat Kant. Untuk itu dia melihat universalisme sebagai sesuatu yang melekat di dalam prosedur-prosedur komunikatif itu sendiri sebagai klaim kesahihan. Orang tak boleh menganggap universalisme Kantian itu berlaku universal, betapapun rasional dan logisnya pernyataan-pernyataannya. Orang juga tak boleh menganggap pernyataan-pernyataan universal itu sebagai kebenaran final yang melampaui hubungan-hubungan sosial. Setiap pernyataan universal dan bahkan universalisme Kantian itu sendiri harus dipandang sebagai sebuah

kontribusi yang kebenarannya masih harus diuji secara intersubjektif. Maksim-maksim tindakan yang dihasilkan oleh seorang subyek tunggal yang menimbang-nimbang sendirian tidak dapat belaku sebagai norma-norma yang universal, sebelum maksim-maksim itu lulus dari pengujian diskursif. Pertanyaan kita sekarang: Apakah sebenarnya klaim universal itu? Tentang apakah kita sepakat satu sama lain sebagai peserta diskursus? Menurut kriteria manakah obyek konsensus itu diuji?

Tidak masuk akal kiranya bahwa kita ikut serta dalam sebuah diskursus hanya dengan maksud murni untuk mencapai konsensus saja. Karena itu Habermas berbicara tentang “kepentingan” (*Interesse*) dan “kebutuhan” (*Bedürfnis*). Kita berpartisipasi di dalam diskursus praktis dengan kepentingan-kepentingan dan kebutuhan-kebutuhan kita sendiri dengan harapan bahwa konsensus yang dicapai dapat memenuhi kepentingan-kepentingan atau kebutuhan-kebutuhan tersebut. Dalam pandangan Habermas kepentingan bukanlah sesuatu yang statis atau terisolir dari kepentingan-kepentingan lain. Kepentingan terbentuk lewat kontak intersubjektif. Jadi, tidak tertutup kemungkinan bahwa para peserta diskursus membawa kepentingan-kepentingan mereka sendiri. Kepentingan-kepentingan mereka itu dapat bertabrakan dengan kepentingan-kepentingan orang lain. Justru lewat konfrontasi macam itu menurut Habermas terbentuklah kepentingan bersama. Dapat ditambahkan di sini bahwa Habermas memahami kepentingan bukan sebagai sesuatu yang didefinisikan dari luar oleh seorang teoretikus sebagai suatu “kenyataan telanjang”. Kepentingan didefinisikan oleh yang bersangkutan sendiri. Beberapa kepentingan dapat diuniversalisasi dan beberapa tetap bersifat parsial. Tapi bagaimana orang dapat menentukan hal itu? Menurut Habermas kita tak boleh menentukan secara apriori apakah sebuah kepentingan dapat diuniversalisasikan. Hal itu harus diuji dalam proses diskursif.

Prinsip Etika Diskursus

Di dalam “prinsip etika diskursus” prosedur untuk menguji universalitas kepentingan itu dijelaskan, dan prinsip pengujian diskursif dirumuskan secara padat. Menurut asas tersebut, norma yang sah harus sesuai dengan kepentingan-kepentingan yang diuniversalkan. Meskipun secara faktual tidak semua orang yang bersangkutan dengan norma tersebut bisa hadir dalam diskursus praktis, para peserta diskursus yang ada harus berusaha keras untuk menemukan konsensus yang seluas mungkin atas norma tersebut. Mereka harus membayangkan bahwa konsensus yang dicapai itu harus juga dapat diterima oleh mereka yang tidak hadir di dalam diskursus tersebut. Di dalam prinsip etika diskursus itu tersembunyi sebuah prinsip lain yang disebut Habermas “prinsip universalisasi” (“U”). Prinsip terakhir ini tak lain daripada *aturan argumentasi* itu sendiri. Bunyinya sebagai berikut:

Setiap norma yang sah harus memenuhi prasyarat bahwa efek-efek dan efek-efek samping yang barangkali terjadi karena kepatuhan *umum* untuk pemenuhan kepentingan *setiap* individu dapat diterima tanpa paksaan oleh *semua* orang yang bersangkutan dengan norma itu.³

“U” ini dipakai khususnya di dalam diskursus-diskursus untuk mencari pendasaran moral (*Begrundungsdiskurse*). Misalnya, diskursus tentang apakah negara boleh mengintervensi wilayah privat jika terjadi kekerasan di dalamnya, atau tentang larangan atau izin kloning manusia. Karena menyangkut moralitas, Habermas menyamakan “U” dengan “prinsip moral”. Baik prinsip etika diskursus maupun prinsip universalisasi tak lain daripada perumusan ulang konsep otonomi atau imperatif katego-

3. *Ibid.*, hlm. 131.

ris dari Kant ke dalam etika diskursus. Dalam perumusan kembali ini tampak bahwa konsep rasio praktis dari Kant diterjemahkan ke dalam konsep rasio prosedural.

Anggaplah “U” sebagai saringan atau –seperti disebut Habermas– sebagai “pisau”,⁴ maka ada dua macam norma dan kepentingan yang terkait dengannya di dalam pengujian diskursif: Norma-norma atau kepentingan-kepentingan yang dapat diuniversalisasikan dan yang tetap bersifat partikular. Norma-norma dan kepentingan-kepentingan yang bisa diuniversalisasikan ini disebut Habermas persoalan-persoalan normatif tentang *keadilan*, sedangkan yang tidak dapat diuniversalisasikan itu disebut persoalan-persoalan evaluatif tentang *hidup yang baik*. Yang pertama juga disebut ‘yang moral’ (*das Moralische*), sementara yang terakhir disebut juga ‘yang etis’ (*das Ethische*). Kata ‘yang’ berpadanan dengan kata sandang Jerman ‘das’ dan berfungsi mengabstrakkan kata yang di belakangnya, maka ‘yang moral’ dan ‘yang etis’ mengacu pada keseluruhan hubungan moral atau etis dan tidak terbatas hanya pada tindakan-tindakan konkret. Di antara keduanya Habermas menarik sebuah garis pemisah yang tegas, seolah-olah keduanya tak terjembatani satu sama lain. Proseduralisme tentu saja menuntut bahwa ‘yang etis’ harus mengalah. Mengapa? Karena ‘yang etis’ itu bersifat partikular, dan yang partikular itu bersifat memihak, yakni terkait dengan “sebuah bentuk kehidupan khusus atau orientasi-orientasi nilai yang berkaitan dengan sejarah kehidupan individu”. Sebaliknya ‘yang moral’ bersifat tidak memihak, formal, netral terhadap persoalan-persoalan evaluatif tentang hidup yang baik dan karena itu juga bersifat universal. Keadilan adalah nilai yang dikejar oleh semua orang dari segala bangsa, agama, ras, partai dst. Dia tidak relatif terhadap konteks komunitas tertentu, sedangkan soal hidup yang baik atau nilai-nilai kultural

4. *Ibid.*, hlm. 113.

terkait pada komunitas atau agama tertentu yang menafsirkan jalan keselamatan atau gaya hidupnya menurut caranya sendiri.

Persoalan demarkasi antara ‘yang adil’ dan ‘yang baik’, antara konsepsi moral dan konsepsi etis itu, menandai seluruh pemikiran Habermas di dalam etika diskursus. Di dalam teori diskursus demarkasi itu dipakai kembali untuk konteks yang berbeda, yakni konteks hukum dan politik. Karena beroperasi di dalam konteks berbeda, penjelasan yang berbeda harus juga diberikan.

Ruang Publik Politis dan Masyarakat Warga

Pada 1990-an, Habermas menerapkan etika diskursus di bidang politik, dan lahirlah buku *Faktizität und Geltung*. Membahas etika politik Habermas tak lain adalah membahas isi buku itu.⁵ Didalamnya dia berbicara tentang demokrasi radikal dalam masyarakat-masyarakat terglobalisasi dewasa ini. Tentu dia banyak mengacu pada ajaran-ajaran klasik tentang negara hukum dan demokrasi, seperti Hobbes, Locke, Montesquieu, dan Rousseau. Namun mengikuti teori sistem Niklas Luhmann, Habermas menolak pandangan klasik tentang negara sebagai pusat masyarakat. Kompleksitas sosial dewasa ini tidak lagi dapat dijelaskan dengan ajaran klasik tentang negara sebagai institusi pusat masyarakat, karena negara kontemporer hanyalah salah satu pusat di antara pusat-pusat lain, sebuah sistem di antara sistem-sistem lain. Karena itu ajaran klasik tentang demokrasi juga harus ditafsirkan secara baru sesuai konteks globali-

5. Dalam buku saya, *Demokrasi Deliberatif: Menimbang ‘Negara Hukum’ dan ‘Ruang Publik’ dalam Teori Diskursus Jürgen Habermas* (Yogyakarta: Kanisius, 2009), saya memberikan cukup banyak catatan kritis atas etika politik dan teori sosial Habermas. Untuk esai ini saya tidak perlu mengulas kembali isi kritik-kritik itu.

sasi dewasa ini. Habermas meneruskan tradisi demokrasi radikal yang tumbuh dalam Revolusi Prancis, namun menurutnya demokrasi dapat diradikalisasi tidak dengan demokrasi langsung. Radikalitas demokrasi dalam kompleksitas dewasa ini terdapat dalam radikalitas komunikasi. Karena itu demokrasi tidak cukup dibatasi dengan sukses Pemilu.

Menurutnya, apabila demokrasi tidak mau dimengerti secara minimalis sebagai keikutsertaan dalam pemilihan umum belaka, proses-proses di antara pemilihan umum yang satu dan yang lain haruslah juga dilihat sebagai proses-proses demokratis, karena di antara kedua pemilihan umum itu dapat terjadi berbagai hal yang menghasilkan kesenjangan antara keputusan-keputusan pemilihan umum dan keputusan-keputusan konkret pemerintah. Dalam model demokrasi deliberatif banyak hal dikonsentrasikan pada tuntutan demokratisasi ‘ruang-antara’ kedua pemilihan umum itu. Tentu saja makna pemilihan umum tidak boleh diperkecil, karena pemilihan umum merupakan *locus* para warganegara menentukan diri mereka. Akan tetapi pemilihan umum bukanlah *locus* satu-satunya. Jika demokrasi ingin dimengerti secara deliberatif, pemilihan umum dapat dianggap sebagai “hasil pemakaian publik atas hak-hak komunikatif” yang berlangsung terus-menerus. Menurut Habermas, hak-hak komunikatif warganegara terlaksana terutama di dalam diskusi-diskursus informal yang dapat dilaksanakan secara inklusif dan dapat mempersoalkan segala tema relevan yang mungkin.

Apa itu “Ruang Publik Politis“?

Demokratisasi ‘ruang-antara’ pemilihan-pemilihan umum itu berarti bahwa warganegara memiliki kemungkinan untuk mengungkapkan pendapat mereka sendiri secara publik dan mempersoalkan segala tema yang relevan untuk masyarakat supaya suara-suara yang sensitif terhadap masalah ini dikelola oleh sistem politik yang ada. Ruang demokratis seperti itu, tempat war-

warganegara dapat menyatakan opini, kepentingan, dan kebutuhan mereka secara diskursif adalah gagasan pokok ruang publik politis yang menjadi *Leitmotiv* pemikiran Habermas sejak *Habilitationsschrift*-nya *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (Perubahan Struktur Ruang Publik).

Apa itu “ruang publik politis” dalam pemikiran Habermas? Pokok perhatian Habermas adalah bagaimana dalam masyarakat-masyarakat terglobalisasi dewasa ini, ajaran demokrasi radikal dari Rousseau, yaitu *volonté generale*, dapat dijelaskan. Dia berpendapat bahwa pencarian *volonté generale* memiliki ciri diskursif, yakni terjadi di dalam deliberasi publik yang berbentuk diskursus. Melalui diskursus itu aspirasi politis umum terbangun secara komunikatif. Ruang publik adalah *locus* bagi proses pencarian itu.

Maka itu ‘ruang publik politis’ tidak lain daripada hakikat kondisi-kondisi komunikasi yang dengannya sebuah formasi opini dan aspirasi diskursif sebuah publik yang terdiri dari para warganegara dapat berlangsung.⁶

Ruang publik itu memungkinkan warganegara untuk bebas menyatakan sikap mereka, karena ruang publik itu menciptakan kondisi-kondisi yang memungkinkan warganegara untuk menggunakan kekuatan argumen. Ruang publik politis itu—sebagai kondisi-kondisi komunikasi—bukanlah insitusi dan juga bukan organisasi dengan keanggotaan tertentu dan aturan-aturan yang mengikat. Dari istilah itu sendiri orang sudah dapat mengenali ciri informal dan inklusifnya, karena istilah ‘ruang publik’ (atau *Öffentlichkeit*, dalam bahasa Jerman) berarti “keadaan dapat diakses oleh semua orang” dan meng-

6. Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (Frankfurt a.M.: STW, 1990), hlm. 38.

acu pada ciri terbuka dan inklusif ruang ini. Karakteristik ruang publik politis ini dapat dihubungkan dengan ciri-ciri diskursus praktis yang telah dibahas di atas.

Habermas memahami ruang publik politis sebagai kondisi komunikasi yang dapat menumbuhkan kekuatan solidaritas yang mengutuhkannya sebuah masyarakat dalam perlawanannya terhadap sumber-sumber lain, yakni uang (pasar kapitalis) dan kuasa (birokrasi negara), agar tercapai suatu keseimbangan.⁷ Ruang publik lalu dimengerti sebagai ruang otonom yang berbeda dari negara dan pasar. Ia berciri otonom karena tidak hidup dari kekuasaan administratif maupun ekonomi kapitalistis, melainkan dari sumber-sumbernya sendiri. Habermas memahami ruang publik politis itu juga “terutama sebagai sebuah jejaring untuk komunikasi tema-tema dan sikap-sikap, yakni opini-opini...”⁸ Jika dimengerti seperti itu, ruang publik politis terdapat di mana saja warganegara bertemu untuk mendiskusikan tema-tema yang relevan ihwal masyarakat. Kita tidak dapat membatasi jumlahnya, karena ruang publik tidak tunggal, melainkan majemuk seperti juga bentuk-bentuk komunikasi dan forum-forum warga yang berciri pluralistis. Sejauh itu pula ruang publik politis hidup dan tumbuh dari hubungan-hubungan saling pengertian secara intersubjektif di antara warganegara yang berlangsung dalam bahasa sehari-hari, yakni dari tindakan komunikatif. Ruang itu berakar di dalam *Lebenswelt* (dunia-kehidupan).

Dengan konsep ruang publik yang lalu dihubungkan dengan “masyarakat warga”, Habermas mencoba tidak hanya menjelaskan pencarian klasik untuk meraih *volonté generale* dengan teori diskursus, melainkan pula menyesuaikan ajaran

7. Bdk. *Ibid.*, hlm. 36.

8. Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1990), hlm. 436

Rousseau dengan pluralisme keyakinan di dalam masyarakat-masyarakat kompleks yang terglobalisasi dewasa ini. Dengan mengacu pada penelitian J. Cohen dan A. Arato tentang tema ini, Habermas mencirikan wilayah-wilayah para aktor masyarakat warga membangun ruang publik politis sebagai *pluralitas* (seperti keluarga-keluarga, kelompok-kelompok informal, organisasi-organisasi sukarela, dst.), *publisitas* (seperti media massa, institusi-institusi kultural dst.), *keprivatan* (seperti wilayah-wilayah perkembangan individu dan moral), *legalitas* (seperti struktur-struktur hukum umum dan hak-hak dasar).⁹ Dalam arti ini tidak hanya ada satu ruang publik, melainkan *banyak* ruang publik.

Peran Politis Ruang Publik

Habermas yakin bahwa ruang publik ini dapat berfungsi secara politis. Peran manakah yang lalu dimainkan oleh ruang publik dalam kerangka negara hukum demokratis? Dalam kondisi-kondisi manakah ruang publik itu dapat berfungsi dengan baik?

Bayangkanlah bahwa sebuah negara yang mengaku dirinya demokratis demi kesejahteraan umum atau kepentingan-kepentingan publik campur tangan ke dalam formasi opini di dalam ruang publik, mengontrol keras-keras media massa demi keamanan nasional, menstigma pihak-pihak yang berbeda pendapat sebagai subversif dan menghalangi pembentukan spontan kelompok-kelompok dalam masyarakat. Atas tindakannya yang seperti itu, aparat-aparat negara tersebut berdalih bahwa negara sudah diperlengkapi dengan institusi-institusi resmi yang sah seperti misalnya badan-badan parlementer tempat warganegara dapat menyalurkan aspirasi dan opini mereka secara benar. Negara macam itu melukiskan dirinya sebagai sebuah sistem kekuasaan administratif yang kuat dan otonom. Akan tetapi pertanyaannya: dari manakah negara itu meng-

9. Lih. *Ibid.*, h. 445.

hasilkan kekuasaannya dan ke manakah ia merealisasikan kekuasaannya? Bisakah sebuah formasi *aspirasi hanya* oleh negara memperoleh loyalitas yang sejati dari para warganegara tanpa memenuhi kepentingan-kepentingan dan kebutuhan-kebutuhan mereka? Yang kurang dari sebuah negara otoriter bukan hanya sambungan pada sumber legitimitas dan loyalitas, melainkan juga sensibilitas terhadap masalah-masalah politis sesungguhnya yang merugikan tidak hanya solidaritas sosial, melainkan juga mengancam integrasi sistemis negara otoriter itu sendiri.

Masalah-masalah yang sesungguhnya itu sudah barang tentu dapat diartikulasikan sepenuhnya dan seutuhnya hanya oleh pihak-pihak yang terkena masalah dan bukan oleh instansi-instansi lain. Fungsi artikulasi masalah-masalah pihak-pihak yang bersangkutan itulah yang dijalankan oleh ruang publik politis yang memiliki basisnya pada masyarakat warga. Habermas mencirikan peran ruang publik itu sebagai “papan pantul untuk masalah-masalah” atau “sistem peringatan dengan sensor-sensor yang tidak terspesialisasi namun sensitif ke seluruh masyarakat”.¹⁰ Hal ini berarti bahwa ruang publik yang berfungsi secara politis tidak hanya mampu mempersepsi, menemukan, dan mentematisasi masalah-masalah sosial-politis, melainkan juga dapat memediasi gaya-gaya hidup partikular yang majemuk dalam orientasi nilai mereka di satu pihak dan institusi-institusi birokratis dan ekonomi di lain pihak. Ruang publik politis membangun “struktur intermedier” di antara keduanya.¹¹ Ia berfungsi sebagai sinyal untuk problem-problem yang harus dikelola oleh negara karena institusi-institusi formal yang berwewenang untuk itu tidak dapat menyalurkan ataupun memecahkan masalah-masalah tersebut secara memuaskan. Akan tetapi fungsi seperti itu hanya dapat dipenuhi secara benar jika ruang publik mencerminkan secara transparan masalah-

10. *Ibid.*, hlm. 435.

11. Bdk. *Ibid.*, hlm. 451.

masalah itu. Jadi, persyaratan untuk sebuah ruang publik yang berfungsi secara politis adalah ciri otonomnya dari kekuasaan administratif negara dan dari kepentingan-kepentingan pasar kapitalis.

Jaminan konstitusional untuk ruang publik atau masyarakat warga yang otonom tersebut sudah melekat pada konstitusi demokratis negara hukum. Hak-hak dasar ini menstrukturisasi ruang publik dalam kaitannya dengan *ruang tindakannya* (seperti hak-hak kebebasan berserikat dan kebebasan mendirikan perkumpulan-perkumpulan dan masyarakat-masyarakat), dengan *keamanan infrastruktur-infrastruktur medianya* (seperti kebebasan pers, penyiaran, televisi dan kegiatan publikasi), dengan *hubungannya dengan sistem politik* (seperti hak partai untuk berpartisipasi dalam delberasi-deliberasi publik) dan dengan *pluralismenya* (seperti proteksi terhadap pluralisme cara-cara hidup, subkultur-subkultur, orientasi-orientasi kepercayaan dan hak-hak untuk keutuhan wilayah-wilayah privat).¹² Tentu kita sudah mengetahui bahwa jaminan hukum seperti itu merupakan hal yang sudah ada di dalam kebanyakan konstitusi negara hukum demokratis di atas bumi ini. Akan tetapi bagaimana jaminan itu sungguh-sungguh berfungsi dalam *Realpolitik* adalah hal lain yang tidak lepas dari para aktor dan kultur politis negara yang bersangkutan.

Ruang Publik dan Jejaring Kekuasaan

Menarik untuk mengetahui bagaimana Habermas berbicara tentang para aktor ruang publik yang percaya pada komunikasi intersubjektif dan memiliki kesediaan untuk meninggalkan sikap-sikap seorang pengamat yang berorientasi pada sukses semata-mata. Dalam prakata yang ditulisnya untuk edisi baru *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1990), dia membedakan

12. Lih. *Ibid.*, hlm. 445.

antara fungsi-fungsi kritis proses-proses komunikasi yang kurang lebih berbentuk diskursus, berciri inklusif, berjaringan horisontal, dilakukan oleh institusi-institusi lemah dan mengarahkan diri mereka sendiri di satu pihak dan di lain pihak fungsi-fungsi pemberian pengaruh atas keputusan-keputusan para konsumen, pemilih dan klien dari pihak organisasi-organisasi yang mengintervensi ruang publik media massa untuk memobilisasi daya beli, loyalitas atau perilaku kesejahteraan.¹³

Yang pertama disebutnya *ruang publik yang tidak dikooptasi kekuasaan*, yakni ruang publik yang tumbuh dari *Lebenswelt*, sedangkan yang terakhir itu disebutnya *ruang publik yang dikooptasi kekuasaan*, karena ruang publik ini berorientasi pada wilayah-wilayah kehidupan yang telah terintegrasi secara sistemis, seperti misalnya ekonomi dan administrasi. Seperti institusi-institusi sosial lainnya, ruang publik juga dapat dialienasikan, diduduki, atau dipakai oleh kekuatan-kekuatan asing.

Bagaimanakah ciri para aktor ruang publik itu? Kita dapat menganggap para aktor itu *autokhton*, bila mereka berasal dari publik itu sendiri, tumbuh dari sumber-sumber mereka sendiri dan mengambil bagian dalam perbanyakan dan pemeliharaan struktur-struktur ruang publik. Dalam diri para aktor seperti itulah kita menyaksikan *genesis* ruang publik. Mereka memiliki akar-akar yang mendalam di dalam *Lebenswelt* dan dalam cara-cara hidup privat yang bersifat khusus yang mereka perjuangkan. Mereka juga berjuang penuh untuk mendapat pengakuan sosial-politis akan identitas kolektif mereka. Gerakan-gerakan sosial-kultural yang membela hak-hak kolektif mereka di dalam masyarakat-masyarakat multikultural dewasa ini, seperti gerakan kaum minoritas etnis atau agama, merupakan fenomena ruang publik *autokhton* itu. Para aktor jenis ini tak lain daripada

13. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, hlm. 28.

para subjek ruang publik yang tak terkooptasi kekuasaan yang sudah disinggung di atas.

Habermas membedakan mereka dengan aktor jenis lain yang tidak tumbuh *dari* publik, melainkan muncul *di depan* publik dan dengan bantuan sumber-sumber luar seperti uang dan kuasa menduduki ruang publik yang sudah terbentuk. Mereka ini memperlambat ruang publik yang telah ada sebagai panggung presentasi kepentingan-kepentingan mereka belaka. Habermas menyebut mereka para aktor “pemakai” (*nutznießend*). Bertentangan dengan aktor jenis pertama, mereka ini sudah memiliki identitas sosial yang diakui. Mereka inilah para aktor ruang publik yang telah dikooptasi kekuasaan. Mereka tampil dalam partai-partai politik, asosiasi-asosiasi dagang, berbagai macam kelompok profesi dst.

Apa yang di antara itu semua masih tersisa adalah medium presentasi ruang publik itu sendiri, yakni media massa. Media massa tidaklah netral di hadapan ruang-ruang publik, karena pada kenyataannya dikendalikan oleh para aktor media massa, yakni para publisistis. Mereka mengontrol media massa dengan menduduki akses-akses untuk seleksi dan formasi tema, informasi, dan kontribusi. Habermas berbicara mengenai ‘kuasa media’ (*Medienmacht*) yang berkembang dan terpelihara melalui multiplikasi jaringan dan perbesaran investasi, namun tidak lepas dari kesediaan publik untuk menerimanya. Menurut Habermas, “pemegang mandat publik yang tercerahkan” ini dapat melaksanakan fungsinya dengan benar hanya jika ia bersikap independen tidak hanya dari negara dan pasar, melainkan juga dari para aktor ruang-ruang publik. Dalam model demokrasi deliberatif fungsi media masa adalah memediasi proses-proses pembelajaran di dalam ruang-ruang publik dengan cara menyaring atau menetralisir pengaruh-pengaruh kekuasaan negara pada ruang-ruang publik.

Pertanyaan yang menentukan di sini adalah: pada frag-

men ruang publik manakah Habermas sendiri meletakkan harapannya? Jawabnya tentu pada fragmen yang tidak terkooptasi kekuasaan. Fragmen ruang publik ini menurutnya dapat membangun cara-cara hidup yang teremansipasi yang tidak dapat dihasilkan secara strategis oleh fragmen lain ruang publik yang telah terkooptasi kekuasaan. Hal ini mungkin karena para aktor *autokhton* ruang publik mempunyai “sensibilitas untuk hal-hal yang mengancam hak-hak komunikasi” dan memiliki “kesediaan” untuk “membuat *front* melawan bentuk-bentuk eksklusif dan represi blak-blakan ataupun terselubung terhadap minoritas-minoritas ataupun kelompok-kelompok marjinal”. Singkatnya: Mereka mengubah struktur-struktur komunikasi *Lebenswelt* melalui komunikasi. Bagaimana mereka memberikan pengaruh pada institusi-institusi sistem ekonomi-politik yang berciri sistemis dan mengambil bagian dalam proses penjinakan sistem politik –sekali lagi—bukanlah persoalan teoretis, melainkan persoalan bagaimana mereka berjuang untuk memultiplikasi ruang-ruang diskursus di dalam praksis mereka, dan untuk memobilisasi solidaritas yang semakin luas.

Agama dalam Masyarakat Pasca-Sekular

Pada bagian terakhir ini marilah kita masuk ke dalam tema yang menjadi keprihatinan Habermas akhir-akhir ini, yaitu tema agama dan demokrasi. Sejak peristiwa 9/11, orang mulai mengangkat agama sebagai isu sentral dalam demokrasi. Masalah yang dilihat di sini adalah netralitas negara di hadapan kepentingan-kepentingan yang berasal dari kelompok-kelompok agama. Prinsip netralitas ini sejak lama dikenal dengan istilah sekularisasi. Dapatkah aspirasi agama disuarakan keras-keras di dalam ruang publik untuk memengaruhi pengambilan kebijakan publik dalam negara hukum modern?

Persoalan agama dalam ruang publik belum eksplisit muncul dalam *Faktizität und Geltung*. Habermas membahas persoalan ini untuk pertama kalinya dalam perdebatan publik dengan Kardinal Joseph Ratzinger (sekarang Paus Benedictus XVI) pada 28 Januari 2004 atas undangan Katholische Akademie in Bayern München. Tiga tahun kemudian Hochschule für Philosophie München mengundang Habermas untuk mendiskusikan tema serupa dengan para profesor dan mahasiswa kampus tersebut.¹⁴ Dalam perdebatan dan diskusinya yang terbaru itu, Habermas tetap berpijak pada tradisi liberalisme Jerman yang dirintis oleh Kant, namun ia juga mengembangkan versinya sendiri yang tidak seketat liberalisme. Liberalisme menuntut asas netralitas ketat terhadap kelompok-kelompok agama:

Asas pemisahan negara dan Gereja menuntut ketidakberpihakan yang ketat dari institusi-institusi politis dalam hubungannya dengan kelompok-kelompok agama; parlemen dan pengadilan, pemerintah dan birokrasi mencederai perintah untuk netral terhadap pandangan dunia, jika mereka memprivilegikan satu pihak dengan mengorbankan pihak lain...Jadi, membiarkan membenaran-pembenaran religius masuk ke dalam proses legislasi ...akan mencederai asas (netralitas) itu sendiri.¹⁵

Akan tetapi argumen liberal ini dapat dinilai tidak *fair* terhadap kelompok-kelompok agama dalam masyarakat kompleks karena membendung alasan-alasan religius sejak awal. Sikap Habermas cukup toleran. Di satu pihak dia menerima pendapat

14. Sebagaimana dilaporkan dalam *Neue Zürcher Zeitung*, 24 Januari 2007.

15. Jürgen Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2005), hlm. 129.

bahwa *motivasi* warganegara untuk berpartisipasi dalam formasi opini dan aspirasi politis dalam negara hukum demokratis ditimba dari perigi cara-cara hidup etis-politis spesifik, yaitu dari iman religius partikular, maka alasan-alasan religius tidak dapat dibendung sejak awal sebagaimana dilakukan oleh liberalisme.

Menurutnya kita sekarang berada dalam masyarakat 'pasca sekular' (*postsäkulare Gesellschaft*) yang di dalamnya warga beriman memiliki hak komunikasi yang sama dengan warga sekular, maka alasan-alasan religius juga dapat merupakan bagian pemakaian akal secara publik (*öffentlicher Gebrauch der Vernunft*). Akan tetapi di lain pihak Habermas tetap berpegang pada tradisi liberal yang meyakini 'akal budi bersama umat manusia' sebagai dasar pemisahan Gereja dan negara dan dasar kekuasaan negara modern yang tidak lagi bergantung pada legitimasi agama. Jadi, negara tidak boleh membendung sejak awal alasan-alasan religius sebagai tema dalam ruang publik, tetapi dalam hal prosedur deliberasi negara juga harus tetap mempertahankan ketidakberpihakannya terhadap kelompok-kelompok religius yang saling bersaing dalam masyarakat.

Tentu saja persoalan demarkasi 'yang etis' dan 'yang moral' seperti telah saya tunjukkan di atas dapat muncul lagi di sini. Akan tetapi kali ini dalam perdebatan tentang agama dalam ruang publik itu Habermas tidak lagi menyibukkan diri dengan persoalan demarkasi antara persoalan moral tentang keadilan dan persoalan etis tentang jalan hidup, melainkan memberikan solusi menarik untuk mewujudkan *fairness* di antara warganegara dalam proses deliberasi. Dia memberikan beberapa batasan normatif kepada pihak kelompok agama, pihak kelompok sekular, pihak negara, dan pihak mayoritas agama. *Pertama*, dia menuntut 'penerjemahan' kontribusi-kontribusi kelompok-kelompok agama dari bahasa religius partikular mereka ke dalam bahasa yang dapat diterima oleh publik karena dalam deliberasi resmi parlemen, kementerian, peradilan, dan

birokrasi hanyalah ‘alasan-alasan sekular’ yang dapat diperhitungkan.¹⁶ Karena itu keyakinan-keyakinan religius harus dijelaskan secara rasional, sehingga memiliki ‘status epistemis’ yang dapat diterima oleh warga lainnya, entah itu orang yang beragama lain atau yang sekular.¹⁷

Habermas menyebut perlunya ‘sikap epistemis’ para warga religius untuk memungkinkan deliberasi publik. Yang dimaksud bukanlah mendialogkan isi doktrin religius eksklusif, melainkan mengambil isi rasional inklusif dalam iman religius yang bersentuhan dengan persoalan keadilan sosial kemanusiaan universal.¹⁸ Sikap ini tidak hanya harus dimiliki oleh warga-negara yang berbeda-beda agama. Bahkan sekiranya masih ada masyarakat homogen dengan satu agama, menurut Habermas para anggotanya akan memahami diri mereka bukan sebagai ‘jemaat’ atau ‘umat’, melainkan sebagai ‘warganegara’ bila mereka hendak hidup bersama secara politis di dunia ini.¹⁹ Dengan kata lain, Habermas tetap menuntut bahwa alasan-alasan religius yang disampaikan oleh kelompok-kelompok agama lulus dari ujian universalisasi (“U”).

Kedua, tuntutan yang sama juga ditujukan Habermas kepada para warga sekular atau yang beragama lain.

(Mereka) bagaimanapun dapat mempelajari sesuatu, bila mereka di dalam isi kebenaran normatif suatu ungkapan religius mengenali kembali intuisi-intuisinya sendiri yang kerap masih remang-remang.²⁰

Demokrasi deliberatif menghargai sikap saling belajar memahami posisi mitra diskursus. Seperti arogansi eksklusivis -

16. Lih. *Ibid.*, hlm. 136.

17. Lih. *Ibid.*, hlm. 118.

18. Bdk. *Ibid.*, hlm. 143.

19. Lih. *Ibid.*, hlm. 136.

20. *Ibid.*, hlm. 137.

me agama yang dapat memandang warganegara sekular sebagai 'jiwa-jiwa tersesat', arogansi sekularisme juga dapat dimiliki oleh warganegara sekular jika mereka menilai agama itu irasional.

Selama warganegara sekular yakin bahwa keyakinan-keyakinan religius dan komunitas-komunitas religius merupakan barang peninggalan purbakala yang masih tersisa di zaman modern ini, mereka hanya dapat memahami kebebasan beragama sebagai margasatwa kultural bagi spesies-spesies yang hampir punah. Dari pandangan mereka agama tidak lagi memiliki wewenang internalnya.²¹

Menurut Habermas, yang benar adalah bahwa dalam masyarakat pasca sekular agama dan sekularitas merupakan komponen-komponen nilai setara yang harus dikomunikasikan untuk mencapai saling pengertian secara intersubjektif. Di dalam tahap matang pemikirannya ini, Habermas menolak asumsi adanya perkembangan linear di mana agama lama kelamaan akan ditinggalkan oleh suatu masyarakat yang menjadi modern. Para partisipan deliberasi tidak terinstitusional dalam ruang publik bagaimanapun bertolak dari *Lebenswelt* yang di dalamnya 'suara-suara agama' terbentuk.

Ketiga, sikap negara sendiri dalam deliberasi harus seperti neraca yang seimbang. Di sini Habermas mewaspadaikan bahaya kesalahpahaman yang dapat muncul jika asas netralitas yang seharusnya dilaksanakan oleh negara diidentikkan begitu saja dengan sekularisme sehingga asas netralitas justru menyembunyikan pemihakan terhadap sekularisme. Tulisnya:

Netralitas kekuasaan negara terhadap pandangan hidup yang menjamin kebebasan-kebebasan etis yang sama bagi setiap

21. *Ibid.*, hlm. 145.

warganegara tidak dapat disamakan dengan universalisasi politis sebuah pandangan dunia sekular.²²

Di hadapan asas netralitas sekularisme juga merupakan sebuah pandangan dunia substantif di antara pandangan-pandangan dunia lain, maka negara juga harus bersikap netral terhadapnya seperti juga terhadap agama.

Keempat, dalam konteks sebuah negara dengan mayoritas agama tertentu, bukan hanya argumen-argumen minoritas agama lain, melainkan juga kontribusi-kontribusi kelompok sekular tidak boleh dibendung begitu saja.

Dominasi mayoritas menjelma menjadi penindasan, jika sebuah mayoritas yang berargumentasi secara religius –dalam prosedur formasi opini dan aspirasi politis dari minoritas sekular atau minoritas beragama lain—menampik pelaksanaan diskursif atas pembenaran-pembenaran yang dilakukan oleh minoritas ini.²³

Dengan kata lain, menurut Habermas kelompok mayoritas dalam demokrasi tidak boleh mengabaikan atau membungkam potensi kebenaran argumentasi yang berasal dari kelompok-kelompok minoritas, karena prosedur demokrasi memiliki kekuatan legitimasinya bukan hanya lewat inklusivitasnya, melainkan juga lewat ‘ciri deliberatif’nya. Jika sekarang belum semua pihak menerima keputusan mayoritas, keterbukaan terhadap revisi dari pihak minoritas lewat deliberasi publik pasca keputusan itu akan menjamin rasionalitas hasil keputusan itu dalam jangka panjang.

Sudah barang tentu dalam *Realpolitik* keempat batasan normatif di atas tidak akan segera menyelesaikan persoalan

22. *Ibid.*, hlm. 118.

23. *Ibid.*, hlm. 140.

agama dalam ruang publik. Agama bukan sekadar atribut sosial, seperti keanggotaan dalam sebuah partai atau kelompok profesi, yang dapat cepat diganti dengan atribut sosial lain, melainkan sebuah '*comprehensive worldview*'. Orang-orang saleh dengan keyakinan religius yang condong pada totalitas dan integritas sering mengalami kesulitan untuk menarik konsepsi tentang keadilan *ke luar* dari keyakinan religius spesifiknya, sehingga mereka melihat orang dari agama lain hanya dari sudut pandangnya yang fundamental namun terbatas itu. Kesulitan seperti itu—bila mengeras dan menjadi sikap politis—merupakan latar belakang mental politik identitas. Habermas sendiri tampaknya meragukan kemampuan warga beriman itu untuk berpikir *out of the box* atau keluar dari pandangan dunia mereka. Dia mengakui adanya *hardcore* yang sulit ditembus dalam pengalaman terdalam manusia baik yang terdapat dalam agama maupun seni, maka baginya ungkapan-ungkapan religius hanya diperbolehkan dalam wilayah sosial, tetapi jelas tidak di wilayah politis. Peran agama untuk menggalang solidaritas sosial dan memotivasi warga beriman untuk mematuhi konstitusi tidak ditolak, namun peran itu akan berlebihan bila berubah menjadi aspirasi politis untuk mengganti konstitusi dan sistem hukum dengan hukum sakral. Kewaspadaan ini tentu beralasan. Yang hendak dihindarkan di sini tak lain adalah politisasi agama yang akan merugikan bukan hanya pluralisme, melainkan juga akan mencederai otonomi agama itu sendiri dari kepentingan-kepentingan politis.

Yang-Politis, Yang-Estetis, dan Kesetaraan Radikal

Etika Politik
Jacques Rancière

ROBERTUS ROBOT

DI SEBUAH SENIN, 1 FEBRUARI 1960, EMPAT MAHASISWA kulit hitam yang hidup di zaman penuh hawa rasisme di Greensboro, Carolina Utara, AS, ingin sekali duduk di kantin kampus, tetapi ada aturan yang secara ketat menyebutkan kantin itu hanya untuk mahasiswa kulit putih. Apa yang harus mereka lakukan? Menulis petisi ke pimpinan kampus dengan argumen diskriminasi? Menulis nota protes ke dewan kota? Menulis sebuah laporan dengan basis teori hak asasi dan kesetaraan universal ke dewan hak asasi manusia? Tidak! Yang terjadi adalah, tanpa rencana apapun keempat mahasiswa ini mengunjungi kantin itu, duduk, kemudian minum dan makan di situ tanpa peduli larangan rasis! Menulis petisi, memikirkan argumen hak asasi adalah tindakan tapi tindakan di bawah logika ‘struktur penundaan’ yang pada dasarnya tetap bersifat pasif. Yang diperlukan adalah tindakan di luar logika penundaan, di luar logika konvensional. Dengan duduk, minum dan makan

langsung di tempat di mana mereka dilarang, empat mahasiswa itu bertindak aktif! Mereka tidak menunda tindakan dengan memikirkan dahulu dalil-dalil ketaksetaraan. Mereka merasa diri mereka sudah setara dan bertindak berdasarkan pikiran itu!¹

Di dalam tindakan itu, keempat mahasiswa itu keluar dari logika normatif konvensional dan secara langsung mematahkan struktur dan modus klasifikasi sosial yang dibangun oleh rasisme. Dengan itu, mereka muncul sebagai subyek, subyek yang mendasarkan pada pandangan kolektif bahwa: *Ya, kami setara!* Inilah tema pokok filsafat politik yang disusun dan diproklamirkan oleh filsuf generasi baru Perancis Jacques Rancière.

Siapakah Rancière? Setelah generasi Lyotard, Foucault, Derrida dan Bourdieu, Perancis melahirkan sebuah generasi intelektual yang berhasil menegakkan pendekatan dan pandangan baru mengenai filsafat, ilmu pengetahuan, politik, dan estetika. Alain Badiou, François Jullien, dan Jean-Luc Nancy adalah beberapa nama dalam generasi ini, termasuk Jacques Rancière, tokoh yang akan kita bahas dalam esai ini.

Rancière lahir di Aljazair pada 1940. Ia dikenal sebagai murid Althusser dan turut menyumbang artikel dalam buku suntingan Althusser yang hingga kini sangat berpengaruh dalam pemikiran Marxis, *Lire le Capital* (1965). Namun demikian, setelah peristiwa Mei 1968, Rancière berpisah dengan gurunya. Ia bahkan menerbitkan sebuah esai pada 1969 yang melancarkan kritik keras terhadap pemikiran Althusser. Setelah berpisah dari Althusser, Rancière kemudian bergabung dengan semacam organisasi mahasiswa-buruh berhaluan Maois yang membuat dia mondar-mandir antara universitas dan pabrik. Pada 1975 ia turut mendirikan jurnal *Révoltes Logiques*. Dalam periode antara

1. Todd May, *The Political Thought of Jacques Rancière* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008), hlm. 50.

akhir 1970an hingga awal 1980an ia menerbitkan karya-karya yang kemudian berpengaruh besar seperti *The Night of Labor* (1981) dan *The Philosopher and His Poor* (1983). Rancière mengajar di University of Paris VIII sejak 1969 hingga 2000.

Filsafat dan Pengusiran ‘Bagian dari Bukan Bagian’

Rancière memulai filsafatnya dengan kritik dan pertanyaan kepada filsafat: Apa urusan filsafat dengan kaum miskin? Bukankah kaum miskin tidak memiliki waktu untuk filsafat apalagi berfilsafat, lantas mengapa para filsuf sering menghabiskan waktu untuk memikirkan si miskin ini? Mengapa dalam sejarah filsafat sejak Plato hingga Marx figur si Miskin sedemikian banyak dimunculkan? Jangan-jangan filsafat hanya menarik manfaat bagi dirinya sendiri dengan mendasarkan pada pemikiran mengenai si Miskin. Mungkinkah para filsuf menempatkan kaum miskin secara instrumental semata-mata dalam kegunaan untuk mengukuhkan status mereka sebagai filsuf?

Tak pelak lagi, Rancière memulai filsafatnya persis sebagaimana yang dikatakan oleh Schelling bahwa pada mulanya adalah *negasi dari apa yang dimulai dari negasi sendiri!* Itu dimulai Rancière dengan melancarkan sebuah tuduhan kepada filsafat. Menurutnya filsafat dimulai dengan pembedaan antara kelompok orang yang dianggap memiliki ‘kemampuan alami berpikir’ dan kelompok-kelompok lainnya yang oleh karena posisi sosial dan ekonomi diasumsikan kekurangan kemampuan, tidak memiliki waktu dan kesenggangan dan karenanya dianggap tidak memadai untuk berpikir sebagaimana para filsuf. Di sini Rancière menunjuk hidung Plato. Di dalam filsafat Plato, masyarakat dibagi-bagai dalam divisi-divisi dengan tatanan fungsionalnya masing-masing: seniman, pekerja, ksatria, dan penguasa, sementara budak dan pekerja kasar (misalnya tukang sepatu)

benar-benar dilempar ke luar dari ranah filsafat.

Dalam Plato setiap orang dalam setiap jabatan memiliki kewajibannya masing-masing: pekerja berkewajiban melakukan kerja-kerja yang mengandalkan tenaga, ksatria berperang, dan pemimpin berpikir. Konsepsi keadilan Plato didasarkan pada prinsip divisi-divisi, yakni bahwa yang adil adalah apabila setiap jabatan dalam divisi memiliki sifat-sifat yang cocok dan pas dengan jabatan itu: pemimpin memiliki kebijakan falsafi, ksatria memiliki keberanian, sementara tukang bersifat moderat dalam arti bekerja hanya pada tempatnya karena dianggap tidak memiliki waktu. Rancière memperjelas tatanan Plato ini sebagai berikut:

Each order must be defined by its own virtue, but only a government of philosophers-guardians can give the first order its own virtue, wisdom (sophia). The warrior's virtue, which is rightly applied courage... The artisan, however is not made of a material that the philosopher could dress and dye. There is no virtue or education that belongs to the laboring people.²

Plato kemudian membawa divisi sosial ini lebih dalam menjadi strata dalam struktur 'jiwa' dari masing-masing kelompok masyarakat ketika ia kemudian menyematkan suatu identitas berdasarkan kualifikasi material yang hirarkis dalam metafora logam. Menurutnya, manusia bekerja sesuai dengan tuntutan jiwanya. Orang yang jiwanya didominasi oleh nafsu untuk mendapatkan sesuatu akan menjadi pedagang. Orang yang jiwanya dituntun oleh semangat lebih tepat menjadi ksatria. Sementara orang yang jiwanya dituntun oleh akal-budi dan pencarian esensi kehidupan dan forma yang baik, merupakan

2. Jacques Rancière, *The Philosopher and His Poor*, terjmh. John Drury, Corinne Oster, dan Andrew Parker (Dunham: Duke University Press, 2004), hlm. 24.

orang yang tepat menjadi pemimpin. Hanya apabila masyarakat berjalan sesuai dengan pembagian ini maka kehidupan yang ideal akan tercapai dan mencapai suatu tipe masyarakat yang disebut Plato dengan istilah *kallipolis*. Untuk tiap jiwa Plato memberikan cap: unsur emas untuk pemimpin dan filsuf, perak untuk ksatria, dan perunggu untuk kaum pekerja:

While all of you in city are brothers, we will say in our tale, the deity who fashioned you mixed gold in the makeup of those who fit for rule., for which reason they are the most precious. In that defenders he mixed silver, and iron and brass in the makeup of the plowman and other craftsmen.³

Ringkasnya menurut Rancière kemudian, di dalam Plato filsafat membentuk elitisme pengetahuan sekaligus politik, yakni partisi-partisi dan hirarki sosial dengan nilai higienis dari masing-masing strata. Yang adil dalam Plato adalah apabila setiap partisi dijaga dari intrusi satu sama lain. Dengan demikian filsafat keadilan Plato mensyaratkan suatu pandangan masyarakat yang steril.

Bagi Rancière, sistem partisi dalam Plato ini mencerminkan ketaksetaraan: hanya mereka yang berada dan terlahir di kelas tertentu sajalah yang boleh berkuasa sementara mereka yang tidak terlahir dari kelas itu dianggap tidak dapat memerintah dan tidak dapat memasuki dunia politik.

Lebih jauh lagi, pemingggiran dan instrumentalisasi kaum miskin dalam filsafat melalui partisi dan hirarki ini berulang pada Aristoteles. Sebagaimana kita ketahui, Aristoteles membedakan dua kemampuan dalam diri manusia, yakni *phonê* dan *logos*. *Phonê* adalah kemampuan alamiah untuk menyuarakan rasa senang dan rasa sakit. Kemampuan ini dimiliki oleh manu-

3. Plato sebagaimana dikutip dalam Rancière, *Ibid.*, hlm. 19.

sia maupun hewan. Sementara *logos* adalah kemampuan berbahasa, berkata-kata, sehingga manusia bisa membedakan mana yang adil dan mana yang tidak adil.

Aristoteles juga kemudian memisahkan dua forma kehidupan, yakni *zoê* dan *bios*: yang satu adalah forma kehidupan yang ‘*mere live*’ atau hidup dengan basis minimum makan, beranak pinak, sementara *bios* adalah forma kehidupan manusia sebagai pemilik *logos*, *speaking being* yang memampukannya untuk terlibat dalam urusan kemasyarakatan (*bios politikos*).

Menurut Rancière, ketika Aristoteles membedakan manusia dari budak berdasarkan kategori kemampuan, justru saat itulah niat kesamaan dalam kategori yang dibuatnya itu diingkari. Peningkaran Aristoteles itu nampak ironis: kalau budak dianggap tidak memiliki kemampuan *logos*, bagaimana para budak itu bisa berkomunikasi dengan tuannya? Di sini filsafat Aristoteles memiliki sisi diskriminatif. Sementara kemampuan berbahasa didefinisikan bersifat alamiah, rekognisi dan pendefinisian mengenai kapasitas penggunaanya didefinisikan secara sosial dan dideterminasi dari luar. Dengan itu, Rancière menyimpulkan bahwa pandangan Aristoteles mengenai ‘kapasitas umum’ manusia dalam bahasa sudah terbelah dan cacat sedari awalnya. Di dalam konsep dan kategori itu Aristoteles sebenarnya sedari awal sudah mengeklusi kaum budak, dan tidak menghitungnya sebagai bagian dari *demos*.⁴

Dari kritiknya terhadap Aristoteles inilah Rancière mengemukakan konsepnya yang brilian mengenai rezim sensibilitas. Rezim sensibilitas muncul ketika sang tuan menihilkan kapasitas *logos* sehingga dengan itu meminggirkan hak orang dari dunia kekuasaan. Rezim sensibilitas adalah elitisme yang dibangun berbasis ketidakmampuan alamiah dalam berkata-kata.

4. Andrew Schaap, “Enacting the Right to Have Rights: Jacques Rancière’s Critique of Hannah Arendt,” dalam *European Journal of Political Theory*, edisi mendatang 10 (1), 2011.

Dalam karya terbarunya, *Dissensus*, Rancière mengungkap bahwa keterbelahan dalam kategori manusia baik di dalam Plato maupun dalam Aristoteles, yang menghasilkan pencacahan dan partisi sosial, muncul dan dilakukan melalui sebuah kategori tunggal: bahwa politik hanya berlaku terbatas bagi mereka yang memiliki kemampuan untuk mempraktikkan dan memiliki akses kepada *arkhê*. Oleh karenanya mereka yang tidak memiliki kualifikasi kepada *arkhê*, tidak memiliki kualifikasi untuk *dihitung* dalam politik.⁵ Ini yang dimaksud oleh Rancière ketika mengatakan bahwa pada mulanya konsep demokrasi sendiri adalah konsep yang bermasalah dan bertentangan dengan dirinya sendiri, persis karena sewaktu *demos* didefinisikan, ada pihak yang sengaja tidak ‘dihitung sebagai bagian’ darinya.

Menurut Rancière, selain pada Plato dan Aristoteles, persoalan yang sama bahkan terdapat juga dalam pemikiran Karl Marx. Filsafat Marx, menurut Rancière, adalah upaya untuk mencerabut dan mengisolasi kategori proletariat (*ideal*) dari kelas pekerja aktual. Subyek proletariat Marx adalah sebuah idealisasi hasil dari suatu abstraksi yang dikerahkan sedemikian rupa sebagai syarat untuk masuk ke dalam politik revolusi. Dengan itu Marx menanggalkan kelas pekerja aktual dari politik. Padahal, kelas pekerja aktual inilah—yang oleh karena telah menarik pelajaran dari perilaku dan konsep borjuis kecil mengenai solidaritas, persaudaraan, dan pemilikan bersama—yang sesungguhnya telah mempraktikkan laku hidup komunis secara konkret. Dengan kata lain, proletariat adalah kategori konseptual abstrak hasil dari pemisahan dengan kelas pekerja aktual.⁶

Berdasarkan ketiga pemikiran filosofis di atas, ia kemudian membagi filsafat politik dominan yang berkembang dalam sejarah filsafat di barat ke dalam tiga jenis, yakni ‘archipolitik’,

5. Jacques Rancière, *Dissensus: On Politics and Aesthetics*, terjmh. Steven Corcoran (New York: Continuum, 2010), hlm. 31.

6. Rancière, *Philosopher and His Poor*, hlm. 120.

‘metapolitik’, dan ‘parapolitik’. Ketiganya adalah lawan dari ‘yang politis’ dan masing-masing dijelaskan Rancière sebagai berikut:⁷

Pertama, Archipolitik adalah model filsafat politik yang dimulai oleh Plato. Di dalam Archipolitik, ‘yang politis’ mampus karena di dalamnya tidak ada asertasi terhadap kesetaraan. Yang Politis tidak muncul karena setiap orang diposisikan pada sebuah tempat dan posisi yang ‘diharapkan’ ketimbang bergerak untuk mencapai kesetaraan. Archipolitik menyusun dan menata setiap orang dalam partisi yang kaku. Slavoj Žižek menafsirkan archipolitik Rancière dengan menyimpulkan karakter archipolitik sebagai: ruang sosial yang homogen dan terstruktur secara organis yang tidak memungkinkan munculnya ‘yang politis’.⁸

Kedua, parapolitik. Parapolitik mendapatkan pendasaran-nya dari Aristoteles yang dalam beberapa hal dipandang sedikit lebih ‘demokratis’ ketimbang Plato. Dalam parapolitik, politik dipandang sebagai persoalan estetika: politik adalah percakapan dan penampilan atau pemunculan dalam ruang publik/polis. Di titik ini, parapolitik boleh dikatakan adalah bentuk dari depolitisasi politik karena konflik dalam politik diterima tetapi untuk dengan segera direformulasikan ke dalam bentuk-bentuk yang lebih lembek seperti kompetisi dalam konsensus dan representatif. Dalam matrik kepolitikan kontemporer semua bentuk-bentuk kepolitikan yang berbasis pada pandangan kontrak dan deliberasi (Rawls dan Habermas) merupakan kelanjutan dari parapolitik.

Ketiga, metapolitik yang berakar dalam pikiran Marxis. Menurut Rancière, metapolitik pada dasarnya adalah bentuk

7. Jacques Rancière, *Disagreement: Politics and Philosophy*, terjmh. Julie Rose (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998), hlm. 61-95.
8. Slavoj Žižek, “The Lesson of Rancière,” epilog dalam Jacques Rancière, *The Politics of Aesthetics*, terjmh. Gabriel Rockhill (New York: Continuum, 2006), hlm. 71.

pengingkaran terhadap ‘yang politis’ karena kebenaran akan politik sering ditempatkan atau dicari di tempat lain ‘di luar sana’, jauh melampaui politik. Kita mengetahui bahwa menurut Marxis seluruh relasi politik tidak lebih dari sekadar refleksi dari kepentingan dan relasi-relasi dalam mode produksi. Dengan itu politik bukanlah perkara utama, ia hanya merupakan etalase saja dari kepentingan relasi produksi dominan.

Partisi dan Migrasi dan Kesetaraan Pikiran

Sebagai tandingan, Rancière memulai mengajukan kritik terhadap ketiga jenis filsafat politik itu. Kritiknya dimulai dengan basis penelitian empirik terhadap kehidupan intelektual kelas pekerja antara 1830 sampai 1840an. Dari penelitian itu ia mengkaji modus kehidupan konkret kelas pekerja: mengenai utopia para pekerja, koran sederhana yang dikelola pekerja, bentuk-bentuk sastra yang berkembang di kalangan pekerja, dan asosisasi-asosiasi di dalamnya. Dalam penelitian itu ia menemukan bahwa sebenarnya, kebanyakan pekerja tidak terlalu banyak mengeluhkan kesulitan hidup karena alasan-alasan material, tetapi lebih pada soal kualitas hidup yang rendah akibat ketatnya hirarki sosial. Dari penelitian ini lahirlah kesimpulannya yang terkenal:

Perhaps a trully dangerous class were not so much the uncivilized one thought to undermine society from below but rather the migrants who move at the borders between class—individuals and groups who develop capabilities of no direct use for the improvement of their material lives, and which might in fact make them despise material concern.⁹

9. Jacques Rancière, “Good Times or Pleasure at the Barricades,” terjmh. John Moore, dalam Adrian Rifkin dan Roger Thomas (eds.), *Voices of the People: The Social Life of “La Sociale” at the End of the Second Empire* (London: Routledge, 1988).

Bertentangan dengan Marx, menurut Rancière, kelas yang paling radikal bukanlah kelas yang mengusung cita-cita pembalikan total seluruh tatanan masyarakat, melainkan justru kelas yang berada dalam situasi atau posisi ‘migrasi’, kelas yang berada dalam wilayah perbatasan yakni mereka yang memiliki ideal yang melampaui batasan-batasan materialnya.

Apa persisnya yang dimaksud Rancière dengan migrasi di sini? Migrasi adalah gerak setiap subyek untuk melampaui batasan-batasan sosial/ekonomi dan kebudayaan yang menemukannya pada posisi yang statis tertentu.

Dari pandangan ini kita mendapatkan posisi bahwa percobaan untuk mengubah keadaan tidak dapat dilakukan melalui penolakan metafisikal atas situasi. Partisi dan hirarki sosial tidak dapat dilampaui dengan sebuah dobrakan kontra kebudayaan, melainkan dengan pelintasan kebudayaan. Praktik kebudayaan yang dilakukan kelas pekerja untuk melintasi hirarki sosial (misalnya melalui tulisan atau puisi) bermakna politik untuk diperjuangkan bukan karena ia menyerukan sebuah arah atau target dari lawan yang teridentifikasi di luar sana (misalnya proletariat versus borjuis), melainkan karena ia secara langsung mematahkan sistem identifikasi umum yang diproduksi oleh partisi dan hirarki sosial itu. Dengan mengadopsi tulisan dan kesenian itu, si pekerja mencapai norma dan kebudayaan yang asing yang semula berada di luar posisi asalnya.

Pertanyaannya kemudian adalah: apa yang memungkinkan kelas pekerja itu melintasi dan mendobrak struktur atau hirarki sosialnya? Untuk menjawab pertanyaan ini kita akan tiba pada asumsi antropologis Rancière. Rancière mengatakan bahwa *the proletariat of 1830's were people seeking to constitutes themselves as speaking beings, as thinking being in their own right.*

Proses ini dapat dimengerti lebih jauh melalui pandangan Rancière mengenai pendidikan, sekaligus kritiknya terhadap sosiologi dan pendidik ternama Perancis, Pierre Bourdieu. Seba-

gaimana diketahui bahwa salah satu teori penting yang dikemukakan oleh Bourdieu adalah bahwa anak-anak kelas buruh tidak memiliki akses untuk mendapatkan pendidikan tinggi oleh karena keterkucilan mereka dari struktur ekonomi kapitalis. Artinya, penindasan atau kekerasan kultural yang mereka alami (tidak bisa sekolah) adalah akibat langsung dari penindasan ekonominya (sebagai anak kelas buruh). Rancière meringkas logika dalam pandangan Bourdieu dengan dua proposisi sebagai berikut:

1. Anak-anak kelas buruh dipinggirkan dari universitas karena mereka tidak paham mengapa mereka dipinggirkan.
2. Ketaktahuan mereka akan peminggiran itu adalah implikasi struktural dari sistem yang memproduksi peminggiran itu.¹⁰

Di sini, menurut Rancière, sebagaimana kesalahan pada Marx, pandangan sosiologis Bourdieu tidak hanya bersifat tautologis, melainkan juga memperlihatkan sosiolog-edukator yang mengambil jarak dan menempatkan 'ketaksetaraan' sebagai titik berangkat. Bagi Rancière, teori sosiologi Bourdieu alih-alih mencoba berbicara atas nama 'kelas buruh', malah termanak mistifikasi yang dibangun oleh ketaksetaraan struktur kapitalisme modern sehingga menjadikannya sebagai titik pijakan. Sosiologi semacam ini menurutnya dimulai dengan asumsi ketaksetaraan, lalu bergerak membuktikan ketaksetaraan dan pada akhirnya balik mengafirmasi ketaksetaraan dan mengulang terus menerus afirmasi terhadap ketaksetaraan itu. Kelas buruh miskin tetap berada pada posisinya. Jarak ruang dan temporal yang memisahkan sang sosiolog dan pendidik dengan sang murid kelas buruh juga terus berulang.

10. Jacques Rancière, *The Ignorant Schoolmaster: Five Lessons in Intellectual Emancipation*, terjmh. Kristin Ross (California: Standford University Press, 1991), hlm. xi.

Bertentangan dengan pandangan Bourdieu itu, Rancière mengatakan bahwa kita mesti membalik titik berangkat kita dari ketaksetaraan menjadi kesetaraan! Kesetaraan harus dijadikan sebagai pengandaian bukan sebagai tujuan. Kesetaraan harus dipahami sebagai praktik kini, bukan sebagai hadiah yang diambil di masa depan. Untuk membedakan diri dari kesalahan Bourdieu, Rancière kemudian mengajukan contoh yang diambil dari idolanya, Joseph Jocotot.

Jocotot lahir di Dijon pada 1770 dan mengenyam pendidikan di Universitas Dijon. Pada usia 19 tahun Jocotot mengabdikan diri penuh kepada Revolusi Republikan dan mendapatkan posisi sebagai kapten artileri. Dari situ ia naik pangkat menjadi sekretaris *commission d'organisation du mouvement des armées* dan menjadi direktur *École Polytechnique*. Di Dijon ia mengembangkan metode pendidikan “emansipatif.”

Pada 1818, Jocotot pindah ke Brussels dan diangkat sebagai dosen bahasa Perancis di Universitas Louvain. Di sinilah ia menemukan hal yang mencengangkan. Di Louvain ia mesti mengajar siswa yang tidak mengerti bahasa Perancis karena siswa daerah itu berbahasa Flemish, sementara ia sendiri tidak bisa berbahasa Flemish. Dengan kata lain *‘there was thus no language in which he could teach them what they sought from him!’*¹¹ Tidak ada bahasa yang bisa digunakan bagi kedua pihak ini untuk saling memulai proses belajar-mengajar!

Untunglah pada saat itu edisi dwibahasa *Telemachus* sudah diterbitkan di Brussels. Inilah satu-satunya buku dwibahasa Perancis-Flemish yang dibawa Jocotot. Dari situ Jocotot meminta murid-muridnya menulis makalah-makalah berbahasa Perancis dengan merujuk tulisan-tulisan dari *Telemachus*. Jocotot menemukan bahwa siswa Flemish itu akhirnya mampu menulis dengan bahasa Perancis dengan sangat baik. Dari sini Jo-

11. *Ibid.*, hlm. 1.

cotot menyimpulkan bahwa pada dasarnya semua orang memiliki pikiran dan tingkat kecerdasan yang setara, sekalipun tampaknya ada jurang yang memisahkan kedua golongan ini. Kesetaraan bukan tujuan melainkan modal dan titik berangkat!

Inilah asumsi antropologis yang lantas digunakan oleh Rancière sebagai dasar mengukuhkan kemampuan menggeser partisi yang dibangun Plato dengan sungguh sangat sederhana, yakni bahwa setiap orang mampu berpikir dan berbahasa! Pikiran mampu melelehkan segala regulasi dan menantang segala bentuk klasifikasi sosial. Berpikir berarti mensubversi kakunya setiap modus distribusi kelas, tempat, dan norma-norma. Berpikir memungkinkan terjadinya *heresy*, yakni *the disturbances of the speaker and disruption of the community*.¹²

Di titik inilah kemudian *heresy* dan pemikiran untuk penghancuran partisi dan hirarki membawa Rancière kepada pemikiran mengenai ‘yang politis’. Secara umum Rancière membedakan dua jenis politik, yakni ‘yang politis’ (*the political*) dan politik (*the police*).

Politik versus Yang Politis

Politik (*the police*) secara umum adalah praktik kekuasaan atau penubuhan kehendak dan kepentingan yang mensyaratkan adanya subyek yang saling terbelah dan terbagi ke dalam hirarki dalam sebuah ruang bersama yang nyata. Politik mencipta partisi dari berbagai persepsi dan praktik yang membentuk ruang bersama (*le partage du sensible*). Politik dalam arti umum ini adalah cara untuk membangun kerangka di antara beragam data-

12. Peter Hallward, “Jacques Rancière and the Subversion of Mastery,” dalam Mark Robson (ed.) *Jacques Rancière: Aesthetic, Politics, Philosophy* (Edinburgh, Edinburgh University Press, 2005), hlm. 26-45.

data sensoris dan ruang pengalaman yang spesifik, ruang bicara, mendengar dan melihat (atau menutupi) beragam data dan cara kehidupan hingga menghasilkan hirarki dan kategori sosial. Sementara politik (*the police*) adalah:

*An organizational system of coordinates that establishes a distribution of the sensible or a law that divides the community into groups, social position, and functions.*¹³

Di sini, politik adalah praktik dalam tatanan sensori alamiah yang menjejer individu-individu dan kelompok untuk menempati posisi sebagai yang memerintah dan yang diperintah. Politik melempar kita ke dalam beragam modus ruang dan waktu serta 'kebertubuhan' hukum, ekonomi yang spesifik. Hukum dalam praktik *police* secara implisit memisahkan mereka-mereka yang dianggap sebagai bagian dan mereka yang dianggap sebagai bukan bagian dari komunitas. Rancière menyebut ini sebagai rezim partisi.

Yang-politis dapat dipahami sebagai kontras dari politik, sebagai segala aktivitas yang memutus keterkaitan dengan politik dengan menemukan subyek baru. Di sini, seperti melawan Plato dan Aristoteles, Rancière mengatakan:

*Politis arises from a count of community 'parts', which is always a false count, a double count, or miscount.*¹⁴

Lebih jauh lagi ditegaskan:

There is politics when there is a part of those who have no part, a part or party of the poor. Politics does not happen just because the poor oppose the rich. It is the other way around: politics (that is, the inter-

13. Rancière, *The Politics of Aesthetics*, hlm. 2-3.

14. Rancière, *Disagreement*, hlm. 6.

*ruption of the simple effects of domination by the rich) causes the poor to exist as an entity. Politics exist when the natural order of domination is interrupted by the institution of a part of those have no part.*¹⁵

Akhirnya:

*Politics occurs because, or when, the natural order of the sheperd kings, the warlord, or property owners is interrupted by a freedom that croups up and makes real the ultimate equality on which any social orders rest.*¹⁶

Dengan pandangan-pandangan itu maka esensi dari ‘yang politis’ adalah upaya untuk menginterupsi atau mematahkan distribusi sensibilitas dengan menyodorkan atau mengukuhkan kembali kehadiran mereka yang *bukan bagian* atau terusir dalam sistem kordinat persepsi komunitas politis. Dengan kata lain ‘yang politis’ harus dialami lebih sebagai modus intervensi kepada tatanan politik (*police*) ketimbang sebuah jalinan dalam sistem status quo.

Yang-politis berupaya menemukan cara bagi yang tersingkirkan untuk muncul dan masuk dalam hitungan. Ia memberikan kerangka baru terhadap apa yang rutin dan terberi, membangun konfigurasi baru antara yang *visible* dan *invisible*, antara yang *audible* dan *inaudible*, serta pendistribusian baru dalam ruang dan waktu. Yang-politis memekarkan kapasitas-kapasitas baru dengan suatu postulat bahwa oleh karena semua manusia bisa berpikir maka semua manusia setara.

Dengan dasar pembedaan antara ‘politik’ dan ‘yang-politis’ ini, Rancière kemudian menjelaskan makna disensus. Disensus adalah ‘*gap*’ atau celah yang tak terdamaikan antara ‘po-

15. *Ibid.*, hlm. 11.

16. *Ibid.*, hlm. 16.

litik' dan 'yang-politis'. Dengan demikian disensus adalah lambang konflik antara sebuah presentasi sensoris dan cara memahaminya, atau konflik antara beragam rezim sensoris. Dengan itu, disensus adalah metode untuk menggeser politik yang rutin, menyingkap partisi-partisi dan memunculkan kenyataan.

Di dalam Rancière, esensi dari 'yang-politis' adalah manifestasi dari disensus, yakni pengungkapan "kehadiran dua dunia tapi tetap dalam kesatuannya". Dengan dua dunia di sini yang di maksud adalah antara "dunia atau situasi yang tak nyata/disembunyikan/ideal dengan dunia yang nyata, dunia yang memproduksi eksklusi dan partisi-partisi sosial."

Dalam dunia yang telah tercacah oleh partisi-partisi ini muncul korban yakni mereka yang dianggap sebagai "bagian-tapi-bukan-bagian". Mereka bagian dari masyarakat kita tapi sekaligus —oleh karena partisi itu—dieksklusi dari kita. Sensibilitas disensual memungkinkan 'pemberdayaan' yakni dengan membantu orang memahami dan menguak pengalaman dari dunia yang berbeda dan nyata, dengan memeriksa apa yang disembunyikan oleh dunia norma-norma. Sensibilitas disensual adalah sensibilitas konfrontasi.

Di titik inilah 'yang-politis' dalam Rancière memiliki karakter berbeda bahkan terbalik dengan politik rekognisi atau politik identitas. Politik identitas bertujuan untuk mengangkat identitas atau perbedaan di dalam 'count as one' dari sistem demokrasi, sementara 'yang-politis' dalam Rancière justru bermaksud untuk menghapus perbedaan sehingga *part-of-no-part* itu masuk ke dalam *demos*. Dari posisi ini dapatlah kita simpulkan bahwa dalam Rancière kesetaraan (*equality*) bukan pertama-tama dipasang sebagai tujuan dari politik, melainkan sekaligus aksioma dari yang-politik.

Lebih jauh lagi, di sini juga dapat disimpulkan bahwa kesetaraan bukanlah merupakan sebuah ideal dengan isi substantif tertentu. Kesetaraan dalam Rancière tidak dapat dipa-

hami sebagai distribusi aritmatik dalam konsep hak yang umum. Esensi kesetaraan tidak terdapat dalam persamaan dan kesatuan kepentingan melainkan tindakan subyektivisasi untuk menantang, menunda dan mematahkan tatanan sensibilitas yang dialamiahkan.¹⁷ Tindakan subyektivitas yang mengubah koordinat partisi sehingga si subyek bisa mendeklarasikan aksioma bahwa: kita semua setara!

*The essence of equality is not so much to unify as to declassify, to undo the supposed naturalness of orders and replace it with the controversial figures of division.*¹⁸

Dengan kerangka kesetaraan ini, maka 'yang-politis' juga berarti penciptaan subyek baru karena 'sebelum adanya tindakan politis' setiap orang adalah jejeran elemen-elemen yang diposisikan oleh tatanan partisi politik rutin. Dalam tindakan ke arah kesetaraan orang keluar dari modus signifikasi politik rutin itu dan lahir sebagai subyek yang baru.

Yang Politis dan Yang Estetis

Bagian yang paling unik dan krusial dalam pemikiran Rancière pada akhirnya adalah pada soal sejauh mana 'yang-politis' sekaligus 'yang-estetis'. Untuk memahami ini petikan simpulan di bawah ini memberikan gambaran yang jelas mengenai kesatuan estetika dan yang-politis:

A worker who had never learned how to write and yet tried to compose verses to suit the taste of his times was perhaps more of a danger

17. Todd May, *op.cit.*

18. Jacques Rancière, *On the Shore of Politics*, terjmh. Liz Heron (London: Verso, 1992), hlm. 32-33.

*to the prevailing ideological order than a worker who performed revolutionary songs.*¹⁹

Seorang buruh yang belajar bagaimana menulis dan menyusun sebuah syair yang cocok untuk zamannya barangkali jauh lebih mengancam keutuhan tatanan ideologis ketimbang mereka yang menyanyikan lagu-lagu revolusioner? Apa maksudnya? Untuk memahami ini kita kembali mesti memahami makna ‘yang-politis’ dan migrasi dalam Rancière.

Apabila ‘yang-politis’ adalah interupsi kepada partisi dan distribusi sensibilitas maka jelas tujuan dari ‘yang-politis’ yang pertama adalah perubahan pada koordinat hirarki suatu tatanan. Dengan demikian di sini yang dipentingkan adalah ‘gerak’ atau migrasi dari noktah sosial (buruh atau borjuis misalnya) ke noktah sosial lainnya sambil menghancurkan partisi dan hirarki sosial dalam rezim sensibilitas itu.

Seorang buruh yang membaca dan menyusun sebuah syair, barangkali bukanlah pekerja dengan obsesi metafisik mengenai pembalikan struktur produksi kapitalis, tetapi justru melalui kegiatan itu ia sebenarnya telah bergerak melintasi struktur dan ketetapan yang semula digariskan oleh standar ideologi kapitalis. Dengan demikian, dalam proses kegiatan estetik itu buruh menerobos ‘tatanan higienis’ yang diciptakan oleh sistem untuk menempatkan dia dalam posisinya. Dengan ini ia menghapuskan ‘kutukan Platonis’ awal bahwa ‘kelas buruh’ hanya patut bekerja pada tempatnya, sementara urusan estetika dikerjakan oleh para bijak di singgasananya.

Di titik ini sebenarnya kita menemukan arus ganda dalam pandangan Rancière mengenai ‘yang-politis’ sebagai ‘yang-estetis’, yakni: *pertama*, arus yang ditelusuri melalui jalur subyektifnya (buruh yang menulis puisi) dan *kedua*, melalui kesenian -

19. Rancière, “Good Time or Pleasure at the Barricades,” *op. cit.*, hlm. 50.

nya itu sendiri (puisinya). Sebagai contoh kita bisa membandingkan misalnya orang seperti Wiji Thukul sebagai subyeknya di satu sisi dan syair Chairil Anwar di sisi yang lain. Dalam sudut pandang Rancière, keduanya bisa disebut ‘revolusioner’. Seorang Wiji Thukul disebut revolusioner karena sebagai seorang buruh ia membaca filsafat dan karya sastra yang berada di luar/di atas ‘kelasnya’—bukan karena sikap politiknya yang anti kapitalis. Di sini aktivitas estetikanya melampaui kedudukan sosialnya dalam rezim partisi. Sikap politiknya tidak menggeser suatu rezim hirarki apapun, tetapi aktivitas estetikanya secara faktual dan langsung telah menerobos partisi dan hirarki yang dibangun oleh elitisme kebudayaan borjuis ataupun feodal di Indonesia. Di titik ini Thukul adalah seorang ‘migran’, ia beranjak dari situasi dan posisi kelas yang disediakan oleh tatanan kepadanya.

Di sisi lain, pada Chairil Anwar, aspek revolusionernya tidak terletak pada dirinya selaku subyek tapi pada karya-karyanya yang tanpa menanggalkan aspek estetikanya mampu melintasi batasan dan partisi sosial. Puisi Chairil adalah estetika borjuis tetapi ditulis dengan bahasa sedemikian rupa hingga mampu diakses dan dihayati oleh beragam kelas sekaligus. Dengan kata lain, puisi Chairil disebut revolusioner karena ia memberikan kesempatan ‘migrasi’, ia menghapus partisi termasuk menghapus eksistensi pengarangnya sendiri. Persis sebagaimana ketika Flaubert menerbitkan *Madame Bovary*. Di sini sastra semacam puisi Chairil dan Flaubert misalnya menghadirkan semacam kesempatan kesetaraan karena ia menghancurkan seluruh hirarki representasi sehingga dengan itu mereka mengukuhkan suatu komunitas pembaca sebagai komunitas yang tanpa embel-embel legitimasi, sebuah komunitas yang terbentuk semata-mata karena sirkulasi acak dari suatu tulisan. Di titik ini semua kesenian yang sedemikian rupa tampil dan berhasil menghancurkan rezim representasi ini memiliki kesamaan simetris

dengan tujuan yang-politis, yakni kesetaraan. Dalam kesetaraan ini ‘yang-estetis’ sekaligus ‘yang-politis’.

Pada akhirnya, dari dua contoh ini kita kemudian bisa memahami apa yang dimaksud revolusi estetika di dalam Rancière. Revolusi Estetika adalah setiap guncangan pada seni yang telah didefinisikan sebagai sebuah kerangka tindakan yang sistematis, guncangan terhadap seluruh hirarki konsepsi dan sensibilitas.

*In this sense, the aesthetic revolution is an extension to infinity of the realm language, of poetry. It is the affirmation that poems are everywhere, that painting are everywhere. So, it is also the development of a whole series of forms of perception which allow us to see the beautiful everywhere.*²⁰

Di titik ini, sekali lagi Rancière bertolak dari Aristoteles yang meremehkan seniman. Bagi Aristoteles seniman adalah mahluk yang belum lengkap kemanusiaanya karena masih mengandalkan organ sensibilitasnya (estetis) ketimbang rasionalitasnya. Itu pula sebabnya dalam filsafat klasik seni sendiri malah dianggap sebagai bahaya, seni adalah hasil mimesis, ia sekadar proyeksi, citraan yang bukan hakikat. Dalam paham klasik seni berbahaya sekaligus rendah karena bisa memerangkap manusia dalam kepalsuan. Pandangan Rancière mengenai yang-politis sekaligus yang-estetis mendobrak tradisi klasik ini. Di dalam seni –sejauh ia sekaligus yang politis—seni justru menjadi andalan bagi upaya untuk menggeser koordinat situasi yang bisa menghancurkan partisi-partisi.

20. Jacques Rancière, wawancara dengan Peter Hallward, “Politics and Aesthetic”, dalam *ANGELAKI: Journal of the Theoretical Humanities*, Vol. 8. No. 2 (London: Routledge, 2003), hlm. 205.

Makna Demokrasi Politik Kontemporer

Sebagai penutup patut juga dikemukakan apa kelemahan dan apa manfaat yang bisa dipetik dari Rancière. Peter Hallward mengatakan bahwa salah satu kelemahan mendasar Rancière adalah ia memang berhasil meletakkan kesetaraan sebagai aksioma dan titik berangkat bagi seluruh bangunan pemikirannya, namun demikian titik berangkat rasanya kurang ditopang oleh kenyataan-kenyataan konkrit mengenai apa bentuk-bentuk politik kesetaraan yang disampaikannya. Akibatnya, meskipun pemikirannya dimaksudkan untuk memberikan jalan emansipasi tetapi ia tidak memberikan kita tambahan yang memadai untuk menjelaskan apa itu emansipasi.

Namun demikian terlepas dari kelemahan fundamental di atas, dari kritik dan pandangannya kita mendapatkan beberapa prioritas baru dalam memandang demokrasi dan tujuan intrinsik di dalamnya.

Dari Rancière kita bisa memahami bahwa perhatian utama demokrasi bukanlah pada formulasi kesepakatan atau penjaminan tatanan, namun lebih kepada penemuan kebaruan melalui modus-modus 'tak resmi' yang mendorong ketaksetujuan dan perubahan. Yang kedua adalah subyektifikasi sebagai proyek dalam demokrasi kontemporer. Demokrasi hanya jalan sebagai demokrasi apabila ia justru diisi dengan upaya untuk menghadirkan mereka yang dibuang dan tidak didefinisikan sebagai warga setara di dalam demokrasi. Yang ketiga, Rancière memberikan kita gambaran yang lebih sederhana, realistis, dan provokatif terhadap isu kesetaraan yang demikian penting. Kesetaraan tidak dapat dipahami secara pasif—sebagai pengandain metafisik, model maupun distribusi aritmatik—melainkan sebagai tindakan untuk menerobos semua hirarki sensibilitas.

Penutup

Mengajukan pikiran Rancière dalam suasana intelektual dan politik Indonesia kontemporer bisa mengandung bahaya besar. Semangat dan provokasinya selintas memang bisa memberikan gegeret luar biasa untuk kita bawa secara mentah-mentah dalam menafsirkan dan mengevaluasi politik Indonesia. Namun kita harus berhati-hati dengan pertama-tama memperhatikan secara teliti karakter pokok persoalan-persoalan kepolitikan di Indonesia saat ini.

Politik Indonesia sungguh terlalu mewah untuk dibandingkan bahkan dengan tradisi polis dalam era budak Aristoteles! Apabila partisi yang dikritik Rancière berbasis pada rezim sensibilitas, di Indonesia yang membangun partisi dan klasifikasi adalah rezim oligarki yang belum ‘semewah’ itu. Rezim sensibilitas menggeser dan meminggirkan orang dengan alasan bahwa hanya merekalah yang memiliki *logos* sementara yang lain kekurangan *logos*. Di Indonesia, oligarki memonopoli kekuasaan justru dengan klaim sebaliknya: *karena kami tidak memiliki logos maka kamilah yang berhak berpolitik!* Justru kami tidak memiliki pikiran maka kamilah yang boleh berpolitik! Yang berpikir—kaum intelektual dan teoretikus—silakan miring dari politik! Inilah situasi yang terbalik dari situasi yang dikritik Rancière dalam praktik demokrasi klasik. Di Indonesia, *logos* justru berada di luar politik dan bukan menandai politik! Politik di Indonesia dijalankan dengan mentalitas yang membanggakan kependiran!

Di titik ini, politik disensus Rancière masih menemukan kebenaran tetapi justru dengan asumsi dasar yang sama sekali terbalik: apabila demokrasi klasik menderita penyakit oleh karena ‘surplus arkhe Platonik’, maka di Indonesia politik demokrasi kontemporernya menderita penyakit justru oleh karena

‘defisit arkhe Platonik’.

Partisi, klasifikasi, dan divisi sosial yang muncul dalam tatanan politik formal-konvensional di Indonesia tidak terjadi dengan basis *logos*, melainkan basis pandangan residual yang *barangkali* belum terbayangkan oleh Plato: industri mimikri *phone* dan moralitas. *Logos* tersingkiri oleh privatisasi, produksi kebenaran dari rezim industrial koran dan pertelevisian, serta patriak-patriak agama. Dengan kata lain, tetap ada cacat dalam demokrasi di Indonesia, tetap ada yang tidak dihitung dalam demokrasi kita, tetapi mereka tidak dihitung bukan karena secara alamiah tidak memiliki *logos*, melainkan justru mungkin karena kelebihan *logos* (misalnya para intelektual dan sebagian teknokrat yang oleh karena rasionalitasnya dianggap tidak cocok dengan kultur korupsi dalam kepolitikan Indonesia), atau karena mereka tidak cukup ditampilkan dalam repetisi palsu industri media atau karena mereka tidak memeluk suatu pandangan religius yang dominan.

Dengan kata lain, posisi Rancière untuk menempatkan kesetaraan sebagai asumsi dasar tentu dapat dipergunakan sebagai bagian dalam provokasi demokrasi politik kontemporer di Indonesia. Namun posisi itu mesti disertai dengan sebuah keyakinan retroaktif bahwa kita harus berhasil terlebih dahulu—atau setidaknya berbarengan dengan—memperjuangkan agar pikiranlah yang mestinya menjadi standar menyusun kepolitikan bersama, bukan uang, bukan televisi, dan bukan agama!

Terlibat di Sisi Korban Menghadapi Kebathilan Absurd¹

Etika Politik Albert Camus

A. SETYO WIBOWO

RUBRIK ‘ISSUES OF THE DAY’ SURAT KABAR *JAKARTA Post* (Jumat, 29 Oktober 2010, hlm. 8) dengan judul “Unfaithful Nations Will Be Cursed”, berkisah tentang para pengguna *twitter* yang jengkel terhadap komentar Menkominfo Tifatul Sembiring tentang bencana di Mentawai yang katanya adalah “kutukan Tuhan karena kekafiran mereka” (*that adulterous nations unfaithful to God will receive ‘Godly condemnation’*). Menteri dari PKS itu menulis dalam *tweet*-nya hari Selasa 26 Oktober 2010: “*if they deny Our verses, then we will curse them for whatever (sins) they commit*”. Beberapa orang menyalahkan Tifatul atas ketidakpekaannya membuat pernyataan seperti itu di tengah kesedihan dan penderitaan korban letusan Gunung Me-

1. Ide besar esai ini sudah saya terbitkan di majalah *BASIS* (2005) di bawah judul “Camus: Terlibat dalam Bencana Sampar”. Beberapa bagian dari makalah ini merupakan reproduksi dari artikel tersebut.

rapi dan tsunami di Mentawai. Bukannya menyampaikan rasa empati kepada korban bencana yang buta menghantam siapa saja (entah pendosa, orang suci, anak kecil maupun orang tua), ia justru berperilaku “abstrak” dan mengutuk korban demi prinsip-prinsipnya sendiri. Pengguna *twitter* lain membela² Tifatul dengan menyampaikan bahwa bukan maksud Tifatul menuduh orang Mentawai sebagai kafir sehingga layak dijatuhi bencana. Menurutnya, Tifatul hanya “mengingatkan”. Mengingatkan apa? Entahlah... Kalau mengingatkan bahwa supaya kita jangan berdosa, karena Tuhan akan menghukum para pendosa dengan bencana, mengapa Mentawai, mengapa Merapi? Apakah telinga Tuhan sudah pekak dan matanya terlalu rabun sehingga tidak bisa mendengar dan melihat bahwa para pendosa lebih gampang ditemukan di gedung DPR³ dan di kota Jakarta yang banjir dosa?

2. Dalam rubrik yang sama, seorang penulis bernama Ananda dari Jakarta membela Tifatul dengan mengatakan bahwa: “*when hurricane Katrina ravaged New Orleans, many conservative Christian websites connected the disaster with the sins of the New Orleans residents for conducting Mardi Gras. Did anybody in the US or the West condemn Christian teachings because of that? No, they said it’s up to any religious organizations or even public officers to convey their own belief based on their faith*”. Atas nama “kebebasan”, dengan menyamakan wacana mengerikan pihak Kristen maupun Islam, Ananda secara ironis bersikap sangat “abstrak”, steril dan merasa tak terlibat dengan kondisi para korban yang membutuhkan pertolongan, bukan omong kosong.
3. Albertus Patty dalam artikelnya “Demitologisasi Bencana” di *Suara Pembaruan* (Sabtu, 30 Oktober 2010) dengan tegas menyatakan bahwa “dosa mereka (para petani dan nelayan lugu di Mentawai) pasti tidak lebih besar daripada dosa para koruptor atau para anggota DPR di Senayan yang lebih doyan studi banding ke luar negeri daripada turun ke jalan becek berlumpur untuk berdialog dan mendengar rintihan rakyat”. Di hari yang sama (*Suara Pembaruan*, hlm. 1) kita diberitahu bahwa menurut Ketua DPR RI Marzuki Alie, “musibah (tsunami di Mentawai) adalah risiko penduduk yang hidup di wilayah pantai.” Sesuai dengan analisis Albertus Patty tentang anggota DPR yang berdosa, pernyataan ketuanya yang sama sekali tidak peka terhadap penderitaan rakyat ini memang *sangat* konsisten dengan fungsinya sebagai ketua DPR: ia hanya sekadar menjadi representasi keberdosaan Senayan.

Bencana adalah sebuah kebathilan (*the Evil, le Mal*) tanpa nama. Ia bathil (jahat) karena ia membunuh siapa saja yang kebetulan ada dalam jangkauannya. Bencana dan terutama kematian yang datang tanpa diundang menghenyakkan kita, membuat kita bertanya dan merasa “terlibat”. Novel Albert Camus *La peste (Sampar)* bisa menjadi bahan permenungan tentang eksistensi manusia di depan bencana dan kematian.⁴ Bagaimana kita harus bersikap di depan bencana dan kematian seperti pelbagai macam sikap tokoh-tokoh di novel ini bersikap di depan wabah sampar yang menghantam penduduk kota Oran? Bagaimana kita harus bersikap dan bertindak terutama kalau kita tidak percaya lagi pada Tuhan.⁵ Novel ini memberikan ber-

4. Albert Camus, *La peste* (Paris: Gallimard, 1947). Rujukan halaman di esai ini mengikuti edisi tahun 1996 dengan catatan-catatan dari Yves Ansel. Teks *La peste* sendiri mulai ditulis dalam bentuk catatan-catatan dan berbagai observasi sejak 1938, namun baru pada 1941, saat Camus pulang ke kota Oran yang terletak di bagian barat Aljazair, ia mulai menuliskan kisahnya. Dengan serius ia melakukan studi atas penyakit yang dikenal mengerikan dalam sejarah umat manusia ini. Naskah Kitab Suci, buku sejarah Yunani Kuno, cerita sampar Abad Pertengahan, sampai laporan-laporan terbaru mengenai wabah ini ia pelajari. Segera setelah terbit pada 10 Juni 1947, novel ini menjadi salah satu *bestseller* sastra Prancis pasca Perang Dunia II dan turut membuat Camus menerima Hadiah Nobel Sastra 1957 (bdk. *La peste*, hlm. 350). Camus diganjar Hadiah Nobel untuk “karya-karyanya yang berhasil menerangi dengan sangat jeli problem-problem yang dihadapi hati nurani manusia saat ini.”

Catatan editor: sastrawati Nh. Dini telah menerjemahkan novel ini dari bahasa Prancis menjadi *Sampar* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1985).

5. Lihat artikel Yon Erkoreka, dalam resensinya atas buku *A la rencontre d'Albert Camus. Le dur chemin de la liberté* karya Joseph Hermet, di majalah *Laval théologique et philosophique*, vol. 47 no. 13, 1991, hlm. 455-458. Camus memang tidak percaya pada Tuhan dari agama-agama, namun bukan berarti ia menjadi seorang atheis militan yang memperjuangkan “ajaran bahwa tuhan tidak ada”. Tidak. Ia menghormati orang beragama yang baik. Ia memelihara sebuah *sens du sacré*, rasa hormat pada yang kudus, yang ia peroleh terutama dari filsafat Yunani (pada 1935 ia menulis *mémoire de Diplôme d'études supérieures*, atau semacam skripsi, berjudul *Néoplatonisme de la pensée chrétienne*). Ia kagum pada orang Yunani karena “orang Yunani tidak menolak dewa-dewi, tetapi mereka mengukur dewa-dewi itu sesuai diri mereka sendiri » (bdk. José Lenzini, *Albert*

bagai tipe orang-orang yang “terlibat” dan “melibati” bencana.

(A) Ada yang terlibat dalam arti “merasa terjerat”, merasa kesehariannya diganggu oleh pertanyaan tidak enak. Berita teve, radio, omongan teman membuatnya harus ikut memikirkan soal bencana, derita, dan kematian yang kelam. Karena merasa terjerat, ia berusaha melepaskan diri darinya. Ia berusaha “cuek”, sambil menyibukkan diri dengan apa yang ia anggap penting dalam hidup ini. Tipe **Raymond Rambert** dalam novel ini adalah tipe orang yang tidak mau kepentingan dirinya terganggu oleh kebathilan (bencana sampar). (B) Selain Rambert, ada tokoh lain yang sejenis dengan orang-orang seperti Tifatul di atas. Di depan bencana, ia langsung mencari teori guna “menerangkan” secara metafisiko-religius apa makna bencana ini. Para korban hanyalah “data” untuk dianalisis supaya keyakinan metafisiko-religius yang ia peluk jadi terasa lebih “menenangkan” bagi dirinya sendiri. Ia tipe orang “abstrak” seperti **Romo Paneloux** di novel ini. (C) Sementara tipe lain lagi, **Jean Tarrou** tidak menggunakan argumentasi metafisiko-religius, melainkan dengan “teori ideologis” lain untuk menjustifikasi mengapa ia mesti terlibat dalam bencana secara aktif. Entah

Camus [Toulouse : Les Essentiels Milan, 2002], hlm. 13, 19).

Bdk. juga komentar Arnaud Corbic, “Albert Camus est sensible à l'humanité du Christ,” 15 Maret 2010 (diunduh dari <http://www.la-croix.com/article/index.jsp?docId=2418472&rubId=4078>): “Baginya, Tuhan adalah soal yang tak bisa diputuskan. Meskipun tidak percaya, toh Camus tahu untuk tidak mengandalkan dirinya pada sebuah ketidakpercayaan (...). Camus memilih eksistensi tanpa Allah, namun bukan berarti ia menolak sesuatu yang kudus. Sebuah kekudusan Yunani, yang ditandai oleh hadirnya dunia, kosmos dan alam semesta secara ragawi. Etika pemberontakan dan cintanya juga tidak terlepas dari kekudusan ini. Dalam pemikiran Camus, cinta menyelimuti pemberontakan sehingga pemberontakan tidak berujung ke nihilisme. Pemberontakan berujung pada kehidupan (...). Dalam kritiknya untuk Kristianisme Camus berutang banyak kepada Nietzsche. Seperti Nietzsche, Camus ingin ‘setia kepada dunia (di sini)’. Ia mengkritik ‘dunia bayang-bayang’ yang menawarkan ilusi tentang kehidupan yang lain, karena satu-satunya yang ada hanyalah eksistensi di sini dan saat ini.”

Romo Paneloux entah Tarrou, alih-alih bersikap terlibat di samping para korban, justru terobsesi mencari ketenangan diri sendiri. Para korban mereka perlakukan sebagai sarana untuk meneguhkan teori abstrak mereka.

Dan untuk merenung sampai ujung, ke relung ketakterbatasan gelap kekebalan manusia, Albert Camus menuliskan (D) tokoh-tokoh seperti **Cottard**, **Garcia**, dan **Gonzalès** yang justru memanfaatkan bencana untuk mengeruk untung!

Camus bukanlah orang yang skeptis dan cenderung hanya mengungkap sisi gelap manusia. Novel *Sampar* juga mengangkat tipe lain lagi, yaitu (E) orang-orang yang terlibat secara konkret dan aktif menolong korban. Mereka bukan pahlawan, bukan *hero* luar biasa, bukan pula orang dengan wangsit atau panggilan tertentu. Mereka hanyalah orang biasa, yang memiliki kesibukan sehari-hari, namun datangnya bencana membuat mereka memilih menghadapi dan melibatinnya tanpa banyak teori dan mimpi (tipe **dokter Rieux**, narator novel *Sampar*, figur bagi sikap Albert Camus sendiri).

Menurut Camus, absurditas mesti dihadapi dengan “moral keterlibatan”⁶ dalam sebuah perjuangan bersama. Pada titik tertentu, Camus meneruskan intuisi Nietzschean mengenai *hidup ber-style*, bergaya, tanpa memimpikan *telos*/tujuan apa pun

6. Bdk. rangkuman dari Anne O’Byrne, “L’absurde et le bonheur,” dalam majalah *Le Point (Hors-série)*, “Penser l’homme : Sartre, Camus, Foucault, Levinas”, April-Mei 2008, No. 17, hlm. 40: “Camus mengutip Nietzsche untuk menunjukkan ‘moralitas agung’ yang menggambarkan apa-apa yang layak untuk dihidupi. Filsuf ikonoklas abad ke-19 ini memiliki pengaruh yang sangat menentukan terhadap Camus, yang mengikutinya dalam permusuhannya kepada konsep-konsep besar yang katanya bisa memberikan makna kehidupan. Bukan pada Tuhan atau abstraksi konseptual Camus menaruh kepercayaannya. Ia mengundang untuk bertaruh di depan kehidupan itu sendiri, berjuang demi kehidupan itu sendiri, dalam arti yang altruis sebagaimana dijelaskan dalam buku *L’homme révolté*, esai yang terbit pada 1951. Membunuh orang tak bersalah, tegasnya, adalah kejahatan yang mencederai kodrat pemberontakan.”

—karena “Tuhan sudah mati”—mengajak manusia untuk mentransformasi apa pun yang mengenainya menjadi karya seni yang menarik. Kaitan Camus dengan Nietzsche akan dibahas lebih lanjut dalam bagian lain esai ini.

Berbagai Tipe Melibati Bencana Yang Bathil

Ketika sampar mendera kota Oran, kekacauan adalah hal pertama yang langsung kelihatan. Para dokter tidak satu kata, pemerintah meminimalisir persoalan, media massa sibuk dengan urusannya sendiri, sementara rakyat kebanyakan justru tidak mau tahu. Sebuah bencana dahsyat ternyata tidak terjadi seperti yang dibayangkan. *Ia hadir tanpa mengagetkan*. Dengan perlahan ia merasuk melebarkan cengkeramannya. Dan baru setelah ia hadir di depan pintu rumah, orang menyadari kedahsyatannya dan tinggal menerima akibatnya.

Bersamaan dengan mapannya sampar, muncullah macam-macam cara orang mereaksi wabah. Dalam roman ini, Camus tidak berpanjang lebar menggambarkan sikap pasif penduduk kebanyakan. Sudah galibnya rakyat, mereka cepat membiasakan diri. Bahkan dalam situasi terburuk pun, mereka akan terbiasa. Sedangkan mengenai para pengambil keuntungan dalam periode wabah, Camus juga hanya bertutur singkat. Para penyelundup yang mengambil untung besar-besaran dengan ditutupnya kota Oran —seperti Garcia, Raoul, Gonzalès dan teman-temannya—hanya diceritakan sambil lalu. Dan meski bukan termasuk maling yang mencari kesempatan dalam kesempitan, figur Cottard dalam *Sampar* ditampilkan secara ambigu.

Cottard adalah seorang renternir (hlm. 175) yang selalu takut ditangkap polisi karena pekerjaannya itu. Penjara atau hukuman kerja paksa menghantui kesehariannya. Ketika seluruh penduduk kota Oran mengalami ketakutan dihinggapi sam-

par, ketika semua orang dilanda kemalangan dalam kota tertutup, dan oleh karena itu polisi atau jaksa juga tidak punya waktu memikirkan renternir, untuk pertama kali dalam hidupnya Cottard merasakan kedamaian dan ketentraman. Dia “terlibat” dalam kemalangan ini, dan dia justru berbahagia. Meski bahagia sendirian, toh dia bersikukuh tak mau kehilangan kebahagiaannya itu. Akhir wabah akan mengakhiri kebahagiaannya, itu makanya ia menolak melibatkan diri sebagai sukarelawan: “Percuma, percuma, kalian tidak akan bisa melawannya. Wabah ini terlalu perkasa...” (hlm. 174). Jika Cottard tidak mau terlibat membantu melawan sampar (hlm. 175), itu karena untuk pertama kali hatinya merasa tenang dalam wabah ini. Setelah sekian tahun hidupnya hanya dikejar-kejar rasa takut dan cemas, akhirnya dalam wabah, ketika semua orang merasakan apa yang selama ini dia rasakan, secara tak terduga ia merasa tenang dan damai. Maka bisa dimengerti bahwa ia tidak mau wabah itu berhenti. Bukan kejahatan Cottard kalau wabah itu datang ke Oran. Wabah atau bencana datang begitu saja tanpa ada yang mengundang. Namun, kalau dia bisa kita anggap “bersalah”, itu karena dia tidak mau tahu akan nasib sesama - nya. Dan tak bisa dipungkiri bahwa Cottard akan bertahan dalam “kesalahannya” itu karena selama ini ia juga tidak pernah merasa dibela oleh satu orang pun.

Berbeda dengan Cottard, yang menolak melibatkan diri dan justru menikmati situasi wabah, Rambert adalah wartawan, orang asing, yang kebetulan saja sedang berada di Oran ketika kota itu dinyatakan ditutup. Oleh karena itu sangat bisa dipahami bahwa ia ingin keluar dari kota ini. Ia menolak kenyataan bahwa dirinya sedang terbenam dalam kemalangan kolektif. Tanpa lelah, lewat jalan legal maupun ilegal, Rambert berusaha keluar dari tempat terkutuk itu. Meski tercebur di tengah wabah dan berhadapan dengan para korban setiap hari, Rambert selalu berpikir bahwa dirinya adalah orang luar. Ia bu -

kan bagian dari kota itu. Dan hidupnya juga bukan di situ. Kebahagiaan personal yang membuatnya terus mau hidup ada di luar sana: kekasihnya menunggu. Tak peduli sedikit pun dengan nasib seluruh penduduk kota Oran, menurutnya, menemui kekasihnya dan segera menikahinya adalah tujuan puncak dalam hidupnya: “Manusia hanya bisa mati atau hidup untuk apa yang dicintai” (hlm. 180). Rambert yang sudah tahu apa itu perang (di Spanyol) sangat skeptis dengan heroisme. Baginya, sekarang, bukan lagi partai, bukan lagi bangsa atau negara, melainkan demi kebahagiaan dan cintalah ia rela bertempur. Itu makanya ia selalu berusaha keluar dari kota terkutuk Oran.

Jika nanti di *Sampar* Rambert akhirnya berubah, mau terlibat dalam pertempuran menghentikan sampar, jelas alasannya bukan karena dia mau menjadi pahlawan. Ia berganti orientasi karena matanya terbuka. Ia melihat temannya, dokter Rieux, sebagai orang yang patut diikuti tindakan dan keterlibatannya. Ia akhirnya tahu bahwa dokter ini pun ternyata hidup dalam keterasingan menyakitkan: istrinya ada di luar kota dan tidak bisa masuk kembali ke kota tertutup itu (hlm. 181). Tanpa pernah memberitahu alasan kepada pembaca mengapa akhirnya ia mengesampingkan perjuangan kebahagiaan personalnya, Rambert hanya berkata: “Sepertinya memalukan, bahagia *kok* sendirian” (hlm. 228).

Teman dekat lain dokter Rieux, yang konstan sejak awal membantu para penderita sampar adalah Tarrou. Ia agak misterius, dan tak seorangpun tahu dari mana Tarrou berasal. Sejak warga Oran ditimpa wabah, tanpa basa-basi ia menawarkan bantuannya kepada dokter Rieux. Diorganisirnya sebuah tim relawan, dan tanpa lelah ia bekerja sampai akhirnya nanti ia membayar dengan nyawanya sendiri keterlibatan itu. Tarrou adalah orang yang terasing, tetapi bukan dari pes atau derita manusia. Ia justru sejak awal sudah siap akan hal semacam itu. Pes dan derita justru kesempatan yang ia tunggu-tunggu untuk

dilibati! Jika ia terasing, itu karena ia merasa asing dari hidup dan kehidupan. Hidup baginya asing justru karena ia merasa tahu terlalu banyak tentangnya.

Ayah Tarrou bekerja sebagai jaksa, dan “atas nama masyarakat”, ayahnya kadang menghukum mati beberapa kasus orang yang ditanganinya. Tarrou merasa sangat malu dan ngeri dengan profesi ayahnya itu. Sebagai anak, ia merasa terlibat dalam tindakan jahat yang dilakukan ayahnya. Sejak menyadari hal itu, ia berjanji pada dirinya sendiri untuk melawan apa pun bentuk penghilangan nyawa orang atas nama hukum atau perlindungan masyarakat. Ia kemudian terlibat dalam perjuangan revolusioner, bermilitansi melawan masyarakat yang membolehkan hukuman mati (hlm. 272). Tapi ia kecewa, karena aksi politik gerakan yang ia ikuti ternyata bisa membawanya ke tindakan pembunuhan! Sejak itu ia memutuskan untuk “menolak siapa saja yang mengajak dan membenarkan tindakan pembunuhan dalam bentuk apa pun” (hlm. 275). Tarrou meninggalkan aktivitas politik, dan mengkonsentrasikan energinya untuk bertanggung jawab atas kehidupan sesamanya. Semenjak ia memutuskan untuk “menolak pembunuhan”, ia sadar bahwa ia hidup terasing dari masyarakat (hlm. 276). Ia merasa hidup dalam kubang sampar, dan ia selalu mencari-cari bagaimana ia bisa menghentikan wabah seperti itu. Apa yang disebut “moral” baginya adalah: simpati dan pemahaman terhadap sesamanya (hlm. 277). Ia mencari perdamaian dengan dirinya sendiri dalam upayanya bersimpati dan mengerti manusia. Maka tidak aneh, bahwa begitu sampar melanda Oran, solidaritasnya muncul secara otomatis (hlm. 140-141, 275).

Tokoh menonjol lain dalam *Sampar* adalah Paneloux. Tanpa butuh banyak waktu, meski untuk alasan yang sangat berbeda dari Tarrou, ia cepat menyadari bahwa wabah pes adalah urusannya juga. Di kisah *Sampar* ini, berkaitan dengan fungsi Paneloux, Camus menggambarkan dengan panjang lebar

bagaimana Gereja berusaha melawan wabah dengan caranya sendiri: doa satu minggu, doa khusus kepada Santo Roch (penderita sampar dari abad ke-14), misa, dan khotbah.

Bagi Cottard dan Rambert, kuman sampar adalah sesuatu yang *abstrak*, tidak menyentuh mereka, sedemikian sehingga ketidaktahuan mereka, pada batas tertentu, adalah ujud kerjasama dengan Yang Bathil. Sementara bagi Tarrou, sampar adalah konkret sehingga ia langsung terlibat berjuang melawannya. Ternyata, keterlibatan Paneloux terhadap sampar sama sekali lain. Baginya sampar tetaplah abstrak: wabah ini merupakan representasi dari sesuatu yang sama sekali lain dari wajah para korban di depan matanya. Ketidaktahuan Paneloux terhadap yang *konkret* justru membuat dia terlalu berani menyatakan wabah sampar sebagai kebenaran yang sudah seharusnya ada. Romo Yesuit, ahli geografi, yang bertugas di kota Oran ini terlalu tergesa-gesa menangkap makna sampar: sampar mewahyukan kebenaran, yaitu, Tuhan menghukum kita!

Di Katedral yang penuh sesak, ditingkahi suara guyuran hujan di luar, Romo Paneloux hendak menjawab keresahan umatnya yang butuh pegangan di saat penuh kesusahan. Khotbahnya mengguyur dingin: “Saudara-saudariku, saat ini kalian sedang bersusah hati. Dan kalian memang pantas mendapatkan itu” (hlm. 108). Kalimat pertama ini adalah rangkuman untuk seluruh sejarah wabah dan sejarah Kitab Suci sejauh dipahami Paneloux. Jika kita ditimpa wabah jahanam, itu karena kita layak mendapatkannya. Semua karena salah kita. “Sudah terlalu lama Tuhan menyerukan panggilanNya kepada kita; terlalu lama kita malas dan tidak taat padaNya. Kita berpikir bahwa belas kasih Tuhan masih akan memberi kita waktu. Tidak. Tuhan yang kecewa sudah *capek* melihat kebengalan manusia. Ia memalingkan wajahNya dari kita. Dan lihatlah sekarang keadaan kita.... Saat cahaya illahi menghilang, kita semua terbenam dalam kegelapan wabah sampar” (hlm. 109).

Paneloux mengajak umatnya untuk sadar, merenung, dan bertobat dari kesalahan-kesalahan lampaunya. Kelembutan dan cinta Tuhan bisa tampak dalam peristiwa sejahnam sampar (hlm. 110). Dengan khotbah seperti itu, bukan maksud Paneloux untuk membenci manusia atau untuk mengabarkan Tuhan yang Maha Benci. Sama sekali bukan. Ia mencoba mendamaikan secara *abstrak* apa yang ia mengerti mengenai sampar yang menimpa kota Oran. Paneloux yakin bahwa kebaikan Tuhan tak terbatas, sedemikian tak terbatas sehingga Tuhan bisa memberikan kebaikanNya lewat penderitaan, jerit kemalangan, dan kematian. “Melalui kemalangan, Kehendak Allah akan menuntun kita untuk menyadari apa yang paling penting dalam hidup ini. Saudara-saudariku, itulah yang bisa saya sampaikan. Semoga bukan hanya kata-kata hukuman yang kalian bawa pulang, tetapi juga penghiburan.” (hlm. 112). Dalam iman religiusnya, ia percaya bahwa dalam peristiwa semengerikan apa pun, Tuhan selalu memaksudkan sesuatu yang baik bagi kita.

Dalam dinamika roman *Sampar*, khotbah pertama romo Paneloux ini bukannya meringankan penduduk, tetapi malah membangunkan mental bawah sadar mereka yang selama ini terpendam. Umat menjadi resah karena mereka sekarang yakin bahwa wabah sampar ini memang hadir di Oran sebagai hukuman atas sebuah kesalahan kolektif tanpa nama.

Bagi orang semacam Paneloux, wabah sampar adalah sebuah kebenaran, bahkan kebenaran yang illahi sifatnya. Di balik bencana jahanam, ada sebuah maksud baik dari penyelenggaraan illahi. Pes adalah cara Tuhan mengingatkan manusia yang lupa akan Dia. Banyak orang yang seperti Paneloux ini. Pun dengan segala hormat yang mereka miliki pada ketakterbatasan Allah, orang seperti itu tidak bisa mengerem rasa *kebeletnya* untuk cepat-cepat mengatakan bahwa hal buruk apa pun yang terjadi di dunia ini adalah “hukuman Tuhan” atau “cobaan Tuhan”. Kita banyak mendengarkan hal macam ini di Indo-

nesia selepas bencana tsunami 2005 lalu. Dan ungkapan Tifatul—seorang pejabat tinggi Negara—mengenai tsunami di Mentawai 2010 hanyalah pucuk gunung es dari mentalitas yang umum mewabah di negeri ini.

Seandainya kita menjadi salah satu dari korban yang kehilangan istri dan anak tercinta. Sejauh mana kita sanggup menerima penjelasan abstrak bahwa kita “dihukum” seperti itu? Sampai tingkat apakah kita sanggup menerima kebenaran “tuduhan” bahwa kita “layak” menerima cobaan dan hukuman itu karena kita pernah bersalah. Kalau kita semua, lelaki dan perempuan yang dewasa cukup tahu diri untuk sadar bahwa kita pernah berbuat salah di dunia ini, mengapa bayi dan anak-anak dipukul binasa untuk apa yang tidak pernah mereka buat? Benarkah keadilan Tuhan diterapkan seperti orang bermain dadu?

Pergulatan Camus dengan roman *Sampar*-nya tidak berhenti di situ. Dikisahkan selanjutnya bahwa Paneloux tidak berhenti dalam abstraksi. Entah bagaimana, akhirnya ia bersedia bergabung dalam tim sukarelawan di sekitar dokter Rieux. Dan ia mulai melihat wajah konkret korban sampar (hlm. 227). Bergabung dengan mereka, ia ikut mengalami bahwa sampar membunuh juga ratusan anak. Ia sadar bahwa sampar membunuh tanpa memilih. Dan pada akhirnya, sebuah pengalaman kematian seorang anak menjungkirbalikkan dirinya.

“Kali ini lain, menit per menit mereka bersama-sama menunggui anak pak Hakim Othon sekarat dimakan secara bengis oleh baksil sampar. Jika dulu mereka terhentak dan marah secara abstrak, sekarang mereka harus berhadapan secara konkret dengan wajah sengsara seorang anak kecil. Seperti sakit karena perutnya digigiti dari dalam, tubuh anak itu mengkerut, dan ia berteriak serak. Kepalanya menekuk ke perut, menggigil dan kejang. Seolah rasa sakit berkurang, badannya melonggar lagi. Tetapi nafasnya menjadi makin sesak. Saat gigitan panas itu datang lagi, tubuh rentannya bergejolak, mengejang, berke-

ringat, mengangkatnya dari tempat tidur. Dari mulut kecilnya yang berlendir sampar, keluar erang dan jeritan sakit. Kepalanya berontak ke kanan, kiri, atas, bawah, dan dengan tiba-tiba selimut ia hempaskan. Tak tahan melihat penderitaan itu, romo Paneloux berteriak tercekat ‘Tuhan, selamatkan anak ini’. Pelupuk mata anak itu membengkak, rapat terpejam. Air mata merembes keluar. Sekali lagi tubuhnya mengejang, lalu mengendor sebentar dan berhenti untuk selama-lamanya, mati. Serum dokter Castel yang diujicobakan tidak berhasil, akibatnya anak tanpa dosa ini justru menderita jauh lebih lama dari biasanya.” (hlm. 233-236).

Sejak saat itu Paneloux berubah (hlm. 240). Tentu saja ia tetap yakin bahwa ia harus tetap “mencinta” meski “tidak mengerti”. Dokter Rieux menjawab bahwa ia tidak bisa paham bahwa “mencintai” mengharuskannya menerima kematian seperti itu begitu saja. Tidak ada perdamaian antara Paneloux, manusia yang percaya pada Tuhan, pun ketika yang harus ia percayai memperlihatkan diri sebagai “tidak bisa dimengerti”, dengan dokter Rieux yang menolak membenarkan apa saja yang menyiksa dan membunuh secara sia-sia anak kecil. Toh, melampaui perbedaan itu, keduanya tetap akur bersatu padu berjuang menanganai para korban wabah sampar (hlm. 238).

Yang jelas Paneloux berubah. Dalam khotbah keduanya, uraiannya menjadi lebih rumit, lebih berhati-hati, tidak lagi sekeras khotbah pertamanya. Ia tidak lagi memiliki solusi mudah semacam rumus “bahwa kalau kita menderita, itu demi kebahagiaan kekal kita.” Tidak lagi. Ia malah bertanya “siapa yang bisa bilang bahwa kebahagiaan yang kekal bisa menggantikan satu detik penderitaan seorang anak kecil?” (hlm. 244). Dalam situasi seperti itu, yang bisa dilakukan orang beriman hanyalah “tetap percaya, tetap maju berjalan dalam kegelapan, dan tetap berusaha berbuat baik.” Artinya tetap menerima adanya penderitaan, termasuk kematian anak tak berdosa, meski kita tidak tahu bagaimana bisa mendamaikannya dengan Kebajikan Tu-

han yang kita percayai. “Skandal itu harus diterima, dan kita harus tetap memilih mencintai Tuhan, karena siapa yang berani memilih untuk membenciNya?” (hlm. 247-248).

Dokter Rieux mencatat bahwa khotbah kedua ini banyak diwarnai keragu-raguan, sesuatu yang menurutnya belum waktunya bagi seorang imam muda Paneloux (hlm. 249). Nanti, Paneloux juga jatuh sebagai korban. Kisah *Sampar* memperlihatkan ia mati dalam kondisi “setengah terjantai” dari tempat tidurnya. Dokter Rieux yang menangani penyakitnya tidak bisa memastikan sebab kematiannya: “bukan sampar, penyakit lain juga bukan.” Maka ia hanya menulis sebab kematian sang pastor sebagai “kasus meragukan.” *Sampar* menggambarkan Paneloux mati dalam keterbelahan dan keraguan-raguan.

Sementara itu, pun setelah khotbah pemuka agama disampaikan, wabah tak kunjung mereda. Sampar bahkan menjadi-jadi. Bagi rakyat kebanyakan, setelah agama tidak langsung memberikan hasil yang diharapkan, gereja mereka tinggalkan. Tumpuan beralih ke apa saja yang mereka kira akan membantu: tahayul menjadi tren baru di kota Oran. Berbagai macam ramalan dengan hitung-hitungan serba rumit laris bak kacang goreng. Melihat ini, penerbitan buku dan koran-koran berlomba-lomba memberikan data, informasi, temuan traktat kuno, atau pendapat para dukun pakar untuk memenuhi kehausan publik Oran (hlm. 241). Rakyat ingin melihat wabah pes berakhir. Dan untuk itu semua ramalan, kesaksian, atau rumusan-rumusan klenik mereka lahap. Di antara semua itu, ramalan-ramalan apokaliptis menjadi *bestseller*. Berbagai kejadian dan hubungan-hubungannya yang kompleks di-*othak-athik* gathukkan untuk meramal “apa persisnya yang akan dialami oleh kota Oran.” Semua jenis ramalan itu memiliki satu kesamaan: ingin menenangkan hati penduduk Oran. Dan itu sangat penting, karena satu-satunya hal konkret yang mereka hadapi adalah wabah sampar yang meresahkan hati mereka (hlm. 242).

Di sepanjang kegalauan wabah sampar, seorang penutur mengikuti, mencatat, dan menyuarakan apa yang ia alami bersama para korban. Pengisah itu adalah dokter Rieux. Sama seperti ia tidak percaya kepada Tuhan, ia pun dipenuhi ketidakpercayaan pada awalnya untuk menentukan apakah wabah ini wabah sampar. Dokter ini hanya berusaha melihat apa yang ada sebagaimana ia menampakkan dirinya. Pun sebagai dokter jujur ia berani jujur mengakui bahwa ia “tidak tahu penyakit apa ini” (hlm. 44). Tapi begitu ia pasti bahwa samparlah yang melibas sesamanya, maka dengan tekun ia memenuhi tugasnya sampai ujung: “Saya hanya tahu apa yang menjadi tugasku” (hlm. 44). Ia berjuang di sisi korban, berusaha menyembuhkan mereka, meski sepanjang wabah berjalan hanya kematian para pasien yang ia hadapi. Namun ia tidak patah semangat, “saya hanya menjalankan apa yang harus saya jalankan, kewajiban saya” (hlm. 125, 129, 146).

Dokter Rieux melihat setiap hari puluhan, ratusan, ribuan pasiennya meninggal dunia selama bulan-bulan wabah sampar. Bahkan sebagai dokter ia tidak berdaya melawan penyakit yang membunuh istrinya di luar kota (hlm. 316). Ia tahu pertarungan yang dia lakukan tak banyak artinya. Kalau ada “makna” di balik perjuangannya itu, Rieux hanya “memperlambat” datangnya kematian para pasiennya. Toh, Rieux tetap bertegak kepala di depan sampar jahanam. Fondasi tindakan Rieux sama sekali bukan Tuhan ataupun janji setelah kematian. Ia hanya bertumpu pada kemanusiaan: “Dalam diri manusia ada lebih banyak hal untuk dikagumi daripada untuk dicela” (hlm. 334). Hanya atas dasar itu ia bertahan bertekun di sisi manusia yang masih hidup.

Tetap percaya pada manusia, Rieux adalah figur yang mencari sambil berjalan (hlm. 142). Dan dalam perjalanannya, ia siap melibatkan diri jika tugas memanggilnya. Semacam insting moral untuk memihak korban, untuk menjadi saksi terlibat

yang menyuarkan korban, adalah apa yang ia sebut “menjalankan tugasnya sebaik-baiknya.” Tanpa berharap bahwa keahliannya akan menghentikan wabah, tanpa berilusi mengenai masa depan yang gilang gemilang, dokter Rieux menjalankan “tugas kemanusiaannya.”⁷

Dokter ini mengerahkan semua kekuatan, daya dan hasratnya untuk hidup dan kehidupan tanpa percaya pada Tuhan atau pun masa depan. Dokter yang sekaligus narator cerita menjadi titik pertemuan semua tokoh lainnya, dengan demikian ia menjadi saksi aktual atas nasib dan perjalanan hidup para tokoh *Sampar*. Figur solider ini akhirnya juga soliter. Istrinya meninggal, artinya dia tidak akan pernah menemukan lagi orang yang dicintainya; sahabat dekatnya, *alter ego*-nya, Tarrou, juga meninggal (hlm. 263) sehingga pasca wabah Rieux tidak akan sempat menikmati persahabatan yang baru saja mereka bangun dalam kesetiakawanan tim relawan. Wabah yang nantinya akan berhenti sendiri juga bukan kemenangan Rieux, karena ia sadar bahwa kuman-kuman pes hanya tidur sementara, menunggu entah kapan akan melibas lagi penduduk Oran. Tanpa berpretensi mengubah dunia, atau mengubah nasib sesama, dokter Rieux hanya mau menjadi saksi bagi semua orang.

Tak pelak lagi, dalam diri penutur cerita dan dokter Rieux kita melihat Albert Camus sendiri, sang pengarang *Sampar*. Meski sejak kecil dididik secara Katolik, Camus tidak begitu berminat dengan agama. Ia tidak mau terjerat dalam paradoks rumit argumentasi agama: Tuhan itu Maha Kuasa tapi Ia bisa berbuat jahat dengan kekuasaanNya; atau, Tuhan itu selalu bermaksud baik, tetapi kadang kejahatan yang diterima manusia. Camus menghindari pola pikir seperti itu yang menurutnya steril.⁸

7. Bdk. Jacqueline Lévi-Valensi, *La peste d'Albert Camus* (Paris: Gallimard, 2003), hlm. 102.

8. Bdk. José Lenzini, *Albert Camus*, hlm. 21: “Paradoks tentang Tuhan Mahakudasa tetapi berbuat kejahatan, atau Tuhan yang Mahabaik tetapi tidak mampu

Setia pada intuisi Nietzschean,⁹ Camus alergi terhadap segala bentuk ide abstrak yang mau menjelaskan dan menjinakkan eksistensi yang absurd (tanpa alasan dan tanpa tujuan). Entah itu “Tuhan” (romo Paneloux) atau “ideologi” (Tarrow) atau “prinsip egois pencarian kebahagiaan” (Rambert), semua ujung-ujungnya hanya satu: mengungkapkan kebutuhan tiap orang untuk mendapatkan pegangan, rasa aman dan nyaman berdamai dengan diri sendiri. Bagi Camus, hidup yang absurd ini tidak bisa direduksi dalam “penjelasan” seperti itu. Kalau absurditas terurai dalam penjelasan, ia tidak absurd lagi. Namun bukan berarti dengan mengafirmasi ketiadaan makna ia lalu bersikap semau-maunya. Ia memiliki keyakinan bahwa kita mesti setia kepada yang di sini, yang ada di dunia ini apa adanya, terutama pada mereka yang jatuh sebagai korban.

Bahwa Tuhan bagi Camus tidak ada, tidak lalu berarti dia menjadi seorang atheis radikal yang secara kompulsif hendak membunuh Tuhan dan para pengikutNya. Camus sadar bahwa ketiadaan Tuhan tidak serta merta berarti pengagungan manusia setara dengan ‘Tuhan’. Karena baginya “kesewenang-wenangan illahi memang tampak dalam kematian kanak-kanak, tetapi kita juga tahu adanya pembunuhan terhadap para bayi yang merupakan kesewenang-wenangan manusiawi. Kita ter-

berbuat apa-apa mengatasi kejahatan” (kutipan dari *L’homme révolté*). Albertus Patty dalam artikelnya di *Suara Pembaruan* mengajak kita meninggalkan mitos tentang Allah yang ditinggikan namun menjadikan manusia *nobody* tanpa daya, maupun mitos tentang Allah yang rapuh (Allah yang mengasihani namun tidak berkuasa apa pun menghentikan kejahatan) dari Whitehead. Daripada sibuk dengan mitos dan menyalahkan Allah atau pun sesama, Albertus Patty mengajak kita “lebih baik mulai menjalin bekerjasama dengan siapa pun membantu para korban bencana apa pun agama, etnik dan status sosialnya.”

9. José Lenzini, *Albert Camus*, hlm. 19. “Sama seperti filsuf Jerman Friedrich Nietzsche –yang memang ia kagumi—Camus menolak segala bentuk trasendensi entah yang bersifat illahi maupun moral. Pun kalau ia menolak omongan Nietzsche dan kultusnya tentang Adimanusia, Camus selalu merasa dekat dengan Nietzsche yang setia kepada dunia ini.”

jepit di antara dua macam kesewenang-wenangan itu.”¹⁰ Dan setia pada manusia, Camus juga bisa tidak terburu-buru menghakimi orang beragama: “mereka memang suka berpikir seperti Paneloux, meski sebenarnya mereka tidak memaksudkannya secara serius. Sering, mereka jauh lebih baik daripada yang kita duga” (hlm. 141).

Bagi Camus, manusia yang menerima absurditas adalah “manusia yang sadar sepenuhnya bahwa hari esok tidak ada.”¹¹ Sendirian, tanpa Tuhan, manusia berada di bawah ancaman kematian. Itulah hidup yang harus dijalani. Kesadaran akan kematian yang senantiasa mengancam ini muncul secara mendadak pada 1930, pada usianya ke-17, ketika dia didiagnosis menderita tuberkulosis. Karena obat yang bisa menghentikan penyakit semacam ini belum ada, Camus harus hidup dengan penuh kehati-hatian: diet makanan, mencari lingkungan yang cocok. Hasratnya yang besar untuk hidup dirontokkan oleh ancaman permanen kematian. Dari ketegangan itulah muncul gagasan tentang “absurditas” yang pada titik selanjutnya menjadi motor bagi tulisan-tulisannya.¹² Ia mendapatkan dari Nietzsche ide-ide tentang hidup dalam ketegangan tanpa jatuh dalam solusi gampang menjadi “metafisis” atau “anarkis”.

10. Wawancara Camus dalam *La revue du Caire* (1948): “*Il y a la mort des enfants qui signifie l'arbitraire divin, mais il y a aussi le meurtre des enfants qui traduit l'arbitraire humain. Nous sommes coincés entre deux arbitraires.*” (Lihat José Lenzini, *Albert Camus*, hlm. 21).

11. Bdk. *Ibid.*, hlm. 33.

12. *Ibid.*, hlm. 11: “Sayang sekali, pada 1930 Camus terkena penyakit ‘dingin’ yang saat itu diduga muncul akibat panas yang ekstrem. Padahal, sebenarnya ia terkena tuberkulosis. Dan ia akan menderita karena TBC itu seumur hidupnya. Penyakit itu berpengaruh penting terhadap Camus dan tulisan-tulisannya: *ia selalu akan merasa ditarik di antara dua hal; hasratnya untuk hidup dan ancaman kematian yang tak pernah pergi darinya. Dari oposisi itulah lahir konsep tentang absurditas yang mewarnai karya-karyanya.* Dan karena saat itu belum ada metode penyembuhan TBC, maka anak muda ini dianjurkan untuk makan secaraimbang, dan mengkonsumsi banyak daging merah.”

Camus dan Nietzsche: Pengalaman Sakit

Di antara kedua pemikir ini, sebuah ciri yang menyamakan keduanya adalah pengalaman dan pengolahan rasa sakit. Pengalaman sakit Albert Camus membawanya ke permenungan tentang kematian yang tak terelakkan dalam horison hidup. Sementara Nietzsche harus bernegosiasi setiap hari dengan rasa sakitnya,¹³ mengolahnya sehingga memunculkan sebuah filsafat yang kritis terhadap segala macam “janji obat”. Ia menulis di paragraf pertama kata pengantar *Gay Science*:

“(...) Ucapan syukur atasnya mengalir secara berlimpah-limpah, seolah-olah sebuah peristiwa di luar harapan terujudkan secara tiba-tiba, pengakuan syukur dari seseorang yang pulih dari kondisi sakitnya – karena kesembuhan adalah peristiwa paling di luar harapan. ‘Pengetahuan Mengasyikkan’ (*Fröhliche Wissenschaft*): itulah yang dikabarkan para pengikut Pesta Saturnal yang dengan sabar telah menanggung derita yang panjang dan mengerikan –dengan penuh kesabaran, keteguhan, dingin, pantang menyerah, tetapi juga tanpa berharap apa pun—tiba-tiba harapan menyergapnya, harapan akan kesehatan, rasa mabuk (*Trunkenheit*) akan kesembuhan.

13. Nietzsche tahu dirinya sakit secara fisik dan membicarakannya dalam beberapa suratnya. Sejak lama ia menyadari hal itu, dan ia berkonsultasi dengan banyak dokter, sampai akhirnya dia berusaha menjadi dokter untuk dirinya sendiri. Nietzsche mengalami sakit parah (merasa hampir mati pada 1880 dan 1888), dan mencoba mencari obat penangkalnya. Surat Nietzsche kepada Overbeck tanggal 27 Oktober 1883 berbunyi: “Akulah penemu obat-obatan untuk diriku sendiri. Aku bangga dengan terapi rasionalku untuk penyakit tifus yang kuderita musim dingin lalu.” Dengan diet ketat, *cocktail* obat-obatan yang dia ramu sendiri setelah ia lelah berkonsultasi dengan berbagai macam dokter, pencarian iklim yang bersahabat, Nietzsche berusaha mengatasi tubuh sakitnya (lihat A. Setyo Wibowo, *Gaya Filsafat Nietzsche* [Yogyakarta: Galang Press 2004], catatan kaki no. 10, hlm. 86. Bdk. catatan sebelumnya dari José Lenzini, *Albert Camus*, hlm. 11).

Tak mengherankan bila dalam keadaan seperti itu muncul hal-hal yang tak masuk di akal dan gila, muncul kehalusan-kehalusan berlebihan yang diboroskan demi masalah penuh duri, masalah yang memang bukan untuk dielus-elus atau dirayu. Sesudah periode panjang penuh kesusahan dan ketakberdayaan, buku ini tidak lain dan tidak bukan adalah perwujudan kebutuhan akan kenikmatan, getaran kegembiraan untuk kekuatan yang diperoleh kembali, kepercayaan akan hari esok dan hari lusa yang bangun lagi secara baru, perasaan dan keyakinan mendadak atas masa depan, petualangan-petualangan baru, lautan-lautan baru yang terbuka kembali, tujuan-tujuan yang dimungkinkan kembali. Itu semua dimungkinkan lagi secara baru dan layak diimani. Dan akhirnya, semua ini ada di belakangku! Kepingan gurun pasir, kelelahan, ketidakpercayaan, kebekuan yang menyeruak di masa muda, kepikunan yang datang tidak pada tempatnya, tirani rasa sakit yang digantikan oleh tirani ketegakkepalaan, itu semua mau menolak konsekuensi-konsekuensi rasa sakit—padahal konsekuensi tersebut sebenarnya adalah konsolasi (...).¹⁴

Saat melongok kembali ke buku *Gay Science* yang terbit pada 1882, dan memberinya kata pengantar baru pada 1886, Nietzsche mengingatkan pembacanya bahwa buku ini dibuat oleh orang yang baru saja keluar dari gelapnya pengalaman sakit, baru bangkit dari kubur penyakitnya.¹⁵ Bagaimana Nietzsche menyikapi rasa sakit? Rasa sakit yang normalnya dihindari—entah dengan mencari obat pati rasa atau dengan menahannya mati-matian dengan harga diri (“tirani ketegakkepalaan”)—di mata Nietzsche justru menjadi kesempatan untuk menemukan sesuatu yang baru dalam kehidupan. Rasa sakit bukanlah sesuatu yang dicari untuk dinikmati. Justru sebaliknya, Nietzsche

14. A. Setyo Wibowo, *Gaya Filsafat Nietzsche*, hlm. 48-49.

15. *Ibid.*, hlm. 50-55, 68-69.

menunjukkan bahwa sakit itu berat: sakit bisa membuat orang putus asa, hilang harapan. Saat kesembuhan datang, Nietzsche menggunakan kata “bangkit” untuk menggambarkannya. Artinya, sakit baginya adalah pengalaman berat seperti masuk dalam kegelapan kematian.

Nietzsche tidak menolak rasa sakit, tetapi juga tidak memujanya. Rasa sakit adalah *apa yang datang begitu saja*. Sebagaimana kehidupan datang begitu saja, maka rasa sakit juga sesuatu yang tidak bisa dielakkan dan datang begitu saja. Apakah rasa sakit menimbulkan reaksi menolak atau menikmatinya itu adalah reaksi orang yang bersangkutan; sementara rasa sakit itu sendiri tidak terkait sedikit pun dengan penilaian reaktif positif atau negatif terhadapnya. Penyakit dan kehidupan pada dirinya sendiri tidak perlu disetankan atau didewakan. Nietzsche menerima apa pun yang datang secara apa adanya, tanpa hasrat reaktif mencari sebab dan penjelasan atasnya.

Mencari kejelasan sebab, justru inilah yang harus dikritisi. Saat sakit kepala menimpa, sulit bagi kita untuk tidak mencari penyebabnya. Memang, bila rasa sakit di kepala itu diraba, dicari pusatnya, justru makin tidak ditemukan di mana titik sakit sebenarnya. Yang jelas rasa sakit itu ada dan dirasakan. Dan rasa sakit yang hadir tanpa kejelasan titik seperti itu menakutkan. Harus ada sesuatu untuk “menjelaskan” apa yang pada dirinya sendiri tidak jelas. Manusia berusaha mencari penjelasan. Bila *sebab luar* tidak ditemukan (entah itu kelembaban udara, panas udara, suara bising tetangga atau gangguan orang lain) maka *sebab internal* lalu bisa diupayakan (stres, kurang minimum, kurang istirahat, dlsb). Bila sang “sebab” sudah ditemukan, orang merasa tenang dan nyaman. Penemuan kambing hitam itu sendiri sudah membawa kenyamanan, menjadi “obat” bagi sakit yang menimpa.

Kebutuhan akan “kejelasan” dan pencarian “kambing hitam” adalah salah satu cara manusia berelasi dengan rasa sakit.

Dan cara relasi seperti itu –dalam pemikiran Nietzsche— adalah relasi yang sakit. Lalu apa tawaran Nietzsche menghadapi rasa sakit (atau terhadap apa pun yang terjadi sebagai *hazard* dalam hidup ini)? Bukankah Nietzsche sendiri dalam masa-masa sakitnya sangat rajin konsultasi dengan dokter sehingga sedemikian bosannya dengan mereka ia lalu meracik *cocktail* obat-obatannya sendiri, mencari suhu udara yang cocok bagi badannya? Betul, dan justru pengalaman berhadapan secara reaktif seperti itulah yang pada akhirnya membawa Nietzsche pada kesadaran mendalam mengenai “apa sebenarnya rasa sakit itu.” Pada dasarnya, rasa sakit adalah *apa yang terjadi begitu saja*. Dan cara kita menghadapinya akan menyingkapkan “siapa diri kita”, menunjukkan “kekuatan atau kelemahan” diri kita. Nietzsche menulis di paragraf kedua dari kata pengantar *Gay Science* edisi 1886:

Sudahlah Tuan Nietzsche, apa pentingnya bagi kami bahwa Tuan mendapatkan kembali kesehatan? Seorang psikolog (*ein Psychologe*) menjumpai sedikit saja pertanyaan-pertanyaan yang merangsang, tentang hubungan antara filsafat dan kesehatan, dan bila ia sendiri jatuh sakit, maka ia akan masuk ke dalam kemalangan itu dengan seluruh keingintahuan ilmiahnya. Sebetulnya, bila sebuah personalitas itu ada, maka kita akan memiliki sebuah filsafat khas dari person tersebut: meskipun begitu, ada perbedaan mencolok. Pada orang tertentu, yang membuat dia berfilsafat adalah kekurangan-kekurangannya; sedangkan pada orang yang lain keberlimpahan dan kekuatan-kekuatannya. Bagi yang pertama, filsafat adalah keniscayaan, karena filsafat menjadi penopang, penenang, obat, pelepasan, peluhuran, dan penjarakan dari dirinya sendiri; bagi yang kedua, filsafat hanyalah sebuah *kla-negenan* (*Luxus*), atau paling maksimal, menjadi kepuasan rasa menang yang nantinya berakhir sebagai tulisan raksasa kosmis di kolong jagat peristilahan. Dalam kasus lain yang lebih umum, saat ketakberdayaan adalah yang membuat orang ber-

filsafat, sebagaimana pada semua pemikir yang sakit, — dan bisa jadi justru para pemikir sakit seperti itulah yang mendominasi sejarah filsafat: apa jadinya sebuah pemikiran di bawah *tekanan* penyakit? Pertanyaan inilah yang menggugah si psikolog: dan persis di situ jugalah yang namanya pengalaman dimungkinkan. (...) Seluruh filsafat yang menempatkan perdamaian lebih tinggi daripada peperangan, seluruh etika yang mengembangkan istilah kebahagiaan negatif, seluruh metafisika dan fisika yang berlagak bisa mengenali sebuah akhir, sebuah keadaan definitif apa pun, seluruh hasrat —terutama dengan karakter estetis atau religius—ke arah sesuatu yang di samping, yang di seberang sana, yang di luar sana, yang di atas sana, semua itu sekarang boleh mempertanyakan dirinya sendiri apakah bukan penyakit yang mengilhami si filsuf. Kebutuhan fisik yang disamarkan secara tak-sadar dengan topeng objektivitas, ide, intelek murni, bisa mengambil bentuk yang mengerikan — dan setelah menghitung itu semua, saya sendiri sering bertanya pada diri saya sendiri, jangan-jangan semua filsafat sampai saat itu hanyalah sebuah eksegesis atas tubuh dan *kesalahpahaman atas tubuh (Missverständnis des Leibes)*. (...) Saya masih menantikan kedatangan seorang filsuf tabib (*ein philosophischer Arzt*), dalam artinya yang istimewa. (...). Saya menantikan seorang filsuf tabib yang akan memiliki keberanian untuk meneruskan sampai ke titik ekstrem kecurigaanku dan akan berani mengajukan tesis bahwa: ternyata, sampai saat, seluruh aktivitas filosofis sama sekali bukan untuk mencari ‘kebenaran’ (*‘Wahrheit’*), melainkan sesuatu yang sama sekali lain, katakan saja, kesehatan, masa depan, pertumbuhan, kekuasaan (*Macht, daya*), hidup (*Leben*)...

Nietzsche, yang menyebut dirinya sendiri *psikolog*, memasuki pengalaman sakit dengan “seluruh rasa ingin tahunya.” Rasa sakit bukanlah takdir yang mesti ditanggung dengan rasa lelah dan kalah. Apa saja yang datang —termasuk rasa sakit—

dihadapi Nietzsche dengan keingintahuan seorang psikolog. Dan rasa ingin tahu inilah yang membuat Nietzsche mampu mengambil jarak di depan apa saja yang menimpanya. Dengan demikian rasa sakit tidak serta merta diiyai atau ditolak, karena ini bukan sikap ilmiah orang yang ingin tahu, tetapi *sekaligus diiyai dan ditidaki*. Hanya dengan sikap seperti itulah sebuah “pengetahuan” dimungkinkan, demikianlah sang psikolog membagikan pengalamannya.

Di hadapan ketidakjelasan rasa sakit, yang datang begitu saja tanpa sebab dan tanpa tujuan pasti, manusia cenderung ingin memperjelasnya. Logikanya, kalau sebabnya ditemukan, maka obatnya akan didapatkan. Pertanyaan berani yang diajukan adalah: benarkah sebab itu benar-benar penyebab dari sakit tersebut; benarkah obat yang dimaksud akan mengobati penyakit tersebut? Atau jangan-jangan bukan “sebab ini” atau “obat itu” yang menjadi soal, melainkan *diriku sendiri*? Mengapa gejala sakit yang sama pada si A akan sembuh bila meminum aspirin, tapi pada si B cukup diatasi dengan minum teh manis panas? Mengapa penyakit yang katanya kanker pada si C harus dibawa ke laboratorium tercanggih di negeri tetangga sementara si D cukup percaya pada tanaman mahkota dewa? Semua pertanyaan di atas bisa dirangkumkan dalam intuisi sederhana kedokteran yang disebut *placebo*. Apakah cara kita berhadapan dengan penyakit sebenarnya hanya soal *placebo* belaka? Artinya, yang penting bukan sebab atau obatnya itu sendiri, melainkan *derajat-iman-kepercayaan* seseorang pada sebab atau obat itu sendiri yang menyembuhkannya. Dalam bahasa Nietzsche, jangan-jangan itu semua hanyalah *simtom* untuk kelemahan atau kekuatan tubuh si sakit itu sendiri yang menjadi masalah. Dengan kata lain, yang sering disebut obat atau sebab itu hanyalah *metafisika*, hanyalah narasi untuk sebuah kebutuhan yang sama sekali lain, yang lebih mendasar dalam diri manusia. Filsuf tabib mempertanyakan kaitan antara penilaian positif atau

negatif atas penyakit dengan gejala-gejala kebertubuhan si sakit sendiri.

Di depan rasa sakit, intuisi Nietzsche mengajarkan sikap hati-hati dan tidak buru-buru mencari pemerjelas. Rasa sakit dibiarkan datang dan disambut dengan rasa ingin tahu, waspada, dan mengambil jarak. Di satu sisi ada “iya” dan di sisi lain ada “tidak” yang secara berbarengan menyertai pengalaman masuk dalam rasa sakit. Dan relasi ambigu dengan penyakit—atau apa saja yang terjadi—inilah yang harus diolah dan ditransformasi.

Cara berpikir sehat bagi Nietzsche dimulai dengan menerima secara polos yang ada secara apa adanya: tidak berusaha mencari akhir sebuah pencarian, dan justru mencurigai serta menolak pretensi metafisis penemuan sebuah akhir yang *fixed*. Semua ambisi untuk menemukan dan mengkodifikasi sebuah akhir-definitif, entah itu dalam bentuk “di seberang sana” “melampaui yang ada ini” atau “setelah kematian kita”, adalah ekspresi kebutuhan manusia untuk *fiksasi* (berpegang dan berjangkar pada sesuatu yang pasti). Kaum beragama membahasakan akhir-definitif yang kebenaran-akhir itu sebagai Tuhan; kaum metafisis menyebutnya sebagai esensi, *the thing in itself*, atau apa pun; kaum saintis menjejerkan kriteria objektif untuk memutuskan kebenaran-ilmiah-akhir mereka. Semua cara berpikir yang menginginkan *Sabbat dari Sabbat* (akhir dari yang paling akhir, istirahat yang paling damai) tidak menjadi pilihan Nietzsche. Ia justru mencurigainya sebagai sakit: bukannya mencari kebenaran itu sendiri, semua pola pikir di atas hanyalah mencari “kebenaran sejauh menjadi obat” bagi si pemikir yang sakit. Bukan untuk menemukan kebenaran pada dirinya sendiri, konsep Tuhan dan esensi bagi si pemikir sakit hanyalah ungkapkan keinginan akan ketenangan dan kepastian yang tidak pernah dia peroleh di dunia serba kontradiktif dan ambigu ini. Sadar akan cara berpikir sakit seperti itu, Nietzsche masuk dalam dinamika-perang (perjalanan, pengembaraan) sebagai pola pikir tanpa

mengharapkan resolusi, penyelesaian, atau perdamaian. Kepolosan menerima yang datang sebagai datang apa adanya tidak lalu berarti *sambalewa* (bersikap setengah-setengah), tidak lalu berarti membiarkan diri dihancurkan dan dihanyutkan olehnya. Tidak. Yang datang diterima sebagai datang, dihadapi tanpa praduga, lalu dengan seluruh diri diolah dan ditundukkan untuk melahirkan sesuatu yang baru dan personal. Seumpama sebuah perjalanan, daripada berdebat soal mengapa-berjalan atau tujuan-akhir perjalanan, yang paling penting bagi Nietzsche adalah *berjalan itu sendiri*. Dan berani berjalan tanpa memiliki sebab-dan-tujuan *fixed* bukan berarti lalu menyasarnya sekenanya. Justru karena setiap kali harus melangkahkan kaki, dan *berani* melangkah meski sadar bahwa sebab-dan-tujuan *fixed* tidak ada, itulah model pengembaraan heroik yang ditawarkan Nietzsche. Itulah pemikiran, itulah filsafat, yang adalah peperangan abadi, penziarahan, atau *transformasi*¹⁶ tanpa henti.

16. Bdk. *Gaya Filsafat Nietzsche*, hlm. 68-69. Pada paragraf ketiga kata pengantar *Gay Science*, Nietzsche menguraikan hubungan pengalamannya akan sakit dan konsep barunya tentang apa itu filsafat: "Bisa ditebak bahwa sama sekali bukan maksud saya untuk tidak berterimakasih kepada masa-masa kelelahan berat tersebut, yang buah-buahinya pada saat ini pun masih jauh dari tergalih habis. Sebagaimana saya cukup sadar akan seluruh keuntungan-keuntungannya, demikian juga variasi-variasi tak terbatas keadaan kesehatanku merupakan perujudan roh yang masih mentah bagiku. Seorang filsuf yang telah menjalani, dan tak akan pernah berhenti melewati, berbagai kondisi kesehatan, sebanyak itu pula filsafat-filsafat yang dia lewat: tidak ada cara lain lagi baginya kecuali mentransfigurasi tiap kondisinya dalam bentuk dan horizon yang lebih spiritual (*in die geistigste Form und Ferne unzusetzen*). Seni transfigurasi itulah filsafat (*diese Kunst der Transfiguration ist eben Philosophie*). Kita, para filsuf yang berbeda, tidak memisah-misahkan jiwa dari tubuh (*Seele und Leib*), sebagaimana orang vulgar melakukannya, apalagi memisahkan jiwa dari roh (*Seele und Geist*). Kita bukanlah kodok-kodok-pemikir (*denkenden Frösche*), bukan pula perangkat objektivasi dan perekam tanpa jeroan. Dari dasar rasa sakit, kita harus memperanakkan secara terus menerus pemikiran-pemikiran dan memeliharanya seperti layaknya seorang ibu. Artinya, dengan segala yang ada pada kita: dengan darah, jantung, keinginan-keinginan, nafsu, penderitaan, kesadaran, nasib, dan fatalitas. Bagi kita, hidup berarti: terus menerus mengubah

Secara fisik, beberapa karya tulisan Nietzsche berbentuk aforisme pendek-pendek karena ia memang harus selalu berjalan-jalan, jauh dari kenyamanan ruang kerja dan bibliotek. Nietzsche muda yang berkarir gemilang sebagai seorang filolog Yunani terpaksa harus meninggalkan universitas karena penyakitnya.¹⁷ Ia mesti hidup mengembara mencari udara yang cocok demi hidupnya. Tulisan dan pemikirannya mengikuti ritme ke-

menjadi cahaya dan api apa saja yang ada pada diri kita; mentransformasikan apa saja yang menghantam diri kita, *tidak ada cara lain lagi (...)*". Teks ini saya kutip dalam "Nietzsche (1844-1900): Guru Pencuriga dengan Metode Genealoginya", kuliah umum di Komunitas Salihara, 16 Januari 2009.

17. Sakit berat (sakit kepala, sakit di mata, muntah, selalu akan pingsan) yang makin mendera Nietzsche sejak 1875, membuatnya harus mengakhiri karir universiternya pada 1879. Nietzsche mengundurkan diri dari Universitas Basel dan mulai menjadi pengembara. Nietzsche pun memasuki periode ketiga (1879-1889) setelah periode pembentukan dan periode universiter, yaitu periode hidup mengembara, hidup yang berpindah-pindah, dan sendirian. Demi kesehatannya, Nietzsche harus mencari iklim yang ramah demi kesehatannya. Selama musim dingin, ia pergi ke Italia atau Perancis (kota Nice) di mana udaranya lebih hangat daripada Swiss. Pada musim semi ia suka tinggal di Venezia. Dan untuk musim panas, ia akan kembali ke Utara (Swiss) dan melewati waktunya di Sils-Maria di Haute-Engadine (Engadine-Atas). Di sini kita berhadapan dengan fakta penting pengalaman singular manusia Nietzsche, yaitu penyakit. Sejak 1879 Nietzsche harus bergulat dengan penyakit yang membuatnya hidup nomaden seperti itu. Bisa dibayangkan bagaimana pengalaman bertubuh sakit ini akhirnya membentuk sudut pandang pemikiran Nietzsche secara khas. Secara sederhana, bisa dikatakan bahwa pengalaman sebagai orang sakit, membuat Nietzsche *mampu melihat secara lain* apa itu kesehatan dan kesakitan. Pengalaman berhadapan dengan hidupnya yang diwarnai pasang surut kesehatan, menghadapinya dengan seluruh keseriusan filosofis: itulah yang membuat Nietzsche memiliki perilaku hati-hati, selalu mengambil jarak, dan memiliki cara berpikir yang khas. Selain itu, secara fisik, tulisan-tulisan Nietzsche juga makin menunjukkan kecenderungannya yang bersifat fragmentaris, terpisah-pisah dan bukan lagi sebuah traktat filosofis yang sistematis (tentu saja ini hanya kecenderungan besar, karena pada periode ini pun Nietzsche tetap menerbitkan beberapa buku yang sangat terstruktur). Kehidupan pengembara, jauh dari bibliotek universitas, sakit yang datang pergi tanpa bisa diramal, itu membuat Nietzsche terpaksa *menulis sambil berjalan*. (Bdk. *Gaya Filsafat Nietzsche*, hlm. 11-12).

sehatan dan kesakitannya. Albert Camus, karena kondisi fisiknya yang tidak sehat akhirnya tidak diperbolehkan mengikuti *agrégation* (ujian seleksi negara untuk menjadi pegawai negeri mengajar filsafat).¹⁸ Dan Camus harus hidup dari pekerjaan-pekerjaan kecil yang sementara sifatnya. Ia menjadi wartawan dan penulis untuk hidupnya. Sejak 1938, pada usianya yang ke 25, Camus sudah menulis untuk membela kasus-kasus orang Kabili (penduduk pegunungan di Aljazair, yang waktu itu masih menjadi koloni Prancis). Nantinya, sambil terus menuliskan karya-karyanya, ketika Prancis diduduki Jerman, ia berpartisipasi aktif untuk jurnal bawah tanah *Combat* untuk menyerukan suara pemberontakannya.

Namun berbeda dengan Nietzsche yang menjadi pengembara soliter, Camus, seperti figur dokter Rieux, lebih suka memerankan diri sebagai saksi hidup yang solider dengan pergulatan manusia melawan kemalangan. Menjadi saksi yang bukan hanya menonton, tetapi terlibat berjuang membantu korban. Tidak setiap saksi adalah pejuang. Tetapi setiap pejuang dengan sendirinya adalah saksi atas perbuatannya dan perbuatan rekan-rekannya. Saat wabah berakhir, siapa yang akan mengerti penderitaan manusia, bila tidak ada orang yang mengisahkannya? Dan saksi bukan hanya penting untuk saat “setelah” sebuah peristiwa terjadi. Ia pun penting dalam peristiwa itu sendiri. Kebathilan Absolut yang disimbolkan oleh sampar mereduksi manusia dalam entitas anonim. Mereka hanya dihitung sebagai angka. Derita personal tidak penting, karena yang berbicara hanyalah statistik: apakah jumlah korban minggu ini

18. José Lenzini, *Albert Camus*, hlm. 16: “Penyakit menjadi teman setia Camus. Sebenarnya ia bisa menjadi seorang *agregé* filsafat yang brilian, namun penyakit menjadi hambatan baginya. Administrasi melarangnya ikut *concours* dengan alasan kesehatan. Camus lalu ditawarkan mengajar di sebuah SMP di Sidi Bel Abbes (di Aljazair sebelah barat). Camus menolak. TBC memaksa Camus untuk bekerja sebagai penulis.”

lebih banyak dari sebelumnya? Fungsi saksi penutur, adalah untuk memunculkan subjek. Kebathilan Absolut seperti bencana alam atau kamp konsentrasi Nazi selalu berusaha melakukan aksi kriminalnya secara anonim. Semua ia pukul rata, tanpa membedakan. Semua ia jadikan massa korban. Tidak ada satu korban pun yang boleh merasa “lebih korban” dari pada lainnya. Dalam situasi ini, saksi penutur menjadi simbol munculnya subjek yang tidak mau tunduk di depan kemutlakan Kebathilan Absolut. Ia mencatat semuanya, dan ia menunjukkan bahwa ia bertarung melawannya, tanpa pretensi sedikitpun untuk mengalahkan Kebathilan Absolut. Secara *laten* Kebathilan selalu hadir di sekitar kita. Oleh karena itu, subjek penuh keterlibatan yang dimunculkan Camus adalah subjek yang juga terjerat secara absurd dalam sejarah sampar, terkutuk untuk selalu “memulai sekali lagi” perlawanannya seperti Sisifus yang dikutuk para dewa untuk selalu mendorong batu karang ke puncak bukit yang kemudian akan menggelinding ulang ke bawah lagi.

Etika Camus Menghadapi Absurditas Kebathilan

Cara Camus menjelaskan absurditas (sesuatu yang tanpa alasan dan tanpa tujuan, namun ia hadir begitu saja) melanjutkan intuisi Nietzschean¹⁹ tentang realitas mentah dunia ini yang mesti kita terima apa adanya tanpa lari mencari-cari “pegangan” (da-

19. Dalam *L'homme revolté*, Camus mengembangkan analisisnya tentang absurditas berdasarkan pemahamannya mengenai “nihilisme” Nietzschean. “Here, his works refers several times to Friedrich Nietzsche and most notably his sense of nihilism, a concept about the ultimate negation of all values. Camus mirrors Nietzsche's own morality when he interrogates God as a moral instance. Both authors seem to start from a fairly humanistic viewpoint: God is the constructed being, a named abstraction and an uplifted instance to distribute what is morally right and morally wrong.” (Svenja Schrahé, “Albert Camus and Friedrich Nietzsche”, diunduh dari situs <http://camus-society.com/camus-nietzsche.html>).

lam bentuk ide-ide *fixed* entah itu Tuhan atau *being itself*).

Apa itu absurditas menurut Camus? Kita bisa menelusuri-nya dari karya awal Camus tentang Caligula. Naskah drama itu menggambarkan bahwa suatu ketika kaisar Romawi ini mengerti bahwa “manusia mati, karena itu mereka tidak bahagia” (*Caligula*, babak I). Dan ia ingin supaya bawahan dan rakyatnya menangkap kesadaran *scandaleux* itu. Maka ia lalu menggunakan kekuasaan absolutnya untuk bertingkah seperti dewa, menjalankan apa-apa yang absurd. Ia menjadikan dirinya sang Takdir: “Saya bilang besok akan ada kelaparan. Kalian semua tahu apa itu kelaparan: bencana. Jadi, besok di tempat kita akan ada bencana ... dan saya akan menghentikannya sesuka saya nanti...” (babak II). Tanpa alasan, tanpa tujuan, Caligula mengejawantahkan apa itu absurditas: “Akulah sampar,” katanya lebih jauh (babak IV).²⁰

Menurut kata-kata Camus sendiri, absurd adalah: “*c’est concrètement la prise de conscience de la mort, c’est la perception aigüe de la vanité de toutes choses, le rappel de cette vérité première: l’homme est condamné, un mort en sursis.*”²¹ Rasa absurd muncul ketika manusia menyadari kematian. Absurditas adalah persepsi tajam bahwa segala sesuatunya sia-sia. Absurd adalah saat kita diingatkan pada kebenaran mendasar ini bahwa manusia “terkukul”, bahwa manusia adalah orang mati yang tertunda. Kesadaran inilah yang membuat Mersault, tokoh utama novel Camus *l’Etranger*, tidak memiliki mimpi apa pun untuk hidupnya. Ia tidak mau berkarir, tidak begitu percaya pada persahabatan atau cinta. Ia menempatkan dirinya di luar politik dan

20. *Catatan editor*: sastrawan Asrul Sani menerjemahkan drama ini dari bahasa Perancis dan dimuat utuh di *Madjalah Kebudayaan Indonesia* No. 9/10 Th. VII, September-Oktober 1956.

21. Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe* (1942). *Catatan editor*: Terjemahan Indonesia oleh Apsanti Djokosujatno menjadi *Mite Sisifus: Pergulatan dengan Absurditas* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1999).

sejarah. Orang biasa, pekerja biasa yang jauh dari hiruk pikuk manusia lainnya yang mengejar “impian dunia”, Mersault hanya mengakui sensasi-sensasi fisik yang imediat. Mersault sebagai pengejawantahan “absurditas” tidak percaya pada apa pun. Segala hal dianggapnya sama. Hanya hukuman mati yang membuatnya bereaksi dan berteriak protes untuk meneguhkan cintanya pada “hidup ini, di sini, dan kini”.

Seperti Mersault namun melampauinya, dokter Rieux dalam *La peste* melihat setiap hari puluhan pasiennya meninggal. Ia bahkan tidak berdaya melawan penyakit yang mengegeroti istrinya. Rieux tahu bahwa manusia itu fana, bahwa pertarungan, pergulatan yang ia lakukan tidak banyak artinya. Tanpa berharap banyak akan sebuah jalan keluar, Rieux berkeras kepala bergulat melawan sampar. Tumpuannya hanyalah kemanusiaan.

Dalam hidup kepengarangan Camus, naskah *Caligula*, novel *L'étranger*, dan esai panjang *Le mythe de Sisyphe* digolongkan sebagai teks-teks absurd (*cycle de l'absurd*) yang ditulis sejak 1937 dan berakhir April 1941 (sekalipun baru terbit sesudah 1941). Menurut catatan-catatan Camus sendiri, pada April 1941 itulah saat ia mulai memikirkan sebuah siklus baru untuk tulisan-tulisannya: *cycle de la révolte* (siklus pemberontakan). Apa yang membedakan dua siklus ini?

Jika dalam teks-teks absurd Camus berusaha menunjukkan pemberontakan individual manusia terhadap absurditas, di tahap selanjutnya Camus akan membuat pemberontakan itu menjadi kolektif. Menurut Camus, sendirian atau bersama-sama, manusia berhadapan dengan absurditas. Jika *L'étranger* menunjukkan ketelanjangan manusia yang sendirian di depan absurditas, *La peste* menghadirkan sudut pandang yang sama tetapi dalam sebuah kebersamaan.²² Dan kisah bencana sampar

22. Bdk. komentar Camus sendiri untuk *La Peste* dalam *Théâtre, récits, nouvelles* (Paris: Gallimard-Pléiade, 1962), hlm. 1973-1974, dan *Essais* (Paris: Gallimard-

dipakai untuk mengisahkan pemberontakan individu-individu dalam sebuah komunitas sukarelawan di sekitar dokter Rieux. Sampar ditulis seiring dengan artikel-artikel Camus di jurnal bawah tanah *Combat* yang melawan pendudukan Jerman. Karya lainnya dalam periode pemberontakan ini adalah: *L'état de siège* (1948), *Les justes* (1949), dan *L'homme révolté* (1951). Jargon terkenal dari *L'homme révolté* (hlm. 38): “*je me révolte, donc nous sommes*” atau “saya berontak, maka kita ada” –transposisi atas “*je pense donc de je suis*” Cartesian—merupakan pemadatan teoretik untuk optimisme relatif dokter Rieux di depan absurditas.

Caligula yang sewenang-wenang memerintahkan bencana tanpa alasan, dipakai oleh Camus sebagai gambaran akan absurditas. Tanpa harus mengikuti logika sebab dan tujuan, bencana besar bisa datang dan hadir begitu saja dalam kehidupan manusia. Absurditas adalah kesadaran tajam manusia atas ketakmasukalan dan kontradiksi yang merupakan kesehariannya sendiri itu. Dan lewat itu, Camus mau menyuarakan pemberontakan manusia berdaging terhadap Waktu dan Kematian yang membatasi eksistensinya. Manusia merasa resah: keberadaannya di dunia menjadi sebuah kutukan. Tanpa tahu mengapa dan untuk apa, ia terlempar di dunia, terasing di tengah kepungan kesewenang-wenangan waktu dan kematian. Jika manusia harus hidup, sementara bagi Camus hidup kekal setelah mati tidak ada, bagaimana mesti mengisi hidup yang selalu diancam kematian sewenang-wenang? Bagaimana menghayati dan menyikapi hidup, ketika kita tahu bahwa hidup ini bak hukuman mati, dan perjalanan waktu dari hari ke hari hanyalah mendekatkan manusia pada hari eksekusinya yang pasti? Ja-

Pléiade, 1965), hlm. 1685: “Dibandingkan dengan *L'étranger*, *La peste* menandai perubahan sikap dari pemberontakan soliter ke pengakuan perlunya komunitas untuk berbagi perjuangan. Bila memang ada sebuah evolusi dari *L'étranger* ke *La peste*, maka perkembangan itu tampak dalam arti munculnya solidaritas dan partisipasi.”

wabah Camus: *pertama*, tidak perlu berselisih soal “sebab dan tujuan” kita ada; *kedua*, secara sendirian dan bersama-sama dalam sebuah komunitas, manusia mesti menolak takluk di depan Kebathilan. Dan “greget melawan” (*l’esprit de la résistance*) ini diwujudkan dalam sikap solider dan bertanggungjawab atas kehidupan ringkih yang terutama tampak dalam diri para korban absurditas eksistensi.

Meski Camus mengakui bahwa *Sampar* dia tulis untuk menyimbolkan wabah hitam seragam tentara Nazi, dia memilih dengan sengaja penyakit sampar untuk menggambarkan perjuangan manusia di depan hidup absurditas. Sampar menjadi figur ideal untuk diolah karena Kitab Suci Perjanjian Lama menyebut penyakit ini sebagai hukuman untuk musuh-musuh Allah.²³ Tragedi *Oedipus Raja* juga menyebutkan bahwa menurut orakel dewa Apollo, penyakit sampar adalah ganjaran untuk kejahatan yang belum terbalaskan (pembunuhan raja Laios). Sejak zaman kuno, wabah pes menjadi simbol kemarahan dan hukuman ilahi.²⁴ Lebih dari sekadar pengungkapan artistik atas

23. Bdk. catatan Yves Ansel dalam *La peste* hlm. 340-341.

24. Catatan-catatan Camus untuk sejarah wabah pes adalah: antara 1347-1353, basil sampar dari Cina dibawa oleh kapal-kapal di Marseille, merebak menjadi pandemi yang menghabiskan 25 juta penduduk Eropa; wabah pes melanda kota Milan pada 1575 dan 1630; kota London pada 1665; lalu kota Marseille lagi pada 1720-1721 di mana 120 ribu orang mati; dan di kota Jaffa pada 1799 wabah ini menghabiskan tentara pendudukan Napoleon. Di depan wabah dahsyat itu, sepanjang sejarahnya, manusia selalu melihatnya sebagai hukuman ilahi! Dalam *Sampar* (hlm. 105), penduduk kota Oran melakukan doa satu minggu untuk melawan wabah sampar, sebagaimana catatan Camus tentang cara orang Prancis pada zaman *Ancien Régime* menghadapi wabah. Camus juga ingin menyejajarkannya dengan sikap para Uskup Prancis yang melihat pendudukan Jerman (1942) sebagai hukuman ilahi untuk bangsa Prancis! Saat itu, untuk meredam kemarahan ilahi, para Uskup kolaborator rezim Vichy meminta bangsa Prancis bertobat dari atheisme dan individualisme, dan menganjurkan umat Katolik berdoa selama satu minggu (bdk. catatan Yves Ansel dalam *La peste* hlm. 340).

sejarah aktual pendudukan Jerman, lewat tuturan tentang manusia yang bergumul melawan absurditas, Sampar mau mengkritik model berpikir mapan seperti itu—yang mencari penjelasan abstrak atas Kebathilan, yang berpretensi bisa “menjelaskan” kematian manusia.

Mengkritik perilaku “abstrak” tidak berarti jatuh dalam sebuah pembiaran dan ketidakpedulian. Di depan Kebathilan, Camus tidak tinggal diam. Pada September 1939, saat Nazi Jerman mulai mengobarkan perang, Camus menulis “*si ignoble que soit cette guerre, il n’est pas permis d’être en dehors*” (“meski perang ini sangat menjijikkan, kita tidak boleh menempatkan diri di luarnya” (*Carnets*). De facto kita semua tunduk dan harus menghidupi Sejarah sejahnam apa pun. Kebathilan menelan dan menghancurkan setiap individu dalam putaran keniscayaan. Tanpa alasan dan tujuan, Kebathilan menyebarkan kematian di sekitar kita. Menurut Camus, tidak bisa tidak, ia harus dihadapi, ia menjadi urusan “kita bersama”.

Paling tidak, pilihan Camus jelas. Dengan meletakkan diri di sisi korban, ia memilih partainya para korban, dan berteriak melawan Kebathilan (kolonialisme Prancis atas Aljazair, pendudukan Nazi Jerman atas Prancis). Ia memilih “pemberontakan” di depan Sejarah Jahanam yang tertubuhkan dalam diri kaum Nazi. Bila ada manusia menderita, bila manusia itu bukan sekadar “ide abstrak”, maka jelas dengan sendirinya bahwa kita harus terlibat aktif menolak kapasrahan nihilistik yang menyingkiri aksi. Moral keterlibatan Camusian adalah bertempur di sisi korban tanpa berharap akan kemenangan absolut. Yang yang bisa kita buat adalah “mencegah supaya korban tidak jatuh lebih banyak lagi” (hlm. 126). Yang penting adalah bertindak konkret membela manusia. Ia bertarung di level yang “mungkin” dilakukan tanpa pretensi menghilangkan “akar kemalangan” dan tanpa percaya akan sebuah “keselamatan akhir”. Moral penuh tanggung jawab Camusian semacam ini

sering diolok-olok sebagai “moral Palang Merah”²⁵ oleh rekan-rekannya para eksistensialis-marxis Paris. Tanpa berhenti dalam fatalisme, meskipun Tuhan tidak ada, Albert Camus menawarkan sebuah etos untuk berjuang di sisi korban melawan Ke-bathilan. Secara konkret ia meletakkan dirinya dalam posisi politis di sisi para korban, dan sebagai filsuf –Camus sendiri lebih suka menyebut dirinya seniman²⁶—ia mentransfigurasi ke-terlibatannya ke dalam karya-karya sastranya.

Camus melakukan pembelaan korban karena menurutnya, manusia memiliki nilai dalam dirinya sendiri. Ia melakukan itu bukan atas nama “nilai abstrak” tertentu (agama atau ideologi). Kalau ada sebuah “nilai” yang atas namanya ia bertindak, “nilai” itu ada dalam “tindakan membela” itu sendiri. Dengan presuposisi dasar absurditas, maka sudah jelas dengan sendirinya bahwa manusia tidak perlu “menjelaskan” apa itu

25. Harus diakui, memang ada sisi “palang merah” yang naif dalam pemikiran Camus karena ia melalaikan bahwa *seringkali* “kejahatan itu ada akarnya, yaitu niat jahat manusia”. Manusia bisa “jahat”. Ini yang agak kurang ditekankan oleh Camus. Ia memilih “sudut pandang optimisme relatif mengenai manusia”. Padahal, dalam kenyataannya, kita justru seringkali harus “pesimis” terhadap kodrat manusia. Manusia seringkali jahat, dan memilih bertindak demikian dengan penuh kesadaran. Basil-basil sampar itu tidak hanya “tinggal di luar kita”, melainkan ia juga tertanam di lubuk sanubari manusia. Beberapa aktif, beberapa hanya tertidur (hibernasi) menunggu saatnya untuk bangun.
26. Dalam pidato sambutannya saat menerima Hadiah Nobel Sastra di Swedia, Camus mengatakan: “Seniman-seniman yang sejati tidak meremehkan apa pun. Mereka selalu mewajibkan dirinya untuk memahami, bukan menghakimi. Bila mereka memilih berpihak pada sesuatu di dunia ini, maka tidak lain dan tidak bukan hanyalah pada masyarakat, seperti kata Nietzsche, di mana ‘bukan lagi hakim yang berkuasa, melainkan para pencipta’, entah dia itu seorang pekerja atau seorang intelektual.” (dikutip oleh Jorge Fins, “L’esclave nietzschéen”, 11 September 2007, diunduh dari situs <http://intersession.wordpress.com/2007/09/11/esclave-nietzscheen/>). Penulis artikel ini menekankan bahwa titik kesamaan antara dua pemikir ini adalah keberpihakan mereka untuk mengafirmasi dunia ini apa adanya, kepercayaan mereka pada kehidupan, dan pemujaan pada figur pencipta.

absurditas. Masalahnya bukan di konsep, teori, atau “penjelasan”, namun yang lebih penting bagi Camus adalah “bagaimana aku harus bertindak”. Kalau Tuhan tidak ada, hanya dengan dunia yang ada ini, bagaimana aku harus bertindak? Dalam *L’homme revolté* Camus menulis bahwa sejak manusia tidak percaya lagi pada Tuhan, juga tidak percaya pada hidup kekal, ia bertanggung jawab atas apa saja yang menderita akibat rasa sakit karena kehidupan ini (*“responsable de tout ce qui, né de la douleur, est voué à souffrir de la vie”*).

Tanggung Jawab Terhadap 'yang Lain' dalam Pluralitas

Etika Politik
Emmanuel Levinas

THOMAS HIDYA TJAYA

The thought of Emmanuel Levinas can make us tremble
— Jacques Derrida¹

BEBERAPA WAKTU TERAKHIR PERHATIAN KITA BANYAK tersita salah satunya oleh pelbagai bencana alam yang melanda negeri ini. Masih segar dalam ingatan peristiwa banjir bandang di Wasior, gempa yang disusul tsunami di Mentawai, dan letusan Gunung Merapi yang menyebabkan banyak orang terpaksa mengungsi. Wajah-wajah para korban, entah yang difoto dari jauh ataupun *close-up*, menghiasi media cetak dan elektronik. Sementara solidaritas masyarakat terhadap para korban terus mengalir, pada hari-hari awal terjadinya peristiwa ini tidak banyak terdengar diskursus, apalagi tuntutan, mengenai tanggung jawab negara terhadap korban. Yang terdengar lebih lantang justru pelemparan tanggung jawab dengan meny-

1. Jacques Derrida, "Violence and Metaphysics," *Writing and Difference*, terjmh. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1978), hlm. 82.

lahkan mereka yang mendiami tempat-tempat terjadinya bencana. Ada banyak hal yang terlupakan dalam dunia politik, termasuk tanggung jawab negara terhadap warganya. Di sinilah etika politik Emmanuel Levinas mendapatkan relevansinya karena Levinas bukan saja mengingatkan kita akan arti ‘politik,’ melainkan juga arti ‘etika,’ atau istilah yang lebih disukainya, ‘yang etis’ (*the ethical*). Ia seolah-olah tahu bahwa manusia seperti kita seringkali tenggelam dalam hal-hal besar dan mengasyikkan tetapi lupa pada hal-hal yang mendasar. Fenomenologi membantunya untuk melihat kembali makna etika yang menjadi semakin penting dengan terjadinya pembantaian massal seperti *holocaust*.

Dalam esai ini kita akan melihat beberapa pokok etika politik Levinas yang pembahasannya tidak akan dapat dipahami tanpa pengertian mengenai etika itu sendiri. Oleh karena itu, setelah melihat riwayat hidup dan karya Levinas serta dialog kritisnya dengan Husserl dan Heidegger, kita akan mencoba memahami konsep ‘yang etis’ dan ‘wajah’ (*the face – le visage*) yang mendasarinya. Transendensi dan ketidakterbatasan signifikasi wajah manusia inilah yang membuat pertemuan saya dengan orang lain menjadi sebuah momen etis. Berpijak dari uraian ini, kita akan membahas etika politik Levinas yang menyangkut konsep ‘keadilan,’ eksistensi dan tugas negara, dan hak-hak asasi manusia. Diharapkan pembahasan ini membantu kita menemukan kembali makna etika politik sebagai tanggung jawab terhadap semua warga negara dalam pluralitas dan untuk mencoba mewujudkannya di tanah air Indonesia.

Riwayat Hidup dan Karya Emmanuel Levinas

Emmanuel Levinas lahir di Kovno (Kaunas), Lithuania pada 12 Januari 1906 sebagai anak tertua dari tiga bersaudara. Pada

saat itu Lithuania berada di bawah kekaisaran Rusia sehingga bahasa Rusia pun menjadi bahasa ibu Levinas. Akan tetapi, karena lahir dalam keluarga Yahudi, Levinas juga belajar bahasa Ibrani yang menjadi bahasa pendidikan formal dan percakapan sehari-hari di rumah.² Ketika Perang Dunia I pecah dan Jerman menguasai Kovno pada September 1915, keluarga Levinas mengungsi ke Kharkov, Ukraina, dan masuk *Gymnasium* Rusia.³ Setelah Perang Dunia I berakhir, keluarga Levinas kembali ke Lithuania, dan Levinas pun melanjutkan pendidikannya di *Gymnasium* Ibrani di Kovno.

Pada 1923 Levinas melanjutkan pendidikannya di Universitas Strasbourg, Perancis, dan belajar ilmu-ilmu klasik, psikologi, dan sosiologi. Pada akhirnya ia memusatkan studinya pada filsafat, khususnya pada pemikiran Edmund Husserl (1859-1938) dan Henry Bergson (1859-1941). Di universitas ini Levinas juga menjalin persahabatan dengan penulis dan filsuf Perancis, Maurice Blanchot (1907-2003). Pada tahun akademik 1928-1929 Levinas berada di Freiburg-im-Breisgau, Jerman, di mana ia memberikan presentasi pada seminar terakhir Husserl yang akan memasuki masa pensiun. Levinas juga menghadiri seminar pertama Heidegger yang datang ke universitas tersebut untuk menggantikan Husserl sebagai profesor filsafat di sana. Selama berada di Freiburg Levinas banyak menghabiskan waktunya untuk mempelajari buku terkenal Heidegger, *Being and Time* (1927). Pada 1929 Levinas menyelesaikan dan mempertahankan disertasinya yang berjudul *The Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology* yang kemudian dipublikasikan oleh

2. Simon Critchley, "Emmanuel Levinas: A Disparate Inventory," *The Cambridge Companion to Levinas* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), hlm. xv.
3. *Gymnasium* merupakan semacam sekolah menengah yang mempersiapkan siswa untuk memasuki pendidikan tinggi. Sekolah ini banyak terdapat di Eropa dan biasanya menekankan pendidikan humaniora, khususnya bahasa, baik klasik seperti Yunani dan Latin maupun modern.

Penerbit Vrin di Paris pada 1930. Karya inilah yang mengantar Jean-Paul Sartre ke dalam dunia fenomenologi.

Pada tahun penerbitan bukunya itu, Levinas menjadi warganegara Perancis dan menikah dengan Raïssa Levi, teman masa kecilnya di Kovno. Ia kemudian mengajar di *Alliance Israélite Universelle* di Paris, sebuah organisasi yang memperjuangkan integrasi orang-orang Yahudi di mana-mana sebagai warganegara penuh. Dalam tahun-tahun berikutnya Levinas ikut menerjemahkan buku Husserl *Cartesian Meditations* dan menghadiri kuliah Kojeve yang terkenal mengenai Hegel di *École des Hautes Études* (1933-1937). Ia sempat memulai penulisan buku mengenai Heidegger, tetapi proyek ini ditinggalkannya ketika Heidegger menyatakan dukungannya pada Nazi. Akan tetapi, Levinas tidak pernah kehilangan kekagumannya pada karya Heidegger, *Being and Time*. Baginya, buku tersebut merupakan salah satu dari empat atau lima buku filsafat terbaik sepanjang sejarah.⁴

Ketika pecah Perang Dunia II pada 1939, Levinas terkena wajib militer Perancis dan bertugas sebagai penerjemah bahasa Rusia dan Jerman. Tahun berikutnya Levinas menjadi tawanan perang di Rennes dan dipindahkan ke Fallingbostel di daerah Jerman Utara. Karena Levinas tergolong tentara Perancis, ia tidak dikirim ke kamp konsentrasi, melainkan ke kamp tahanan perang di mana ia melakukan kerja paksa di hutan. Hampir semua anggota keluarga besarnya, termasuk orangtuanya, dibunuh oleh pihak Nazi. Isteri dan anaknya, Simone, berhasil menyelamatkan diri berkat bantuan Blanchot. Setelah Perang Dunia II berakhir, Levinas kembali ke Paris dan bersatu dengan keluarganya. Di sana ia menjadi direktur *École Normale Israélite Orientale* (ENIO), sekolah yang didirikan oleh *Alliance*

4. Emmanuel Levinas, *Ethics and Infinity: Conversations with Philippe Nemo*, terjmh. Richard A. Cohen (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1982), hlm. 37.

di Paris pada 1867 untuk mendidik para guru di sekolah-sekolah mereka di teluk Mediterania.

Setelah *Existence and Existents*, *Time and the Other*, dan sejumlah artikel filsafat, Levinas menerbitkan karya filosofisnya yang utama, *Totality and Infinity* (1961). Setahun setelah ditunjuk sebagai profesor filsafat di Sorbonne (Paris IV) pada 1973, Levinas menerbitkan karya filosofis utama yang kedua, *Otherwise than Being or Beyond Essence*. Karya-karya filosofis penting yang ditulis oleh Levinas, antara lain, *Of God Who Comes to Mind* (1982) dan esai “Transcendence and Intelligibility” (1984) yang merangkum pemikiran matangnya. Levinas meninggal pada 25 Desember 1995 setelah sakit cukup lama. Orasi pada saat pemakamannya diberikan oleh Derrida pada 28 Desember dan diberi judul “Adieu.”⁵

Kritik Levinas terhadap Husserl dan Dialog Kritis dengan Heidegger

Tidak dapat disangkal bahwa Levinas merupakan penafsir pertama dan utama fenomenologi Husserl di Perancis berkat disertasinya yang diterbitkan di negara tersebut. Dalam bukunya *The Theory of Intuition* kita dapat menangkap berbagai nuansa penafsiran Levinas terhadap pokok-pokok pemikiran Husserl mengenai kesadaran dan intuisi. Fenomenologi, bagi Levinas, membuka jalan menuju tercapainya kebenaran obyektif seperti dicita-citakan oleh Husserl dalam proyek sains ketatnya (*rigorous science*). Metode fenomenologi yang membiarkan obyek-obyek intensional ‘memberikan diri mereka’ kepada kesadaran memungkinkan adanya analisa terhadap berbagai penampakan

5. Lihat Jacques Derrida, *Adieu to Emmanuel Levinas*, terjmh. Pascale-Anne Brault dan Michael Naas (Stanford: Stanford University Press, 1999), hlm. 1-13.

obyek-obyek tersebut. Husserl sendiri memang menginginkan agar semua aspek kehidupan, termasuk obyek-obyek material dan situasi kehidupan (*state of affairs*), dapat dianalisa secara fenomenologis. Akan tetapi, dalam pandangan Levinas, kehidupan yang dianalisa oleh Husserl ini masih bersifat terlalu intelektual dan belum menyentuh aspek-aspek konkretnya: “Bagi Husserl, intuisi filosofis merupakan refleksi atas kehidupan yang ditelaah dalam segala kepenuhan dan kekayaan konkretnya, sebuah kehidupan yang ditelaah namun tidak lagi dihidupi. Refleksi atas kehidupan dipisahkan dari kehidupan itu sendiri.”⁶ Menurut Levinas, kehidupan yang sungguh-sungguh dihidupi itu luput dari perhatian Husserl dalam analisa fenomenologinya.

Kritik Levinas terhadap Husserl ini tentu tidak dapat dilepaskan dari pengaruh Heidegger yang juga dipelajari filsuf Perancis ini semasa studinya. Bagi Levinas, *Being and Time* merupakan bentuk fenomenologi konkret dan patut menjadi karya klasik dalam filsafat. Analisa Heidegger mengenai afektivitas dan disposisi eksistensial menunjukkan keterlibatan intensional manusia dalam dunia, dan hal ini sangat menarik bagi Levinas. Demikian pula halnya dengan pembahasan mengenai kecemasan (*anxiety*) sebagai fakta mengada “tanpa obyek” dan pintu masuk menuju ketiadaan (*nothingness*).⁷ Dalam banyak hal Heidegger memang menyediakan amunisi bagi Levinas dalam kritiknya terhadap Husserl.

Meskipun telah membuka cakrawala fenomenologi bagi Levinas, Heidegger sendiri tidak luput dari kritik pedas filsuf Perancis ini. Malahan, banyak karya Levinas dapat dilihat sebagai dialog dan kritik atas filsafat Heidegger. Kritik utama Levinas terhadap Heidegger bukanlah menyangkut fenomenologi -

6. Emmanuel Levinas, *The Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology*, edisi kedua (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1998), hlm. 142.

7. Levinas, *Ethics and Infinity*, hlm. 40-41.

nya, melainkan proyek ontologi fundamentalnya. Dalam *Being and Time* Heidegger berupaya untuk menemukan makna 'mengada' (Being) yang telah dilupakan dalam sejarah filsafat. Caranya adalah dengan menyelidiki struktur-struktur eksistensial dari pengada yang baginya 'mengada' itu merupakan sebuah isu. Nama pengada itu adalah *Dasein* (Ada-di-sana), sebuah sebutan bagi manusia, karena hanya manusialah yang mempertanyakan makna keberadaannya. Bagi Levinas, proyek ontologi fundamental Heidegger ini pada dasarnya lebih mementingkan *Being* daripada pengada manusia. Malahan, manusia digunakan untuk memperoleh makna dari *Being* ini:

Menentukan prioritas *Mengada* atas *pengada* berarti sudah memutuskan esensi filsafat, yakni menundukkan relasi dengan seseorang, yang adalah pengada (relasi etis) kepada relasi dengan *Mengada*-nya pengada-pengada ini, yang bersifat impersonal dan memperbolehkan penangkapan dan dominasi terhadap pengada-pengada (relasi pengetahuan), meletakkan keadilan di bawah kebebasan.⁸

Menurut Levinas, ontologi fundamental Heidegger ini merupakan bagian dari proyek utama dalam sejarah filsafat Barat untuk menguasai seluruh realitas secara komprehensif. Dalam usaha ini keberlainan (*alterity*) dari pengada-pengada tidak dihargai sebagaimana mestinya. Memang dalam proses mencari pengetahuan komprehensif mengenai realitas, keinginan untuk mengenal setiap pengada secara lengkap itu sangat kuat. Akan tetapi, hal itu tidak dapat dilakukan begitu saja karena ada pengada yang tidak dapat ditundukkan oleh usaha cengkeraman pengetahuan kita. Pengada itu adalah manusia. Dalam

8. Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, terjmh. Alphonso Lingis (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969), hlm. 45.

esai “Is Ontology Fundamental?” Levinas bertanya, “Apakah relasi dengan pengada, sejak awal, tidak lain daripada merupakan *pemahaman (comprehension)* sebagai pengada (*étant*), fakta membiarkan dirinya mengada secara bebas sejauh ia adalah pengada?” Pertanyaan ini dijawabnya sendiri demikian, “Ya, memang begitu, kecuali kalau pengada itu adalah ‘Yang Lain’ (*Autrui*).”⁹ ‘Yang Lain’ di sini berarti orang-orang lain atau sesama kita.¹⁰ Bagian berikut akan membahas alasan mengapa manusia sebagai pengada itu memiliki keunikan sedemikian sehingga menjadi dasar etika bagi Levinas.

Etika dan Signifikasi Transenden Wajah Manusia

Melalui fenomenologi Levinas belajar bahwa semua pengada, material maupun immaterial, dapat menjadi obyek intensional kesadaran manusia. Entah dalam persepsi, imajinasi, penilaian, ataupun bentuk tindakan lainnya, kesadaran selalu memiliki obyeknya. Obyek kesadaran ini mencakup juga manusia lain, entah yang ditemui secara nyata, dibayangkan, diingat-ingat, dsb. Akan tetapi, kedudukan manusia sebagai pengada itu berbeda dengan kedudukan pengada-pengada lainnya karena hanya dalam pertemuan dengan manusia lainlah lahir apa yang disebut ‘yang etis’ (*the ethical*). Hal ini terjadi karena dalam pertemuan dengan orang lain kita tidak berhadapan dengan sekadar obyek atau pengada lain, melainkan apa yang disebut Levi-

9. Emmanuel Levinas, “Is Ontology Fundamental?,” *Basic Philosophical Writings*, suntingan Adriaan T. Peperzak *et al.* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1996), hlm. 6.
10. Levinas sebenarnya sering merasa enggan menggunakan kata-kata yang bermakna ‘sesama’ (*neighbor – prochain* atau *semblable*) karena kata-kata ini mengandaikan kesetaraan di antara manusia, padahal setiap manusia itu bersifat unik dan tidak dapat diperbandingkan. Pokok ini akan dijelaskan lebih lanjut.

nas sebagai ‘wajah’ (*face — le visage*).

Mendengar kata ‘wajah,’ kita dapat dengan cepat membayangkan daerah bagian depan tubuh manusia di mana terdapat mata dan mulut. Dalam arti sempit, wajah memang menunjuk pada bagian fisik yang dimiliki seseorang dan merupakan tempat rujukan dalam proses identifikasi seseorang. Akan tetapi, apa yang dimaksud Levinas dengan ‘wajah’ itu melampaui bagian fisik manusia. Orang tidak dapat melihat dan menyentuh wajah, demikian kata Levinas, justru karena wajah “hadir dalam penolakannya untuk ditundukkan.”¹¹ Itulah sebabnya mengapa ia berpendapat bahwa pertemuan sejati dengan orang lain hanya dapat berlangsung melampaui penampilan fisik wajah yang kita temui setiap hari: “Cara terbaik untuk bertemu dengan ‘Yang Lain’ itu justru tidak dengan memperhatikan warna matanya! Ketika orang mengamati warna matanya, orang tidak berada dalam relasi sosial dengan ‘Yang Lain.’ Relasi dengan wajah tentu saja dapat didominasi oleh persepsi, tetapi apa yang khas bagi wajah itu tidak dapat direduksikan kepada persepsi.”¹² Bagi Levinas, ‘wajah’ merupakan “cara dalam mana ‘Yang Lain’ (*l’Autre*) memperlihatkan dirinya, melampaui *gagasan mengenai yang lain dalam diri saya*.”¹³ Dengan kata lain, wajah merupakan cara dalam mana ‘Yang Lain’ menampakkan dirinya di hadapan saya yang melampaui kemampuan saya untuk menilai, memahami, dan mentematisasinya.

Secara istimewa Levinas berpendapat bahwa wajah merupakan “signifikasi tanpa konteks,” atau bahwa wajah “bermakna pada dirinya sendiri.”¹⁴ Yang ia maksudkan adalah bahwa kita sering bertemu dengan orang melalui sebuah konteks khusus sedemikian sehingga penamaan atau penyebutan status

11. Levinas, *Totality and Infinity*, hlm. 194.

12. *Ibid.*, hlm. 85-86.

13. *Ibid.*, hlm. 50.

14. Levinas, *Ethics and Infinity*, hlm. 86.

orang tersebut hanya masuk akal kalau dilihat dalam konteks tersebut. Status atau karakter (*personnage*) seseorang sebagai dosen atau mahasiswa hanya bermakna dalam dunia akademik atau perguruan tinggi. Sebutan atau status lain seperti anak atau cucu dari seseorang, karyawan/wati dari perusahaan tertentu, dsb juga bersifat relatif terhadap konteks yang ada. Wajah manusia, sebaliknya, tidak pernah berada dalam konteks partikular atau bersifat relatif; ia bermakna dalam dan pada dirinya sendiri. Wajah menghancurkan dan melampaui gambaran plastik yang dimiliki orang terhadapnya; ia “mengekspresikan dirinya sendiri,” *καθ’ αὐτό*.¹⁵ Oleh karena itu, *toi, c’est toi*, setiap orang adalah dirinya sendiri; wajah adalah “identitas persis seorang pengada.”¹⁶ Kita dapat mengatakan bahwa wajah itu melampaui gambaran fenomenologi karena tidak ‘terlihat.’ Wajah selalu menolak usaha penyerapan oleh pemikiran untuk dijadikan sebagai isi (*content*). Karena tidak pernah akan dapat dijadikan isi pemikiran, wajah membawa kita melampaui Ada (*Being*). Itulah sebabnya mengapa bagi Levinas relasi dengan wajah itu secara langsung bersifat etis. Tidak ada orang yang dapat membunuh wajah.

Oleh karena wajah bagi Levinas tidak pernah sekadar berarti kulit, daging, dan darah, ia sering menyebut penampakan wajah sebagai sebuah epifani, yakni manifestasi tiba-tiba atas esensi atau makna realitas tertentu. Dalam salah satu wawancaranya Levinas berbicara mengenai tiga momen dari epifani

15. Levinas, *Totality and Infinity*, hlm. 51.

16. Levinas, “The I and the Totality,” *Entre Nous: Thinking-of-the-Other*, terjmh. Michael B. Smith dan Barbara Harshav (New York: Columbia University Press, 1998), hlm. 33

17. Emmanuel Levinas, “The Philosopher and Death,” *Is It Righteous To Be?: Interviews with Emmanuel Levinas*, suntingan Jill Robbins (Stanford: Stanford University Press, 2001), hlm. 127. Lihat juga “Philosophy and the Idea of Infinity,” *Collected Philosophical Papers*, terjmh. Alphonso Lingis (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1998), hlm. 55.

wajah.¹⁷ *Momen pertama* terkandung dalam sifat tegak-lurus wajah yang memperlihatkan ketelanjangan dan ketidakberdayaan. Orang tidak dapat melihat wajahnya sendiri (kecuali melalui cermin) dan tidak memiliki kontrol atasnya karena selalu ter-ekspos pada tatapan pengada-pengada lain. Wajah manusia menempati sebuah posisi yang sedemikian rupa sehingga selalu berada dalam ancaman dan bahaya, termasuk ancaman kematian, karena tidak pernah terlindung. Itulah sebabnya mengapa Levinas sering berbicara mengenai ketelanjangan wajah, yang menengarai ketidakberdayaan di hadapan sebuah ancaman: “Ketelanjangan yang merupakan sebuah panggilan terhadap saya – sebuah permohonan tapi juga perintah – saya sebut *wajah*.”¹⁸ Berhadapan dengan kematian, ketegak-lurusan wajah memperlihatkan mortalitasnya, yakni, kemungkinannya untuk dibunuh. Atas ketidakberdayaan dan mortalitas wajah inilah etika Levinas dibangun.

Momen kedua epifani wajah terjadi dalam pertemuan antarwajah dengan ‘Yang Lain.’ Bagi Levinas, relasi antarpribadi tidak terkandung dalam pemikiran mengenai diri dan orang lain secara bersama-sama, yang seringkali mendasari berbagai teori etika, melainkan dalam peristiwa *berhadapan* (*facing*) itu. Kesatuan atau kebersamaan sejati itu bukanlah “sebuah kebersamaan sintesis, melainkan kebersamaan dari wajah ke wajah.”¹⁹ Kemerhadapan dari ‘Yang Lain,’ atau fakta bahwa ia *berhadapan* (dengan saya, misalnya), memberikan pengalaman yang tak tereduksikan atas relasi etis. Relasi etis bagi Levinas adalah relasi dalam mana saya terhubung pada wajah orang lain (*le visage d’autrui*). Pertemuan antarwajah menjadi sumber dan asalmula etika atau ‘yang etis’ melampaui segala usaha untuk merumuskan prinsip-prinsip moral secara universal. Dalam

18. Levinas, “Being-for-the-Other,” *Is It Righteous to Be?*, hlm. 115.

19. Levinas, *Ethics and Infinity*, hlm. 77.

arti ini etika menjadi “bukan sebagai lapisan sekunder, di atas refleksi abstrak atas totalitas dan bahayanya; ia memiliki rentang independen dan awal. Filsafat pertama adalah etika.”²⁰

Momen ketiga epifani wajah adalah bahwa wajah melakukan tuntutan atas diri saya. Wajah orang lain di hadapan saya tidak berdiam diri saja. Ia berbicara, dan ketika ia berbicara, keberadaan saya diinterupsi olehnya: “Wajah menatap saya dan memanggil saya. Ia menuntut saya. Apa yang ia minta? Jangan tinggalkan ia sendirian.”²¹ Fakta bahwa wajah berbicara, menurut Levinas, memungkinkan dan mengawali semua diskursus. Jawaban yang layak atas permintaan untuk tidak ditinggalkan sendirian adalah “Inilah saya” [*Me Voici*].²² Hal ini menunjukkan ketersediaan dan kesiapan diri untuk bertanggung jawab terhadap ‘Yang Lain.’ Dalam buku yang lebih matang, *Otherwise than Being*, Levinas membahas disposisi subyek untuk menjadi sandera (*hostage*) bagi ‘Yang Lain,’ siap menjadi pengganti baginya. Bagi Levinas, memberi jawaban “Inilah saya” berarti sudah bertemu dengan wajah orang lain.

Pertemuan dan relasi dengan wajah orang lain inilah yang oleh Levinas disebut ‘etika’ atau ‘yang etis’ (*the ethical*) karena hal tersebut menuntut saya untuk bertanggung jawab terhadap orang tersebut. Tanggung jawab terhadap epifani wajah ini harus diungkapkan bukan secara spiritual dalam bentuk rasa kasihan dan simpati, melainkan secara konkret dalam bentuk pemberian dan pemenuhan kebutuhan dasar orang tersebut.²³ Bagi Levinas, kebutuhannya manusia dengan segala kebutuhannya justru menjadi kondisi bagi kemungkinan pengungkapan

21. Levinas, “The Philosopher and Death,” *Is It Righteous To Be?*, hlm. 127; *Totality and Infinity*, hlm. 66.

22. Levinas, *Ethics and Infinity*, hlm. 97.

23. Roger Burggraeve, *The Wisdom of Love in the Service of Love: Emmanuel Levinas on Justice, Peace, and Human Rights* (Milwaukee: Marquette University Press, 2002), hlm. 208.

tanggung jawab sebagai sebuah kebaikan bagi orang lain. Konsern terhadap keadaan dan kepentingan orang lain dan usaha untuk menanggapinya secara konkret merupakan hasil pertemuan dengan wajahnya.

Bagi Levinas kehadiran wajah itu bukanlah salah satu signifikasi di antara sekian banyak signifikasi, melainkan signifikasi atau ungkapan 'pertama' atas transendensi. Secara khusus Levinas melihat wajah sebagai 'jejak' dari Yang Tak Terbatas (*the trace of the Other*). Ia menggunakan kata 'jejak' untuk menunjukkan sifat ambigu wajah manusia. Di satu pihak, wajah memiliki dimensi fisik yang tak dapat diingkari karena sifat kebertubuhan manusia. Melalui wajah, kita mengenal kehadiran orang lain. Di pihak lain, seperti telah kita lihat di atas, wajah memperlihatkan dimensi ketidakterbatasan (*infinity*) sedemikian rupa sehingga tidak dapat ditundukkan oleh usaha kesadaran manusia untuk menguasainya. Wajah seolah-olah memberi perintah, "Jangan bunuh saya!" atau "Lindungi saya!" Kalau wajah orang lain mengganggu kenyamanan hidup kita, hal itu terjadi karena wajah itu merupakan jejak dari 'Yang Tak Terbatas' (*The Infinite*) yang tidak berasal dari dunia ini. Semuanya ini memperlihatkan bahwa subyektivitas manusia memiliki struktur yang tidak dimiliki oleh pengada-pengada lainnya.

Dari uraian ini kiranya menjadi jelas bahwa bagi Levinas, etika bukanlah pertama-tama aturan-aturan moral atau prinsip-prinsip hidup yang baik sebagaimana sering kita temukan dalam sejarah filsafat Barat. Semua prinsip dan aturan moral bersifat sekunder dan bagaimanapun juga harus merujuk pada hal yang paling utama, yakni pertemuan dan relasi antarwajah. Tanpa mengacu pada relasi antarwajah, prinsip-prinsip moral apapun, termasuk yang dijunjung tinggi dalam etika politik, dapat mengurangi rasa tanggung jawab kita terhadap orang lain.

Pihak Ketiga (*Le Tiers*) dan Keadilan: dari ‘Yang Etis’ ke ‘Yang Politis’

Pandangan mengenai etika yang didasarkan pada relasi antarwajah di atas, menurut Levinas, haruslah dipahami secara benar sebelum melangkah ke dalam etika khusus lainnya seperti etika politik. Kegagalan dalam memahami hakikat pertemuan etis ini pada akhirnya akan mengakibatkan kelalaian kita dalam bertanggung jawab terhadap orang lain. Dalam hal transisi menuju etika politik, pertanyaan paling utama yang diajukan adalah bagaimana kita dapat menguniversalkan tanggung jawab kita terhadap orang lain. Kalau relasi etis itu terjadi bersifat satu-dengan-satu (orang), bagaimana dengan tanggung jawab saya dengan orang-orang lain? Relasi satu-dengan-satu yang bersifat asimetris ini seolah-olah memuat implikasi bahwa keadilan kepada semua orang tidak akan pernah dapat diwujudkan. Kalau demikian, bagaimana cara kita membangun keadilan sosial dalam masyarakat? Bagaimana pemikiran Levinas sendiri mengenai fondasi masyarakat yang etis?

Pertama-tama kita perlu mengenal konsep ‘pihak ketiga’ (*the third party* atau *le tiers*) yang diperkenalkan Levinas untuk menengarai kehadiran orang-orang lain dalam pertemuan konkret dua individu.²⁴ Ia menyatakan demikian: “Tetapi kita tidak pernah, saya dan orang lain, sendirian di dunia. Selalu ada yang ketiga: orang-orang yang mengelilingi saya. Mereka juga adalah sesama saya. Siapa yang paling dekat dengan saya? Pertanyaan mengenai keadilan pun tak dapat dihindari, yang muncul dari kedalaman tanggung jawab terhadap yang unik,

24. Levinas, *Totality and Infinity*, hlm. 213; *Otherwise than Being or Beyond Essence*, terjmh. Alphonso Lingis (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1998), hlm.16.

dalam mana etika mulai dalam wajah dari yang tidak dapat dibandingkan.”²⁵ Levinas mengingatkan kita bahwa ada dunia di luar diri kita, selain sang Aku dan orang lain. Sementara relasi etis menuntut tanggung jawab penuh dari sang Aku terhadap satu orang lain, kehadiran banyak orang lain lagi, yakni pihak ketiga, menuntut tanggapan dari sang Aku juga. Oleh karena itu, privilese dari orang lain yang satu ini harus “diseimbangkan.”²⁶

Dari pernyataan ini jelaslah bahwa diskursus dan praksis etika politik dan keadilan sosial, dalam pandangan Levinas, harus mengalir dari rasa tanggung jawab tak terbatas terhadap orang lain tunggal yang ada di hadapan saya. Relasi antara saya dan orang lain tidak hanya menyangkut dua pihak, melainkan orang-orang lain juga atau pihak ketiga: “Wajah yang memandangi relasi ini menempati dirinya dalam cahaya penuh dari *tatanan publik*, bahkan kalau saya menarik diri darinya untuk mencari kekhususan relasi privat dengan lawan bicara saya.”²⁷ Perlu disadari bahwa relasi antara saya dan pihak ketiga tidaklah terjadi *sesudah* atau *menyusul* relasinya dengan orang lain khusus ini. Artinya, kedua relasi ini tidak berurutan secara kronologis, melainkan bersifat simultan dan langsung: pihak ketiga sudah hadir *di dalam* orang lain di depan saya. Keprihatinan terhadap pihak ketiga sudah ada dalam keprihatinan langsung terhadap orang lain khusus ini: “Orang-orang lain *langsung* (*d’emblée*) menjadi *concern* saya... Relasi saya dengan orang lain sebagai sesama memberikan makna pada relasi saya dengan semua orang lain lagi.”²⁸ Sebagaimana ditunjukkan oleh Simon Critchley, komunitas bagi Levinas memiliki struktur ganda, yang memuat kebersamaan di antara mereka yang setara, yang pada saat yang sama berkembang dari momen yang tidak setara

25. Levinas, “Being-for-the-Other,” *Is It Righteous to Be?*, hlm. 116.

26. Levinas, *Ethics and Infinity*, hlm. 90.

27. Levinas, *Totality and Infinity*, hlm. 212.

28. Levinas, *Otherwise than Being*, hlm. 159.

dari relasi etis.²⁹ Itulah sebabnya mengapa Levinas tidak memakai kategori *I-Thou* yang digunakan Martin Buber, melainkan istilah ‘relasi sosial’³⁰ atau ‘realitas sosial.’³¹ Wajah orang lain sejak awal menyangkut sebuah relasi sosial karena memang tidak ada perbedaan antara orang yang secara fisik dekat dan jauh. Dalam hal ini saya bertanggung jawab terhadap orang-orang lain juga melalui tanggung jawab saya pada orang lain tunggal ini. Kehadiran pihak ketiga yang sudah menyingkapkan dirinya dalam wajah orang lain menjadi fondasi atas apa yang Levinas sebut sebagai ‘fraternitas manusia’ (*la fraternité humaine*) yang harus diungkapkan melalui institusi-institusi politik. Dalam sebuah komunitas politik, etika sebagai tanggung jawab terhadap orang lain tunggal tidak lagi mencukupi. Yang dituntut adalah keadilan (*justice*), yang merupakan nama yang diberikan Levinas untuk tanggung jawab kepada semua orang dalam sebuah komunitas politik. Mengingat keadilan menyangkut tanggung jawab terhadap banyak orang, kebijaksanaan sangat diperlukan. Keadilan yang diperjuangkan dalam negara ini haruslah berakar pada tanggung jawab tak terbatas terhadap orang lain tunggal. Bagi Levinas, relasi etis ini merupakan kondisi bagi kemungkinan adanya keadilan.³²

Keadilan, Negara, dan Hak Asasi Manusia

Usaha mewujudkan keadilan berdasarkan relasi etis antarwajah ini tercermin dalam kritik Levinas terhadap apa yang disebutnya sebagai ‘totalitas’ (*totalité*). Totalitas merupakan sebuah

29. Simon Critchley, *The Ethics of Deconstruction* (Oxford: Blackwell, 1992), hlm. 227.

30. Levinas, *Totality and Infinity*, hlm. 109.

31. Levinas, “Philosophy and the Idea of Infinity,” *Collected Philosophical Papers*, hlm. 54; “The I and the Totality,” *Entre Nous*, hlm. 21.

32. Levinas, *Otherwise than Being*, hlm. 159.

situasi di mana manusia kehilangan wajah dan keunikannya. Dalam sebuah totalitas, manusia konkret tidaklah penting. Ia hanya dianggap angka dalam statistik saja atau bagian dari sebuah 'narasi' besar. Dalam negara totaliter, misalnya, yang paling dipentingkan adalah ideologi negara. Penguasa menuntut warganya untuk taat sepenuhnya pada ideologi tersebut tanpa memperbolehkan adanya keberlainan (*alterity*) dalam berpikir dan bertindak. Kekuatan totalisasi yang bersifat anonim atau impersonal membuat wajah 'Yang Lain' itu menjadi tidak-berwajah (*faceless*). Akibatnya, warga kehilangan diri mereka. Totalitas ini terjadi melalui mekanisme yang menempatkan diri sendiri sebagai pusat, termasuk institusi negara, tanpa sungguh-sungguh menghormati keberlainan yang ada. Sebaliknya, wajah 'Yang Lain' membuka lebar-lebar dimensi ketidakterbatasan, yang menghentikan imperialisme tak terbendung dari sang Aku atau apa yang Levinas sebut sebagai 'Yang Sama' (*the Same*). Wajah *secara langsung* menghancurkan totalitas yang telah menciptakan situasi yang tidak etis. Dengan penolakannya terhadap kekerasan, wajah menantang dan mempertanyakan saya, sekaligus mengundang saya untuk bertanggung jawab.

Kritik Levinas terhadap totalitas ini sangat terkait dengan salah satu ciri utama pemikiran etikanya, yakni relasi asimetris antara sang Aku dan orang lain. Dalam pandangannya, 'yang etis', sejauh menyangkut relasi dengan orang lain, mestinya tidak dibangun dengan merujuk pada hukum universal seperti yang kita temukan, misalnya, dalam etika Immanuel Kant. Etika Kantian mengasumsikan kesamaan semua manusia. Sementara bagi Levinas, asumsi itu tidak masuk akal karena setiap manusia berbeda satu sama lain. Dalam arti ini, konsep umum mengenai manusia (*homme*) tidak dapat dipahami. Atau dengan kata lain, asumsi mengenai kesamaan semua manusia merupakan sebuah totalisasi yang mengakibatkan hilangnya keunikan manusia. Dalam pandangan Levinas, struktur kema-

nusiaan paling utama tidak terletak dalam relasi setara atau saling berbalas (*reciprocal*), melainkan dalam ketidakterbatasan (*infinity*) dari wajah orang lain. Dalam etika, orang lainlah yang paling utama, bukan diri saya.³³ Wajah orang lain, dalam transendensi dan eksterioritasnya, menjadi “penolakan hidup atas pretensi totalitas sosial, struktur ekonomi dan administratif” yang mengklaim sebagai “cukup-diri” (*self-sufficient*).³⁴

Alih-alih kesamaan yang dimiliki oleh semua manusia sebagai anggota satu spesies, Levinas mendasarkan etikanya pada keunikan orang lain. Keunikan ini tidak didasarkan pada atribut-atribut unik yang dimiliki oleh orang tersebut, atau pada latar belakang etnik atau religiusnya, melainkan karena ia adalah seorang Aku juga seperti saya: “Orang lain itu lain karena aku: unik dan dalam arti tertentu berbeda dengan individu yang tergolong ke dalam sebuah genus. Bukan perbedaan (*difference*) yang menciptakan alteritas; alteritaslah yang menciptakan perbedaan.”³⁵ Bagi Levinas, transendensi itu hanya mungkin ketika sang Aku dan orang lain, sebagai Aku yang lain, “sungguh-sungguh berbeda, tanpa perbedaan ini tergantung pada kualitas tertentu.”³⁶ Dengan kata lain, etika politik harus memuat penghargaan terhadap keunikan setiap orang justru karena transendensi setiap orang yang menjadi subyek politik. Bagi Levinas, transendensi harus terungkap dalam pluralitas, dan inilah yang harus menjadi dasar komunitas politik. Kesatuan pluralitas ini bukanlah suatu kesatuan yang semu yang menyangkut “koherensi unsur-unsur yang mengkonstitusi pluralitas” ini, melainkan

33. Itu sebabnya mengapa etika Levinas sering disebut sebagai humanisme, namun bukan humanisme yang mengandaikan kesetaraan manusia, melainkan humanisme-bagi-orang-lain (*humanism for the Other*).

34. Emmanuel Levinas, *Alterity and Transcendence*, terjmh. Michael B. Smith (New York: Columbia University Press, 1999), hlm. xxii.

35. Levinas, “The Vocation of the Other,” *Is It Righteous to Be?*, hlm. 106.

36. Levinas, “Transcendence and Height,” *Basic Philosophical Writings*, hlm. 27.

perdamaian.³⁷ Prinsip Bhinneka Tunggal Ika seperti dianut oleh negara kita juga memuat bahaya tersendiri, yakni bahwa kesatuan negara begitu ditekankan sehingga keanekaragaman itu ditindas.³⁸ Ketika keseragaman menjadi prinsip utama dalam politik negara, warga negara pun dengan mudah kehilangan wajahnya.

Di sini kita dapat memahami makna konsep 'keadilan' dalam etika politik Levinas, yakni bahwa keadilan merupakan pengakuan terhadap sebuah realitas plural, yakni komunitas politik, dan usaha memperjuangkannya merupakan ungkapan penghargaan dan tanggung jawab terhadap setiap anggota komunitas ini. Dalam konteks pengabdian terhadap keadilan inilah eksistensi negara dapat dibenarkan. Negara diperlukan agar keadilan dapat dicapai. Oleh karena itu, keadilan sebagaimana dipahami Levinas harus dilihat bukan sebagai hasil kontrak sosial, melainkan bentuk tanggung jawab terhadap semua orang dalam sebuah komunitas politik. Dalam hal ini Levinas melihat bahwa negara memiliki dua tugas utama: (1) Menjamin bahwa semua manusia diperlakukan adil. Oleh karena itu, perlu ditetapkan hukum-hukum universal yang berlaku sah untuk semua orang; (2) Mencegah terjadinya kekerasan terhadap orang-orang lain dalam komunitas politik. Dalam usaha ini negara dibenarkan apabila harus menggunakan kekerasan, misalnya, dengan memberikan hukuman kepada para pelanggar hukum.

Sifat instrumental negara terlihat dalam perbedaan yang dibuat Levinas antara keharusan (*necessity*) adanya negara dan legitimasinya. Negara pertama-tama harus ada (*necessary*) karena kemungkinan adanya kekerasan (*violence*) yang dilakukan terhadap pihak ketiga (*the third party*). Ketika kekerasan terha-

37. Levinas, *Totality and Infinity*, hlm. 305-306.

38. Prinsip-prinsip sejenis, seperti halnya *E Pluribus Unum* (Dari yang banyak, satu), mengandung bahaya yang sama karena cenderung menekankan homogenitas entitas, entah negara, masyarakat, ataupun kelompok, daripada heterogenitas unsur-unsurnya.

dap mereka terjadi, negara harus bertindak menghentikannya, termasuk dengan menggunakan kekerasan juga: “Pihak ketigalah yang merupakan sumber keadilan dan dengan demikian juga sumber represi yang dapat dibenarkan: kekerasan yang diderita oleh pihak ketiga membenarkan penggunaan kekerasan untuk mengakhiri kekerasan orang lain.”³⁹ Di sini kita bisa membandingkan pandangan Levinas dengan pandangan Thomas Hobbes berkaitan dengan keharusan adanya negara. Bagi Hobbes, keharusan adanya negara berkaitan dengan ketakutan setiap orang akan ancaman kematian dan usaha untuk mencari perlindungan atas kehidupan mereka lewat negara. Sebaliknya, bagi Levinas, eksistensi negara dikaitkan dengan ketakutan saya akan kematian pihak ketiga atau orang lain karena bagaimanapun juga, saya juga bertanggung jawab terhadap mereka. Di sini adanya negara terkait dengan klaim keadilan bagi pihak ketiga yang melampaui segala bentuk kontrak dan perjanjian. Dalam konteks ini kita dapat meletakkan keharusan adanya negara dalam menggunakan kekerasan untuk mengakhiri kekerasan orang lain terhadap pihak ketiga.

Sifat keharusan (*necessity*) adanya negara ini haruslah dibedakan dari sifat keabsahannya (*legitimacy*). Legitimasi negara, menurut Levinas, melampaui keharusan keberadaannya karena hal tersebut tergantung pada pengakuan negara atas klaim terhadap keadilan yang melampaui dan mendahului eksistensi negara itu sendiri dan pada tingkat usahanya dalam mewujudkan keadilan bagi semua warga politiknya. Semakin terbuka terhadap klaim keadilan warganegaranya, semakin tinggi keabsahan negara tersebut. Ada tiga bentuk utama keterbukaan ini. *Pertama*, adanya pengakuan hak-hak asasi manusia sebagai hak-hak yang lebih fundamental daripada semua hak yang da-

39. Emmanuel Levinas, *Of God who Comes to Mind*, terjmh. Bettina Bergo (Stanford: Stanford University Press, 1998), bagian tanya jawab, hlm. 83.

pat diresmikan oleh badan legislatif negara dan lebih adil daripada justifikasi apapun.⁴⁰ Hak-hak ini mengungkapkan keberlainan dan kemutlakan setiap orang, bahwa ia bersifat unik dan tidak dapat dibandingkan dengan yang lain (*incomparable*). Identitas mutlaknya terletak dalam kepemilikan hak-hak ini. Oleh karena bersifat asasi dan *a priori*, semua hak ini tidak dapat diambil atau dicabut oleh siapapun, termasuk oleh negara. *Kedua*, adanya kesediaan untuk mengubah sebuah keputusan setelah mendengar klaim-klaim dari warganegara. Menurut Levinas, hal ini merupakan fondasi negara demokrasi. *Ketiga*, adanya kemauan untuk meningkatkan keadilan dalam negara, misalnya, dengan mengubah hukum yang ada demi keadilan.

Di sini terlihat jelas bahwa bagi Levinas, eksistensi negara sangat terkait dengan keadilan sebagai bentuk tanggung jawab terhadap semua warga politik. Secara umum dapat dikatakan bahwa eksistensi negara bersifat sah (*legitimate*), dalam arti bukan sekadar sebagai sebuah keharusan (*necessity*), apabila ia tidak pernah lupa bahwa sumber keadilan yang diperjuangkannya adalah klaim-klaim singular dari warganegaranya. Ketika negara melupakan hal ini, strukturnya pun berubah menjadi totalitarianisme. Dalam sebuah negara totaliter, penguasa lupa bahwa kekuasaannya dibatasi oleh sebuah penilaian yang tidak berasal daripadanya. Kesadaran bahwa legitimasinya berasal bukan dari dirinya sendiri (melainkan sesuatu yang melampaui dirinya, dari klaim-klaim subyek politik dan tanggung jawab terhadap mereka), patut membuat negara selalu merasa resah ketika berhadapan dengan pertanyaan mengenai keadilan dan merasa ragu ketika harus menggunakan kekerasan terhadap warganya. Pada saat yang sama, perlu disadari bahwa eksisten-

40. Emmanuel Levinas, "The Rights of Man and the Rights of the Other," *Outside the Subject*, terjmh. Michael B. Smith (Stanford: Stanford University Press, 1993), hlm. 116.

si negara dan sifat universal hukum-hukum yang ditetapkannya bagi Levinas juga merupakan sebuah kekerasan. Mengapa? Karena negara bersifat anonim atau impersonal dan tidak memperhatikan keunikan setiap orang serta keberlainannya. Karenanya negara tidak dapat menanggapi klaim-klaim tunggal dan kerentanan tak terungkapkan dari subyek-subyek politiknya:

Bagi saya, elemen negatif, elemen kekerasan dalam negara, dalam hirarki, muncul bahkan ketika hirarki berfungsi dengan sempurna, ketika semua orang menaati gagasan-gagasan universal. Ada kekejaman-kekejaman yang luarbiasa parah karena keluar justru dari keharusan tatanan rasional. Ada, misalnya, airmata yang tidak dilihat oleh petugas negara: airmata dari 'Yang Lain'.⁴¹

Kekerasan negara seperti ini memang tidak dapat dihindari karena merupakan bagian dari strukturnya. Tapi bisa dikurangi, misalnya, dengan mengurangi hukuman bagi para pelanggar hukum. Yang jelas, negara dan kekuasaannya selalu dapat dipertanyakan atas nama keadilan. Bagi Levinas, negara yang menolak ditanyai mengenai keadilannya dan yang melihat kekuasaan dan hukum-hukum yang dibuatnya sebagai satu-satunya alasan keberadaannya, merupakan negara totaliter.

Penutup

Orang sering bilang politik itu kotor. Memang demikian halnya kalau politik hanya dilihat sebagai ajang merebut kekuasaan dan memperkaya diri. Mereka yang terjun ke politik untuk tuju -

41. Emmanuel Levinas, "Transcendance et Hauteur, Discussion," dalam *Liberté et commandement* (Paris: Fata Morgana, 1994), hlm. 97.

an seperti ini lupa bahwa hal politik itu, sebagaimana ditekankan oleh Aristoteles, pertama-tama menyangkut kepentingan orang-orang lain dalam sebuah komunitas politik (*polis*), dan bukan mengenai kepentingan diri sendiri atau kelompok. Hal inilah yang diingatkan kembali kepada kita oleh Levinas ketika ia mengembangkan konsep etika atau 'yang etis' sebagai pertemuan dengan wajah orang lain yang tidak dapat direduksikan kepada pemahaman komprehensif. Ia menunjukkan dimensi transenden dari orang lain yang seringkali terlupakan atau terabaikan dalam struktur-struktur sosial yang ada. Bagi Levinas, pertemuan antarwajah atau relasi etis inilah yang menjadi dasar etika politiknya, khususnya lewat konsep 'keadilan' dan 'pihak ketiga.' Tanpa pendasaran seperti ini, etika politik yang terbaik pun dapat gagal menghargai transendensi manusia ataupun menunjukkan tanggung jawab penuh terhadap warga negara. Kegagalan dalam mengakui keberlainan dan ketidakterbatasan (*infinity*) dari orang lain jugalah yang menyebabkan terjadinya tragedi-tragedi besar kemanusiaan seperti *holocaust* dan berbagai pembunuhan massal di sekitar kita.

Tantangan terbesar yang dihadapi etika politik Levinas adalah bagaimana mewujudkan tanggung jawab terhadap orang lain dalam sebuah komunitas politik, atau dalam bahasa Levinas, bagaimana mempertahankan 'yang etis' dalam 'yang politis'. Bukankah dalam sebuah kerumunan, wajah orang lain dengan mudah berubah menjadi "bentuk-bentuk obyektif dan plastis" dan akhirnya tidak lagi berwajah? Dalam situasi tersebut "orang lain bukan lagi pribadi unik yang memberikan dirinya kepada tanggung jawab saya, melainkan seorang individu dalam tatanan logis atau warganegara dalam sebuah masyarakat-bangsa di mana institusi, hukum-hukum umum, dan para hakim bersifat mungkin sekaligus harus ada (*necessary*)."⁴²

42. Levinas, "Being-for-the-Other," *Is It Righteous to Be?*, hlm. 116. Lihat *Ethics and*

Komunitas seperti itu akan jatuh lagi ke dalam sebuah masyarakat totalitarian dalam mana 'yang etis' pun raib. Itulah tantangan utama dalam membangun sebuah *fraternitas* manusia: "Would ethics disappear in the justice that it requires and in the politics that justice requires?"⁴³ Benarkah kata Derrida, seperti terungkap di awal esai ini, bahwa pemikiran Levinas, membuat kita bergetar?

Infinity, hlm. 90.

43. Levinas, "Being-for-the-Other," *Is It Righteous to Be?*, 116.

Daftar Pustaka

BUKU / JURNAL

- Aristotle, *Politics*, terjmh. H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press, 1959.
- Burggraeve, Roger. *The Wisdom of Love in the Service of Love: Emmanuel Levinas on Justice, Peace, and Human Rights*. Milwaukee: Marquette University Press, 2002.
- Camus, Albert. *Le mythe de Sisyphe*. Paris: Gallimard, 1942.
- _____. *Caligula*, terjmh. Asrul Sani. Madjalah Kebudayaan *Indonesia* No. 9/10 Th. VII, September-Oktober 1956.
- _____. *Théâtre, récits, nouvelles*. Paris: Gallimard-Pléiade, 1962.
- _____. *Essais*. Paris: Gallimard-Pléiade, 1965.
- _____. *The Plague*, terjmh. Stuart Gilbert. New York: Vintage International, 1975.
- _____. *Sampar*, terjmh. Nh. Dini. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1985.
- _____. *La peste*. Paris: Gallimard, 1996 [1947].
- _____. *Mite Sisifus: Pergulatan dengan Absurditas*, terjmh. Apsanti Djokosujatno. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1999.
- Critchley, Simon. *The Ethics of Deconstruction*. Oxford: Blackwell, 1992.
- _____. dan Robert Bernasconi (eds.). *The Cambridge*

- Companion to Levinas*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Derrida, Jacques. *Writing and Difference*, terjmh. Alan Bass. Chicago: The University of Chicago Press, 1978.
- Erkoreka, Yon. Resensi buku *A la rencontre d'Albert Camus. Le dur chemin de la liberté* karya Joseph Hermet. *Laval théologique et philosophique*, vol. 47 no. 13, 1991.
- Habermas, Jürgen. *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt a.M.: STW, 1990.
- _____. *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Frankfurt a.M.: STW, 1990.
- _____. *Faktizität und Geltung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1990.
- _____. *The Structural Transformation of Public Sphere; An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, terjmh. Thomas Burger. Cambridge: MIT Press, 1993.
- _____. *Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics*, terjmh. Ciaran Cronin. Cambridge: MIT Press, 2001.
- _____. *Zwischen Naturalismus und Religion*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2005.
- _____. *Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays*, terjmh. Ciaran Cronin. Cambridge: Polity, 2008.
- Hallward, Peter. "Politics and Aesthetic". Wawancara dengan Jacques Rancière. *ANGELAKI: Journal of the Theoretical Humanities*, Vol. 8. No. 2. London: Routledge, 2003.
- _____. "Jacques Rancière and the Subversion of Mastery." *Jacques Rancière: Aesthetic, Politics, Philosophy*, ed. Mark Robson. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2005.
- Hardiman, F. Budi. *Demokrasi Deliberatif: Menimbang 'Negara Hukum' dan 'Ruang Publik' dalam Teori Diskursus Jürgen Habermas*. Yogyakarta: Kanisius, 2009.
- Lévi-Valensi, Jacqueline. *La peste d'Albert Camus*. Paris: Gallimard, 2003.
- Levinas, Emmanuel. *Alterity and Transcendence*, terjmh. Michael B. Smith. New York: Columbia University Press, 1999.
- _____. *Basic Philosophical Writings*, eds. Adriaan T. Peperzak,

- et al. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1996.
- _____. *Collected Philosophical Papers*, terjmh. Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1998.
- _____. *Discovering Existence with Husserl*, terjmh. Richard A. Cohen and Michael B. Smith. Evanston, IL: Northwestern University Press, 2000.
- _____. *Entre Nous: Thinking-of-the-Other*, terjmh. Michael B. Smith and Barbara Harshav. New York: Columbia University Press, 1998.
- _____. *Ethics and Infinity: Conversations with Philippe Nemo*, terjmh. Richard A. Cohen. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1982.
- _____. *Is It Righteous To Be?: Interviews with Emmanuel Levinas*, ed. Jill Robbins. Stanford: Stanford University Press, 2001.
- _____. *Liberté et commandment*. Paris: Fata Morgana, 1994.
- _____. *Of God Who Comes to Mind*, terjmh. Bettina Bergo. Stanford: Stanford University Press, 1998.
- _____. *Otherwise than Being or Beyond Essence*, terjmh. Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1998.
- _____. *Outside the Subject*, terjmh. Michael B. Smith. Stanford: Stanford University Press, 1993.
- _____. *The Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology*, edisi kedua. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1998.
- _____. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, terjmh. Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969.
- _____. "The Trace of the Other," *Deconstruction in Context: Literature and Philosophy*, ed. Mark C. Taylor. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1986.
- Malka, Salomon. *Emmanuel Levinas: His Life and Legacy*, terjmh. Michael Kigel dan Sonja M. Embree. Pittsburgh: Duquesne University Press, 2006.
- May, Todd. *The Political Thought of Jacques Rancière*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008.

- Peperzak, Adriaan T. (ed.). *Ethics as First Philosophy: The Significance of Emmanuel Levinas for Philosophy, Literature and Religion*. New York and London: Routledge, 1995.
- Rancière, Jacques. "Good Times or Pleasure at the Barricades," terjmh. John Moore. *Voices of the People: The Social Life of "La Sociale" at the End of the Second Empire*, eds. Adrian Rifkin dan Roger Thomas. London: Routledge, 1988.
- _____. *The Ignorant Schoolmaster: Five Lessons in Intellectual Emancipation*, terjmh. Kristin Ross. California: Stanford University Press, 1991.
- _____. *On the Shore of Politics*, terjmh. Liz Heron. London: Verso, 1992.
- _____. *Disagreement: Politics and Philosophy*, terjmh. Julie Rose. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998.
- _____. *The Philosopher and His Poor*, terjmh. John Drury, Corinne Oster, dan Andrew Parker. Dunham: Duke University Press, 2004.
- _____. *Dissensus: On Politics and Aesthetics*, terjmh. Steven Corcoran. New York: Continuum, 2010.
- Schaap, Andrew. "Enacting the Right to Have Rights: Jacques Rancière's Critique of Hannah Arendt." *European Journal of Political Theory*, 10 (1), 2011.
- Wibowo, A. Setyo. *Gaya Filsafat Nietzsche*. Yogyakarta: Galang Press 2004.
- Žižek, Slavoj. "The Lesson of Rancière." Epilog Jacques Rancière, *The Politics of Aesthetics*, terjmh. Gabriel Rockhill. New York: Continuum, 2006.

MAJALAH / SURAT KABAR

- Jakarta Post*. "Unfaithful Nations Will Be Cursed". Jumat, 29 Oktober 2010.
- Neue Zürcher Zeitung*. 24 Januari 2007.
- O'Byrne, Anne. "L'absurde et le bonheur." *Le Point (Hors-série)*. April-Mei 2008, No. 17.

Patty, Albertus. "Demitologisasi Bencana." *Suara Pembaruan*. Sabtu, 30 Oktober 2010.

INTERNET

Corbic, Arnaud. "Albert Camus est sensible à l'humanité du Christ." 15 Maret 2010. Sumber: <http://www.la-croix.com/article/index.jsp?docId=2418472&rubId=4078>.

Fins, Jorge. "L'esclave nietzschéen." 11 September 2007. Sumber: <http://intersession.wordpress.com/2007/09/11/lesclave-nietzscheen/>.

Schrahé, Svenja. "Albert Camus and Friedrich Nietzsche." Sumber: <http://camus-society.com/camus-nietzsche.html>.

