

ResponS

JURNAL ETIKA SOSIAL

VOLUME 24 – NOMOR 01 – JULI 2019

EDITORIAL

CLASH OF CIVILIZATION:
INDONESIA, A NATION-STATE AT THE CROSSROAD

Alois Agus Nugroho

IDE NALAR PUBLIK JOHN RAWLS
DAN DAYA TAHAN DEMOKRASI

Sunaryo

MASALAH DEMOKRASI EKONOMI

Gunardi Endro

KEDAULATAN “YANG BAIK” SEBAGAI SINTESIS
ANTARA LEGITIMASI DEMOKRATIS
DAN ETIS DALAM POLITIK

Edi Sius Riyadi

DEBAT GADAMER VS DERRIDA,
HERMENEUTIKA VS DEKONSTRUKSI

Alfensius Alwino

RESENSI BUKU

ISSN: 0853-8689

Pemimpin Redaksi

Mikhael Dua

Penyunting:

Rodemeus Ristyantoro (Ketua)

T. Sintak Gunawan

Kasdin Sihotang

Febiana Rima Kainama

Yeremias Jena

Mitra Bestari:

Johanis Ohoitumur (STF Seminari Pineleng)

J. Sudarminta (STF Driyarkara, Jakarta)

F.X. Armada Riyanto (STFT Widya Sasana, Malang)

Andre Ata Ujan (Unika Atma Jaya, Jakarta)

Embun Kenyowati Ekosiwi (Universitas Indonesia, Jakarta)

Bernardus Wibowo Suliantoro (Universitas Atma Jaya, Yogyakarta)

Alamat Redaksi:

Pusat Pengembangan Etika

Unika Atma Jaya

Jl. Jenderal Sudirman 51

Jakarta Selatan – 12930. Telpon (021) 5708808

Redaksi mengundang
para pembaca terhormat untuk
menulis artikel dalam jurnal ini

VOLUME 24 – NOMOR 01 – JULI 2019

Respons

Jurnal Etika Sosial

DAFTAR ISI

- 5 EDITORIAL
- 9 CLASH OF CIVILIZATION: INDONESIA, A NATION-
STATE AT THE CROSSROAD
Alois Agus Nugroho
- 3 IDE NALAR PUBLIK JOHN RAWLS DAN DAYA TAHAN
DEMOKRASI
Sunaryo
- 45 MASALAH DEMOKRASI EKONOMI
Gunardi Endro
- 75 KEDAULATAN “YANG BAIK” SEBAGAI SINTESIS
ANTARA LEGITIMASI DEMOKRATIS DAN ETIS
DALAM POLITIK
Edi Sius Riyadi
- 101 DEBAT GADAMER VS DERRIDA,
HERMENEUTIKA VS DEKONSTRUKSI
Alfensius Alwino



Editorial

Dialog merupakan praksis kehidupan sehari-hari: kehidupan keluarga ditandai oleh dialog antara orang tua dan anak; pendidikan di sekolah-sekolah ditandai oleh dialog antara guru dan murid; pekerjaan di kantor ditandai oleh dialog antara majikan dan bawahan; kehidupan agama ditandai oleh dialog antara imam dan umat; dan kehidupan politik ditandai oleh dialog antara para politisi dan pengikut-pengikutnya. Karena itu, konfrontasi, konflik, dan pertengkaran mestinya dapat diatasi dengan dialog, betapa pun sulitnya. Melalui dialog kelompok-kelompok yang berbeda kedudukan dan peranan dapat menyatukan diri satu sama lain.

Keunggulan dialog sebenarnya sudah menjadi perhatian Plato, filsuf Yunani klasik. Salah satu argumen penting Plato mengenai dialog adalah bahwa melalui dialog seseorang tidak hanya mengungkapkan pikiran dan keraguannya tetapi juga dapat melahirkan pikirannya. Argumentasi Plato ini tidak lazim dalam percakapan sehari-hari. Yang dimaksud Plato dengan dialog di sini adalah metode yang terdiri dari kegiatan mengajukan pertanyaan dan memberikan jawaban. Sebagai metode, dialog tidak bedanya dengan teknik kebidanan yang dilakukan oleh seorang guru bersama murid dalam mengupas sebuah pengertian atau konsep. Seseorang dilibatkan oleh guru dalam sebuah dialog agar ia sendiri dapat mengeluarkan pikirannya sendiri. Dengan mengajukan pertanyaan seseorang mengajak muridnya untuk tidak hanya menerima begitu saja pengetahuan, tetapi berusaha menemukan sendiri pengetahuannya dan mengembangkannya.

Dewasa ini, pada filsuf hermeneutika melihat dialog sebagai kemungkinan untuk membangun pemahaman bersama di antara mereka yang terlibat dalam dialog. Di sini bukan pengertian dan pengetahuan tentang realitas yang menjadi prioritas, tetapi pertemuan dan pemahaman bersama. Dalam hal ini perbedaan pandangan dan ideologi bukan sesuatu

yang membahayakan kehidupan masyarakat, ketika dialog menjadi sebuah kebiasaan hidup dalam sebuah masyarakat terutama dalam rangka memecahkan masalah-masalah bersama. Jika Plato mendiskusikan dialog sebagai langkah untuk mendapat pengetahuan yang obyektif tentang realitas, para ahli hermeneutika seperti Hans Georg Gadamer sudah melihat dialog sebagai sebuah langkah untuk mencapai pemahaman bersama.

Diskusi mengenai dialog sebagai praksis kehidupan menjadi pokok perhatian *Respons* edisi ini. Dewasa ini dialog menjadi prioritas karena kita hidup dalam perbedaan-perbedaan budaya, agama, ideologi dan pandangan politik. Teknologi transportasi dan internet membuat perbedaan-perbedaan tersebut tidak dapat diantisipasi berdasarkan kategori waktu dan ruang. Perbedaan menjadi fakta yang tidak dapat dihindari karena berada di sekitar kita. Dalam situasi ini, hidup dalam perbedaan merupakan panggilan yang harus direspons dengan dialog bukan mengelak.

Dengan mengkritik asumsi-asumsi yang dipikirkan oleh Samuel Huntington, artikel pertama *Respons* edisi ini menggambarkan perlunya perubahan paradigma dalam menghadapi perubahan global. Jika Huntington meramalkan bahwa dunia global akan ditandai oleh perselisihan dan konflik-konflik budaya dan agama, Agus Nugroho justru menegaskan bahwa dialog merupakan sebuah kemungkinan paling riil dalam menghadapi pluralitas agama dan budaya tersebut. Mengikuti para Hans Georg Gadamer dan Paul Ricoeur, dialog hermeneutika tidak bedanya dengan tindakan menerjemahkan. Dalam kegiatan tersebut, seseorang tidak hanya mengerti dengan baik makna linguistik masing-masing bahasa tetapi juga berusaha sejauh dapat mencapai pemahaman bersama di antara pemakai bahasa yang berbeda-beda tersebut. Analisa hermeneutika tersebut bukan sebuah isapan jempol para filsuf. Bangsa Indonesia sendiri berhasil melakukan proses hermeneutis tersebut ketika pada Oktober 1928, para perintis kemerdekaan Indonesia menyatukan pikiran dan hati untuk membangun Indonesia sebagai satu bangsa, satu tanah air, dan satu bahasa.

Apa yang dapat dilaksanakan pada tingkat hidup sehari-hari, perlu juga menjadi perhatian pada tatanan politik. Dialog dapat dibangun dalam masyarakat politik. Artikel kedua mendiskusikan pentingnya nalar publik bagi kehidupan demokratis. Dengan pengandaian bahwa semua orang saling mengakui dan menerima bahwa mereka masing-masing memiliki kebebasan yang setara, Sunaryo dengan mengikuti John Rawls menjelaskan bahwa dialog mengenai hal-hal yang mendasar dalam politik dapat melibatkan siapa saja yang memiliki imajinasi untuk menjadikan dirinya sebagai warga yang bertanggungjawab terhadap masyarakatnya. Tujuan dialog politik tersebut adalah dibangunnya konsep politik yang masuk akal yang dapat dikritik oleh siapa pun yang berakal sehat. Pemikiran mengenai nalar publik ini penting bagi dunia kehidupan (*lifeworld*), terutama dalam hal ini agama. Dengan mengikuti nalar publik, agama-agama dapat mengatur dirinya dengan rasionalisasi yang memadai sebelum menyampaikan aspirasi dan pikirannya dalam ruang publik.

Ruang publik dapat menjadi juga ruang bagi urusan ekonomi. Dalam artikel ketiga Gunardi Endro mendiskusikan bagaimana demokrasi ekonomi dapat dibangun di tengah globalisasi ekonomi. Artikel ini menyadari beberapa kesulitan serius dalam mengembangkan demokrasi ekonomi di Indonesia, antara lain, dominasi ekonomi pasar dunia yang mempengaruhi perkembangan ekonomi Indonesia, kesulitan memastikan bahwa partisipasi individual pelaku ekonomi dapat menegakkan kedaulatan rakyat, dan pemerintah tidak mampu menghadapi globalisasi kapitalis dunia. Namun kesulitan-kesulitan ini dapat diatasi jika kita mengerti praksis demokrasi ekonomi sebagaimana diungkapkan UUD 1945 pasal 33 yang menyebutkan bahwa demokrasi ekonomi dibangun di atas prinsip kebersamaan, efisiensi beradil, berkelanjutan, berwawasan lingkungan, dan kemandirian. Terutama dengan konsep 'kebersamaan' demokrasi ekonomi mengandalkan dialog antara komponen-komponen bangsa dalam memecahkan masalah ekonomi. Integritas dan transparansi menjadi kebijakan individual dan institusional yang memungkinkan

kebersamaan dan dialog ekonomi menemukan langkah-langkah praktis memecahkan masalah ekonomi.

Diskusi mengenai ruang publik ini mendapat perhatian Edi Sius Riyadi pada artikel keempat. Artikel yang menaruh perhatian pada diskusi mengenai kedaulatan yang baik dalam pemikiran Plato dan Iris Murdoch mendiskusikan pandangan Hannah Arendt tentang ruang publik. Menurut Arendt, ruang publik dapat dilihat sebagai ruang penampakan dan dunia bersama. Sebagai ruang penampakan, ruang publik dapat diidentifikasi sebagai ruang bagi dapat dilihat, didengar oleh siapa pun sehingga berpeluang untuk terpublikasikan secara luas. Dalam ruang ini, yang relevan dapat dipisahkan dari yang tidak relevan dan yang privat dari yang publik. Sementara sebagai dunia bersama, ruang publik menyatukan kita bersama dan mencegah kita untuk tidak saling menelakung.

Ruang publik sebagai dunia bersama ini dapat dihancurkan jika individu mengalami isolasi radikal dari komunitas dan massa yang membuat setiap orang menjadi 'tak menjadi siapa-siapa.' Dalam analisisnya mengenai munculnya totalitarianisme pada masa Perang Dunia II Arendt mengingatkan bahwa kehancuran politik terjadi justru ketika masyarakat tidak lagi memiliki kemampuan *transcendental* untuk menjadi dirinya sendiri, tetapi terjebak menjadi massa yang tidak memiliki pengertian apa pun mengenai yang baik, yang adil, dan yang indah. Dalam kondisi politik seperti itu, tugas politik yang utama adalah menghidupkan kembali normalitas dunia kehidupan sehari-hari, sebuah dunia yang memungkinkan setiap orang menjadi dirinya sendiri dalam komunitas-komunitasnya. Hidup dalam dunia bersama ini ditandai oleh dialog, di mana proses-proses hermeneutis terjadi dalam perjumpaan dengan yang lain dan yang berbeda. Diskusi yang dibangun oleh Alfensius Alwino dalam artikel kelima mengenai Gadamer dan Derrida mengungkapkan bahwa dialog merupakan sebuah proses perpaduan horizon dari mereka yang terlibat dalam dialog. Dalam perpaduan horizon tersebut, setiap orang dapat mengubah pra-pemahaman untuk mencapai pemahaman bersama. (Mikhael Dua)

*Clash of Civilization:
Indonesia, a Nation-State at the Crossroad*

Alois Agus Nugroho

ABSTRACT: Rivalries, conflicts and clashes are real possibilities in our cultural pluralism. Yet, dialogue is also another possibility, albeit it may be hard to achieve. Combining Wittgenstein's and Ricoeur's perspectives, this essay will show that "language-games" plurality can be overcome by "the paradigm of translation". Translation as "linguistic hospitality" can become the phronetical answer to the paradigm of language pluralism. Historically speaking, the recognition of *Bahasa Indonesia* as a national language in the event of *Sumpah Pemuda* (The Pledge of Indonesian Youth) in October 28, 1928, is a case in point.

KEY WORDS: *cultural plurality, language-game, paradigm of translation*

ABSTRAK: *Persaingan, konflik dan perang adalah kemungkinan real dalam pluralisme budaya. Namun dialog adalah juga kemungkinan real, betapa pun dialog itu tidak mudah dicapai. Memadukan perspektif Wittgenstein dan perspektif Ricoeur, esei ini mau mengatakan bahwa perspektif pluralitas "language-game" itu dapat diatasi dengan paradigma penerjemahan. Tindak penerjemahan atau "keramahan linguistic" dapat merupakan jawaban bijaksana atas paradigma kemajemukan bahasa. Sebagai contoh dikemukakan di sini diakuinya Bahasa Indonesia sebagai bahasa nasional dalam Sumpah Pemuda, pada 28 Oktober 1928.*

KATA KUNCI: *pluralisme budaya, "language-game, paradigm of translation".*

1 INTRODUCTION

In the turn of the second millennium to the third millennium, or the twentieth century to the twenty first century, the attention of people all over the world is taken aback by Samuel Huntington's thesis of the clash of civilizations. (Huntington, 1996). Being intended as an analysis of the dynamics of global politics in the post cold-war era, Huntington's thesis maintains that the end of the cold-war does not mean the end of the dynamics of global politics. While ideologies constituted the main efficient cause of the dynamics of global politics during the cold-war era, the main efficient cause of the political dynamics of post cold-war era – or globalization era – will be cultures or clusters of cultures that Huntington calls "civilizations".

Even though not talking about any dialectics, let alone "clash", John Naisbitt's observation confirms the claim that the influence of cultures, or "tribalism", will ever stronger than ever, in the globalization era. That is precisely what he calls a "global paradox". (Naisbitt, 1994). Whereas economically the international market is becoming more and more integrated, people all over the world tend to proudly expose their own cultural identities. Market globalization does not only result in homogenization of consumer behavior, but also in its heterogenization as well, due to the self-expression of various cultures. Naisbitt most probably will take issue with Huntington in terms of the latter's notion of "clash of civilizations", but he surely will take Huntington's point of "Culture Matters" (Harrison & Huntington, 2000).

This paper is written by one who was also taken aback by the thesis of the clash of civilizations. Although it is admitted that conflicts and clashes are real possibilities in our interpersonal, intercultural and international relations, and even they are somewhat important in a certain situation, it should be admitted either that dialogue is another real possibility, hard as it may be. Moreover, as Thomas Hobbes has mentioned in the thirteenth chapter of his *Leviathan*, it will be very hard to talk about "civilization"

(such as “industry”), if the basic concept is “conflict” or “clash”, such as in *bellum omnium contra omnes* (the war of every man against every man). (Hobbes, 2008/1651) The concept of “culture” or “civilization” itself should be associated with the assumption that the members of any culture or civilization are “cultivated” or “civilized” persons.

Paul Ricoeur and Hans-Georg Gadamer are, among others, philosophers who maintain that such a dialogue and mutual understanding is highly possible. The willingness to learn from each other, the mutual trust on each other will promote the readiness to get into conversation and cooperation. In turn, the mutual understanding among civilizations will result in good works which will be passed on to the next generations.

However, philosophical justification might be insufficient to support the real possibility of cultural dialogue. There should be historical evidences from where philosophical “flight” takes off and to where it will be landing – to borrow Whitehead’s metaphor. In that case, this paper would proceed by highlighting some evidences of intercultural dialogue taking place in the history of Indonesia. Surely, there must be a lot of other evidences from all over the globe from where we can learn that intercultural dialogue is as important in the past as in the present and in the future.

2. THE PARADIGM OF LANGUAGE-GAME PLURALISM

The assumption of Samuel Huntington’s concern on the possibility of the clash of civilizations goes along with Richard Rorty’s thesis of incommensurability among civilizations, which is in turn based on Thomas Kuhn’s account of the history of science and Wittgenstein’s concept of “language game”. As it is already well known to all students of philosophy, there is a reversal (German, *Kehre*) in Wittgenstein’s thoughts that his *Philosophical Investigations* criticizes his own *Tractatus Logico-philosophicus* in the assertion that “a picture held us captive”. (Kenny, 2006). For *Tractatus Logico-philosophicus*, concepts refer to things in the world as propositions depict certain relation between those things. A proposition that is true is

a proposition that mirrors a certain part of objective reality. That is why the opening proposition of *Tractatus Logico-philosophicus* asserts that the objective world is “all that is the case”. (Wittgenstein, 2001/1921). The objective world consists of the totality of all which are mirrored by all true propositions.

However, his *Philosophical Investigations* shows a kind of linguistic turn in which Wittgenstein is awakened from the dream of a universal usage of language, that is, to picture reality. There are many functions of language other than that of propositional language. There are a lot of language-games other than, say, logics or scientific language-game, that is, language that represents reality (Wittgenstein, 2009/1953). Richard Rorty maintains even more that logics or philosophical language-game is by no means a privileged kind of language. Those who claim that logics is superior, or more accurate, than any other language-game, are practically captivated by the picture theory of language. Such a claim of superiority implies a neutral decision procedure by which to assess many kind of language-games and to rank them according to a certain standard. Yet, such a standard must be itself the part and parcel of a particular language-game (which contemporary French philosophers, notably Francois Lyotard, calls “narrative”).

Wittgenstein’s reversal is highly influential to contemporary philosophy in a way that Wittgenstein himself has probably never imagined. In Rorty’s criticism of philosophy as “the mirror of nature”, the concept of language-game becomes “conversation”. In Kuhn’s philosophy of science, it becomes “paradigm” between which there is “incommensurability”. In Lyotard’s criticism of science privilege, it becomes “narrative”. In Alasdair McIntyre’s ethics, it turns to be a question “Whose justice? Which rationality?” In short, the linguistic turn underscores the fact of pluralism among not only languages and games, but also among cultures, among ethical systems, among sciences and other branches of culture, among scientific paradigms themselves. And although the concept of incommensurability might not be coined by Wittgenstein himself, but is invented by Kuhn, and is

accentuated by Feyerabend and Rorty, the very concept has haunted the language-game model of pluralism ever since.

To be fair to Wittgenstein, the language-model of pluralism by no means necessarily leads to cultural or civilizational clash. Rorty himself even proposes the norm of “non-cruelty” as the expression of human “solidarity”, albeit that it must be accompanied by “irony”. (Rorty, 1989). The meaning of irony hereby is the awareness that “non-cruelty” and “solidarity” are not universal values, but the values of a particular society, even though those values are against whatever kind of oppression or domination. Rorty calls them the values of “liberalism”, while Amartya Sen claims that the so-called “liberalism” is simply an American way to refer to what people from other parts of the world call “egalitarianism” (Sen, 2009).

It is Thomas Kuhn who slightly makes an association of the normalcy of paradigm with social power. To sustain the normalcy, there is a community of professors, there are textbooks, and scientific activities can simply be compared to “puzzle solving”. If a freshman or even a young associate professor finds “recalcitrant data” in his or her research, he or she cannot blame the paradigm unless he or she is accused of being “a carpenter who blames his [or her] tools”. Only professors, especially the strongest ones, can decide that it is indeed recalcitrant data that can develop into an “anomaly” for the hitherto reigning paradigm. (Kuhn, 2000). The relevance of power is more remarkable when the era of normalcy is ended due to the finding of anomalies. In such an “extraordinary science”, there is a clash of paradigms and no neutral judge with neutral decision procedure can be found.

The thought that makes an association of knowledge and power is by no means a new phenomenon Kuhn brings about. Francis Bacon has indeed been well-known for the adage “Knowledge is power”, long before Kuhn asserts the incommensurability of scientific pluralism. Michael Foucault in his turns maintains the primacy of power over knowledge (Foucault, 1980). The normalcy of a language-game is guaranteed by power. It implies

that intercultural communication must be one of dominant-oppressed, of power struggle, of clash.

The problem with such a thesis is that “translation” is, theoretically at least, impossible. We cannot translate from one paradigm to another one, we cannot describe one game in the language of another game, we cannot translate one language into another language. The thesis of incommensurability is paralyzing because – in Paul Ricoeur’s terms – “the diversity of languages expresses a radical heterogeneity; and hence translation is theoretically impossible”. (Ricoeur, 2006).

3. FROM COMMENSURABILITY TO TRANSLATABILITY

It is by no means a necessity for the linguistic turn to develop into clash of civilizations. Language-game model of pluralism does not willy-nilly lead to civilizational clash, in which civilizations fight for being the yardstick or the standard of being “civilized”. There are at least two reasons. Firstly, as the thesis of incommensurability comes up initially in the context of Kuhn’s account of the history of science, it might not be correct to apply the concept to the context of intercultural communication, as Rorty does. Secondly, the problem of commensurability is a problem of science-model pluralism, and not that of language-model pluralism. For the latter, the problem should be referred to as that of translatability.

We are surely able to translate the problem of commensurability into the context of translation. Languages will be commensurate should there be a standard language, with which any particular language can be assessed as to its “distance” or deviation from the standard language. This standard language might be either an original language, or a universal language (Ricoeur, 2006). Original language provides a common historical basis for all particular languages, while universal language is a common logical basis for them.

In fact, translation is possible despite the diversity of languages. Moreover, the very act of translation needs neither original language nor

universal language. From time immemorial, there have been traders, envoys, espionages, wanderers, and the likes, who learned to speak in languages other than their mother tongues, then doing what is now called “translation”.

What is the motivation of those who translate from a foreign language into their own languages, or vice versa? It might be practical interests, such as trading. Yet, translation essentially express human desire to get into conversation with those coming from foreign-language-speaking countries. This basically expresses human intentionality towards inter-subjective relation. According to Aristotle, man is not only a *zoon logon echon*, but also *zoon politikon*. However, the concept of *zoon politikon* should be no longer limited to social intermingle within the wall of “polis” or nation border. From time immemorial, men sometimes had to visit a country other than their own “polis”. Both these foreign visitors and the local inhabitants had to find a way to communicate to each other, particularly if it was something to do with arts and artists, traders (not accompanied by military forces), religion (not accompanied by geopolitical interests), or cultural interests in the widest sense of the word. Translation was needed in such an encounter.

To paraphrase, the act of translation satisfies both the urge of practical interests as well as the desire to communicate with foreigners or foreign texts. Ricoeur calls the second desire as “linguistic hospitality”, namely, an intentionality to verbally intermingle with other human being who speaks other language. Such an intentionality gives man a strength to overcome the existing linguistic barrier. Rorty is apparently correct in claiming that conversation is a keyword for the description of human life. He goes even further as maintaining that we tend to have a special feeling toward certain animals, pet animals in particular, due to their mouths that gives impression that the animals can take part in a conversation with us (Rorty, 1980).

By translating and by getting into a conversation with foreigners in a foreign language, not only do the translators and the interlocutors satisfy

their nature of social beings which is not limited by any linguistic barrier, they also have a new opportunity to enrich and to widen their horizons. For example, there is only one Indonesian word for both “wine” and “grape” (because they are not essential part of Indonesian way of life or form of life; for the majority of Indonesian people, “wine” is even a forbidden drink due to their religious belief). Conversely, there are two Indonesian words for “we”, namely, “*kami*” (I and several other people, but not you) and “*kita*” (I and several other people, including you). This awareness will come to the fore whenever one translates a text from English into Indonesian or the other way around. The act of translation enables the translator to grasp the richness of the source language as well as the target language. It can widen his or her horizon.

In Hans-Georg Gadamer’s jargon, the translators can improve their sensitivity to the “alterity” of a foreign language and horizon, without losing or giving up their own. There is no need to resort to a neutral framework (Gadamer, :269). The translators can simply start from their own languages with all the context wherein the languages are meaningfully found. Yet, it should go along with a kind of humility by which the translators respect the alterity of the foreign languages. They need to be humble in acknowledging that there are foreign elements they cannot force to fit into the categories of their own languages.

An Indonesian who is translating English into Indonesian, or vice versa, will be struck by the difficulty in translating the third-person pronouns “he” and “she” into Indonesian. The distinction of third-person pronouns into male and female simply does not exist in Indonesian language. Neither is there a distinction in Indonesian language between “brother” and “sister”. It seems that gender distinction is not so relevant for Indonesian culture. A more relevant category in referring to sibling relation is seniority which cannot be found in the language-game of English. Indonesian “*kakak*” means both English “elder brother” and “elder sister”, whereas “*adik*” means both “younger sister” and “younger

brother”. In Indonesian, we should use the first-person pronoun “*saya*” whenever we are talking to a more senior person, while we can simply use “*aku*” whenever communicating with closed friends and those more junior with us. In the act of translation, translators can find the richness of both the source language and the target language. While appreciating the category of gender in the English language, the Indonesian translator can still retain the category of seniority of their own language. In such a way, the translators can widen their horizons.

If that is the case, that the translators can widen their horizons in the very act of translation, then one can justifiably claim that translation can make the translators more cultivated and more civilized by widening the horizon of theirs. This surely holds also for those who dare to learn to speak a foreign language, since learning a foreign language also consists in overcoming a linguistic barrier. The reward of this effort is personal and intellectual growth along with the widening of their horizons. This is not yet taking into account other benefit of translation, particularly its enabling people to access the richness of other languages.

No less important is that translation can become a model of intercultural communication within the paradigm of language-game pluralism. The very act of translation shows that intercultural effort to reach mutual understanding and mutual cooperation is possible and feasible within the paradigm of language-game pluralism. “Linguistic hospitality”, Ricoeur says, “is the model for other forms of hospitality that [is] akin to it” (Ricoeur, 2006). Translation is a linguistic activity which can provide a model for dialogue and cooperation in a cultural and civilizational pluralism.

4. THE LEGACY OF INTERCULTURAL DIALOGUE IN INDONESIA

It was Denys Lombard, a French researcher, who characterized Indonesia as a nation at the *Carrefour* (Crossroad). Indonesian forefathers

themselves used to call their country *Nuswantara* (*antara* means in-between, *nusa* means islands). Indonesia used to be and still is a collection of islands, big and small, between two oceans (namely, Indian ocean and Pacific Ocean), two continents (Asia and Australia), two great Asian civilizations (those of China and India). In his masterpiece, *La carrefour javanais*, Lombard describes how was the interaction of three clusters of cultures at the cultural cross road. The three clusters are, firstly, that of concentric kingdoms (of Majapahit, Pajang, Surakarta and Yogyakarta, which inherited many elements of Hinduism and Buddhism) and, secondly, that of “Asian network” (meaning Islam and Chinese, which initially walked hand in hand, but later was departed and becoming rival to each other, particularly in business); the last cluster is Western, particularly European (Lombard, 1990).

The interaction of the three clusters was not in all cases good. Clash of civilizations was, and still is, a possible result of a cultural interaction, even though it might be the result of miscommunication and misunderstanding rather than that of communication and mutual understanding, as Gadamer’s and Ricoeur’s thoughts imply. Moreover, cases of miscommunication and misunderstanding have frequently been involving a very small fragment of culture (terrorists bombing in Bali in the name of Islam, for instance) and being condemned by the moderate mainstream. At any rate, cultural conflict is not the whole story of cultural interaction. In Indonesian history, cultural dialogues are also remarkable, in so far as history is not interpreted as a series of war which each own *casus belli*.

The influences and the result of the dialogue and cooperation of Indian civilizations (Hinduism and Buddhism), Chinese, Moslem, and last but not least Western cultures can be found almost all over the country. Hindu and Buddhist temple (and even the mixed architectures of both) can be found in Central Java. A well-known tower at Kudus mosque had been built in Hindunese architecture. A catholic church in Yogyakarta, as well as in Madiun (Puhsarang) had been built with Hindu flavor. In the

city of Semarang, we can find the tomb of admiral Cheng Ho, a Chinese who propagated Islam in Java.

But the most remarkable legacy is *Bahasa Indonesia* (Indonesian language) as a flash of civilization, which the elites of Indonesian youth proclaimed on October, 28, 1928, some two decades before Indonesian independence from the Dutch colonization. *Bahasa Indonesia* is rooted in *Melayu pasar* language, that is, Malay language (as it is spoken in East Sumatra and Malaysia alike) that was in the past used in trading (*pasar* literally means “market”). In trading, people from the previously mentioned three clusters had to communicate each other and the *Melayu pasar* played the role of *lingua franca*. Javanese elites had no objection to the usage of *Melayu pasar*, although demographically they were, and still are, the majority of Indonesian people. As a matter of fact, the Javanese language is highly complicated, consisting of no less than three levels. Using Javanese language as a national language would be a nightmare for Indonesian coming from other local languages (there are more than seven hundred local languages). At that time, the *Melayu pasar* was not only spoken by native Indonesians, but also by other Asian and Westerners who were dealing with common Indonesian. In the process of its becoming *Bahasa Indonesia*, the vocabulary of *Melayu pasar* had been enriched by the words coming from Javanese, Indian (Sanskrit), Chinese, Arabic, Portuguese, Dutch (hardly found in Malaysian Malay) and recently it takes also English words (notably American English).

It is indeed very interesting to learn that the decision to adopt *Melayu pasar* and to name it *Bahasa Indonesia* was taken in the second Youth Congress in which representatives of Indonesian ethnic cultures were present, such as *Jong Java* (Javanese youth), *Jong Celebes* (Sulawesi Youth), *Jong Soematanen Bond* (The association of Sumatranese Youth), *Jong Bataks Bond* (the association of Bataknese Youth), *Jong Islamieten Bond* (the association of Moslem Youth), *Jong Ambon* (the association of Ambonese Youth), *Pemoeda Kaoem Betawi* (Betawinese Youth). The opening session of

the Congress itself took place in the office of *Katholieke Jongenlingen Bond* (the association of Catholic Youth) in Jakarta. This second Indonesian Youth Congress is usually depicted as one of political preparations for Indonesian independence. In fact, it is more than a political event, it is moreover an event of intercultural dialogue. The flash of civilizations came up when the Indonesian youth from various “comprehensive doctrines” or cultural backgrounds chose a national language that was widely accessible and more egalitarian in character. Since then, *Bahasa Indonesia* has constituted the most important part of what Rawls calls “public reason” (Rawls, 1993). Since then, formal public and political discourse should be conducted in *Bahasa Indonesia*.

5. CONCLUDING REMARKS

In the era of the so-called globalization, the integration of the global economy is said to be not the end of history, in so far as history means geopolitical dynamics. The main efficient cause of the geopolitical dynamics of the post cold-war era will be cultures or clusters of cultures that Huntington calls “civilizations”. Admittedly, conflicts and clashes are real possibilities in our interpersonal, intercultural and international relations, and even they are somewhat important in a certain situation, yet it should be admitted either that dialogue is another real possibility, albeit it may be very hard to achieve.

Philosophically speaking, the assumption of Samuel Huntington’s emphasis on the possibility of the clash of civilizations goes along with Richard Rorty’s thesis of “incommensurability” among cultures, which is in turn based on Thomas Kuhn’s account of the history of science and Wittgenstein’s concept of “language game”. However, in the paradigm which regards each culture as a “language game” and the actual diversity of cultures as a plurality of language-games, the problem might be that of translatability rather than that of commensurability.

Moreover, translation can become a model of intercultural commu-

nication within the paradigm of language-game pluralism. Linguistic hospitality can be the model for cultural or civilizational hospitality. Hermeneutically speaking, the interlocutors of intercultural communication can widen their cultural horizons as well. As cases in point, there are historical sites and historical buildings in Indonesia which can be regarded as legacies of inter-civilizations dialogue. Furthermore, the “birth” of *Bahasa Indonesia* can even be regarded as a flash of civilization, as far as the pledge of Indonesian Youth (*Sumpah Pemuda*) of October, 28, 1928, is not simply taken into account as a political event in the preparation of Indonesian independence, but also viewed as an intercultural communication alike.

LIST OF REFERENCES

- Foucault, Michel. (1980). *Power/Knowledge: Selected Interviews & Other Writings 1972-1977*, New York: Pantheon Books.
- Gadamer, Hans Georg. (2004). *Truth and Method*, New York: Crossroad.
- Harrison, Lawrence E. & Huntington, Samuel P. (2000). *Culture Matters. How Values Shape Human Progress*, New York: Basic Books.
- Hobbes, Thomas. (2008/1651). *Leviathan*, Oxford: Oxford University Press.
- Huntington, Samuel P. (1996). *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*, New York: Simon & Schuster.
- Kenny, Anthony. (2006). *Wittgenstein*, Oxford: Blackwell.
- Kuhn, Thomas S. (2000) (4). *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Lombard, Denys. (1990). *Le carrefour javanais*, Paris: EHESS.

This paper has been presented at the HIDESE Conference of 2019 which held at the Department of Philosophy, University of Indonesia, Depok, based on a contribution for CRVP (the Centre for Research on Values and Philosophy), held in Wuhan, People Republic of China, in 2012.

- Naisbitt, John. (1994). *Global Paradox*, New York: Avon Books.
- Rawls, John. (1993). *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press.
- Ricoeur, Paul. (2006). *Reflections on the Just*, Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Rorty, Richard. (1980). *Philosophy and The Mirror of Nature*, Oxford, Basil Blackwell.
- Rorty, Richard. (1989). *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Sen, Amartya. (2009). *The Idea of Justice*, Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press.
- Wittgenstein, Ludwig. (2001/1921). *Tractatus Logico-philosophicus*, New York: Routledge.
- Wittgenstein, Ludwig. (2009/1953). *Philosophical Investigations*, Oxford: Wiley & Blackwell.

Ide Nalar Publik John Rawls dan Daya Tahan Demokrasi

Sunaryo

ABSTRAK: Dalam artikel ini penulis menjelaskan ide nalar publik (*public reason*) yang diajukan John Rawls (1921-2002) dan bagaimana ide ini dianggap penting dalam masyarakat demokratis. Bagi Rawls, daya tahan demokrasi sangat bergantung pada sejauh mana kelompok-kelompok dalam masyarakat mempraktikkan nalar publik dalam relasinya dengan yang lain. Yang dimaksud dengan nalar publik adalah model relasi politik antar-warga, dan relasi antara warga dan negara, di mana di dalamnya semua pihak mengakui prinsip kebebasan yang setara (*equal liberty*) bagi semua. Rawls mencoba menjawab pertanyaan bagaimana mengelola keragaman yang ada dalam masyarakat secara *fair*. Hanya dengan pengelolaan yang *fair*, keragaman tidak menjadi perseteruan dan konflik sosial. Dalam artikel ini penulis juga menunjukkan beberapa catatan atas proposal Rawls dalam mengelola keragaman. Namun secara umum, kita sebenarnya sepakat tentang signifikansi nalar publik dalam relasi masyarakat yang beragam demi kesatuan sosial (*social unity*) dan demi keberlangsungan demokrasi.

KATA KUNCI: nalar publik, konsepsi politik, kemajemukan, kewarasan sosial

ABSTRACT: *In this article, I will explore Rawls' idea of public reason and how this idea is being important for a democratic society. To Rawls (1921-2002), the enduring strength of democracy much more depends on how far the comprehensive doctrines apply public reason in their relationship with one another. The idea of public reason concerns how the political relation is to be understood. On the principle of public reason, each citizen must recognize equal liberty for all. By this principle, Rawls tries to answer the question of how to organize the plural society fairly. Only by the recognition to the principle of equal liberty for all we can organize the plural society without social and political conflict. In this article, I also show some criticisms to Rawls' proposal in organizing plurality. But generally, we agree on the significance of public reason in plural society for social unity and enduring strength of democracy.*

KEY WORDS: *public reason, political conception, plurality, reasonableness*

1 PENDAHULUAN

Dalam masyarakat majemuk seperti Indonesia, hadirnya kelompok-kelompok masyarakat sipil yang memiliki kewarasan sosial (*reasonableness*) atau nalar publik (*public reason*) sangatlah penting. Kemampuan mereka untuk bersikap waras secara sosial akan menentukan daya tahan demokrasi yang kita kembangkan. Dengan kewarasan sosial dimaksudkan sebagai kemampuan untuk hidup bersama sebagai warga negara yang mengakui kebebasan dan kesetaraan bagi semua. Salah satu pemikir yang memiliki perhatian besar pada tema ini adalah John Rawls (1921-2002). Ia menulis gagasan ini terutama pada *Political Liberalism* (1996 [1993]), “The Idea of Public Reason Revisited” (1999 [2000]), *A Theory of Justice* (1999 [1971]) dan *Justice as Fairness: A Restatement* (2001). Gagasan mengenai nalar publik membantu kita merumuskan konsep demokrasi konstitusional yang tertata baik (*well-ordered constitutional democracy*). Konsep ini kadang juga ia sebut sebagai demokrasi deliberatif.

Untuk menjelaskan konsep ini, pertama-tama penulis akan menunjukkan konteks yang selalu menjadi latar dari masyarakat politik, yakni kemajemukan. Pada dasarnya, tidak ada masyarakat di dunia ini yang tidak majemuk. Sebuah masyarakat selalu terdiri dari kelompok-kelompok yang beragam. Di antara kelompok yang beragam itu, bukan tidak mungkin, mereka saling tidak cocok dan bahkan memiliki potensi konflik. Dari sini kita masuk pada uraian mengenai nalar publik (*public reason*). Rawls sangat menekankan pentingnya ide nalar publik dalam masyarakat yang majemuk. Baginya, ide inilah yang memungkinkan kita tetap bertahan sebagai sebuah masyarakat demokratis yang berkeadilan. Dalam uraian ini, penulis perlu singgung prinsip dari nilai-nilai politik (*political values*) sebagaimana yang ada dalam konsepsi politik mengenai keadilan (*the political conception of justice*). Terakhir, penulis juga akan memberikan catatan dari beberapa pemikir dan filsuf atas pandangan Rawls ini.

2. LATAR KEMAJEMUKAN

Sebelum masuk pada gagasan mengenai nalar publik, kita perlu menerima satu fakta yang tidak bisa disangkal dalam masyarakat politik di manapun, yakni keragaman atau kemajemukan. Tidak ada masyarakat di dunia ini yang tidak beragam. Menurut kodratnya setiap masyarakat selalu terdiri dari kelompok dan individu yang beragam. Di dalam kemajemukan itu, satu kelompok dengan kelompok lain bisa saling tidak cocok karena perbedaan-perbedaan yang tidak dapat didamaikan. Dalam *Political Liberalism*, karya yang secara khusus merumuskan syarat-syarat kemungkinan terwujudnya masyarakat majemuk yang berkeadilan, Rawls memulai dengan sebuah pertanyaan dasar.¹ Katanya, seberapa mungkin kita dapat membangun masyarakat yang adil dan stabil dengan prinsip kebebasan dan kesetaraan sementara warga yang hidup di dalamnya memiliki perbedaan agama, budaya dan pandangan moral.²

Ada dua hal yang ditekankan dalam pertanyaan itu, yakni tentang fakta keragaman dan tentang model tata kelola ideal yang bisa menata keragaman secara adil. Tentang yang pertama Rawls menunjukkan fakta dan realitas masyarakat yang beragam di mana di antara mereka bisa saling tidak kompatibel dan bahkan saling konflik. Tentang yang kedua, Rawls menawarkan pengelolaan masyarakat majemuk secara adil melalui satu konsepsi yang ia sebut ‘konsepsi politik mengenai keadilan’ (*political conception of justice*). Ia tidak melihat rumusan lain yang bisa menawarkan model pengelolaan keragaman secara berkeadilan selain konsepsi ini. Konsepsi ini, bagi Rawls tidak hanya menyelesaikan persoalan keragaman secara temporer atau sementara. Menurutnya, ia bisa memungkinkan terwujudnya masyarakat majemuk berkeadilan secara langgeng (*over time*).

Dalam menjawab persoalan yang diajukan, Rawls memulainya dengan pengandaian yang sangat penting yakni perlunya kehadiran pluralisme yang waras (*reasonable pluralism*). Dalam pluralisme yang waras, semua orang saling mengakui dan menerima bahwa mereka memiliki kebebasan yang setara (*equal liberty*). Dengan saling pengakuan ini pada

gilirannya akan memungkinkan mereka ikut merasakan hal yang tidak diinginkan oleh kelompok lain sehingga ia tidak akan melakukan atau mengajukan hal yang tidak diinginkan itu. Pengandaian ini merupakan sesuatu yang penting tetapi sekaligus juga sulit. Disebut sangat penting karena tanpanya, konsepsi politik mengenai keadilan tidak bisa lahir. Ia juga merupakan sesuatu yang sangat sulit, karena tidak semua kelompok yang beragam memiliki kapasitas ini. Meskipun demikian, bagi Rawls, hanya dari pluralisme macam inilah akan lahir konsepsi politik mengenai keadilan (*political conception of justice*) bagi rezim demokrasi konstitusional. Gerald Gaus memberikan penegasan bahwa adanya tatanan politik yang bebas bukan hanya sebagai sesuatu yang mendasar tetapi juga sesuatu yang mungkin (Gaus, 2011: 2).

Melalui pluralisme yang waras, ide mengenai liberalisme politik (*political liberalism*)³ menjadi mungkin. Dalam pandangan Rawls, ide liberalisme politik tidak hendak menghapus pandangan-pandangan moral yang dianut oleh para warga. Ia juga tidak hendak memberikan fondasi kebenaran yang lain sebagai alternatif dari keyakinan yang dianut warga.⁴ Apa yang diajukan oleh Rawls dalam liberalisme politik adalah sebuah konsepsi ‘*the Political*’ yang tidak berbicara mengenai kebenaran menyeluruh (*whole truth*). Konsepsi ini adalah sebuah kesepakatan bersama yang dianggap paling *fair* bagi semua pihak. Ia bukanlah sebuah ‘Kebenaran’ yang menggantikan kebenaran yang dianut oleh para warga. Karenanya ia menyebut proposalnya itu sebagai ‘*political, not metaphysical*’.

Dengan penegasan ini, liberalisme politik adalah sebuah upaya untuk melahirkan kesepakatan politik yang mengandung nilai *fairness*, bukan konsep metafisik yang mengklaim kebenaran menyeluruh dan komprehensif. Dalam kerangka ini, warga negara tetap memiliki ruang untuk meyakini doktrin komprehensif yang mereka anut (Rawls, 1996:xix). Dengan kata lain, para warga yang dituntut untuk bersikap waras (*reasonable*) tetap bisa menjadi umat beriman bagi agamanya masing-masing. Penegasan ini sangat penting untuk memastikan bahwa gagasan

mengenai liberalisme politik tidak bermaksud untuk menjadi semacam ‘doktrin komprehensif’ baru menggantikan doktrin yang sudah dianut oleh warga selama ini. Tuntutan yang diminta oleh liberalisme politik adalah adanya sikap waras dari para penganut doktrin komprehensif yang hidup dalam sebuah masyarakat majemuk.

Tujuan dari model tatanan ini adalah untuk menemukan kondisi-kondisi yang memungkinkan lahirnya justifikasi publik yang waras dalam sebuah masyarakat yang majemuk. Sikap waras, menurut Rawls, mengandaikan bahwa meskipun memiliki pandangan berbeda, mereka tetap mampu mengajukan usul yang bisa diterima oleh semua pihak sebagai sesuatu yang *fair* (Rawls, 2000:136). Secara sederhana inilah yang ia pahami sebagai prinsip kewarasan sosial (*reasonableness*), yakni kemampuan mengajukan prinsip atau tatanan yang bisa saling diterima secara resiprokal (timbang balik). Ia memberikan penjelasan lebih lanjut mengenai prinsip timbal balik ini. Menurutnya (Rawls, 2000:137):

“Kriteria timbal balik mensyaratkan bahwa ketika usul tersebut diajukan sebagai syarat kerja sama yang *fair* dan paling masuk akal, mereka yang mengusulkannya harus berpikiran bahwa syarat itu juga masuk akal bagi orang lain sehingga mereka bisa menerimanya. Status mereka saat menerima kesepakatan itu adalah sebagai warga negara yang bebas dan setara, tidak didominasi atau dimanipulasi, atau di bawah tekanan akibat posisi politik atau sosial yang inferior.”

Dalam kerangka liberalisme politik, kemampuan bertindak secara waras terwujud dalam kemampuan membedakan antara pandangan yang disebut ‘publik’ dan pandangan ‘non-publik’ (tetapi juga bukan privat).⁵ Jika hendak dibuat lebih spesifik, liberalisme politik menuntut kita untuk bisa membedakan antara nalar publik (*public reason*) dan nalar non-publik. Orang atau kelompok yang bersikap dengan nalar publik adalah orang yang mampu bersikap imparsial di antara doktrin komprehensif yang

waras (Rawls, 1996:xix). Dengan dasar pemahaman ini kita kemudian masuk pada konsep nalar publik.

3. NALAR PUBLIK

Dalam pandangan Rawls, sebuah masyarakat demokratis yang konstitusional dan tertata baik (*well-ordered*) mengandaikan adanya tradisi nalar publik (*public reason*) yang berfungsi dengan baik (Rawls, 2000:131). Yang dimaksud dengan nalar publik sebenarnya lebih terkait dengan pemahaman mengenai posisi dasar setiap orang sebagai warga negara. Sebagai warga negara, kondisi setiap orang yang berbeda satu sama lain akan ditempatkan seperti apa? Ditempatkan dalam posisi kelas yang bertingkat-tingkat (stratifikasi) atau dalam posisi setara (*equal*)? Pemahaman dasar ini tentu saja sangat penting karena akan menentukan makna *fairness* dari hubungan politik (*political relation*) setiap orang. Pemahaman ini juga penting karena akan berdampak pada putusan yang dihasilkan dari sebuah relasi politik tertentu dalam masyarakat.

Jika kita bertanya apa yang dimaksud dengan ide nalar publik, Rawls akan menjelaskan bahwa ide nalar publik merinci nilai-nilai moral dan politik dasar hingga level yang paling dalam. Rincian nilai-nilai ini bertujuan untuk menata hubungan antara pemerintahan demokratis konstitusional dan warganya, serta hubungan antara warga negara dan warga negara yang lain. Singkatnya, bagi Rawls, ide nalar publik memberikan perhatian pada bagaimana cara kita memahami hubungan politik (*political relation*). Hubungan atau relasi politik yang sesuai dengan nalar publik menegaskan prinsip kesetaraan antar-semua warga negara tanpa kecuali dan penerimaan relasi timbal-balik antar-mereka. Mereka yang menolak prinsip kesetaraan dan kriteria timbal balik sama saja dengan menyangkal ide dasar nalar publik (Rawls, 2000:132). Pendayagunaan nilai-nilai yang terkandung dalam nalar publik ini akan sangat berpengaruh pada kemampuan sebuah masyarakat untuk menghasilkan tata kelola politik yang adil. Menurut Rawls (Rawls, 2000:140):

“Seorang warga dapat dikatakan terlibat dalam nalar publik jika dia melakukan deliberasi yang dipandu oleh konsepsi politik yang paling masuk akal mengenai keadilan. Yang dimaksud dengan konsepsi politik mengenai keadilan yang masuk akal adalah konsepsi yang mengekspresikan nilai-nilai politik yang sedemikian rupa sehingga warga negara yang lain, sejauh mereka juga warga negara yang bebas dan setara, akan mendukung konsepsi tersebut secara masuk akal.”

Dalam pandangan Rawls, signifikansi nalar publik ada dalam lima aspek penting berikut. Pertama, ia sangat penting ketika kita mendiskusikan hal-hal mendasar dalam politik. Terhadap hal-hal mendasar ini, nalar publik harus dipastikan berfungsi efektif. Jika tidak, kehidupan bersama yang *fair* atau masyarakat yang tertata tidak akan terwujud. Kedua, nalar publik juga terkait dengan siapa saja yang wajib mengaplikasikan nalar publik. Menurut Rawls, orang yang wajib menggunakan atau menerapkan nalar publik adalah para pejabat pemerintah dan calon pejabat publik. Ketiga, tentang isi nalar publik sebagaimana sudah dirumuskan dalam konsepsi politik yang masuk akal (*reasonable*) mengenai keadilan. Isi nalar publik ini merupakan hal yang sangat mendasar dalam memandu struktur dasar masyarakat yang berkeadilan. Keempat ide nalar publik terkait dengan penerapan konsepsi-konsepsi keadilan ini dalam diskusi mengenai hukum yang mengikat agar dapat diundangkan dalam bentuk undang-undang. Dan kelima, ia juga penting ketika warga negara melakukan pemeriksaan untuk memastikan apakah prinsip-prinsip yang diturunkan dari konsepsi keadilan sudah memenuhi kriteria timbal balik (Rawls, 2000:133).

Bila melihat aspek kedua dalam rumusan di atas, ide nalar publik sejatinya tidak harus diaplikasikan oleh semua orang. Persisnya ia hanya berlaku wajib bagi pihak-pihak yang berada dalam tiga forum publik politik utama. Pertama, para hakim di pengadilan ketika mereka mempertimbangkan keputusan, dan lebih khusus lagi di tingkat pengadilan tertinggi. Kedua, para pejabat pemerintah, terutama para pimpinan

eksekutif di pemerintahan dan legislator di parlemen. Dan terakhir para kandidat pejabat publik dan manajer kampanye mereka, khususnya ketika mereka menyampaikan orasi publik, *platform* partai dan pernyataan politik. Dari tiga forum diskursus di atas, menurut Rawls forum pertama, yakni forum para hakim adalah yang paling utama (Rawls, 2000:133-134). Hal ini barangkali dilatari oleh pertimbangan bahwa peran yudisial sangat diharapkan menjadi simbol dari keadilan. Di tempat ini, pertimbangan para hakim harus betul-betul didasarkan pada nilai-nilai nalar publik.

Lantas bagaimana dengan warga biasa, yang bukan hakim, bukan pejabat publik dan juga bukan orang yang sedang mencalonkan diri menjadi pejabat publik? Dalam penilaian Rawls, sangatlah diharapkan para warga biasa mampu menganggap diri mereka sebagai “orang publik” yang bisa menerapkan nilai-nilai nalar publik. Secara sederhana, mereka bisa disebut sudah menerapkan nalar publik jika pertimbangan yang mereka lakukan secara imajinatif memenuhi kriteria timbal balik (*resiprokal*). Dengan kapasitas ini, mereka bisa mengetahui hal yang paling masuk akal atau paling waras untuk disepakati sebagai undang-undang dasar bersama. Ketika sikap semacam ini sudah menjadi watak kehidupan publik, maka demokrasi akan menjadi kuat dan memiliki daya tahan. Melalui keutamaan ini, para warga negara telah memenuhi tugas kesantunan politiknya (*duty of civility*) dan merealisasikan ide nalar publik. Menurutnya, untuk warga umum, pelaksanaan tugas ini disebut sebagai tugas moral (*moral duty*), bukan tugas hukum (*legal duty*). Ia tidak disebut sebagai tugas hukum, karena jika diklasifikasi sebagai tugas hukum, menurut Rawls, hal itu tidak sesuai dengan prinsip kebebasan berbicara (Rawls, 2000:135-136).

Secara legal, menurut Rawls penerapan nalar publik juga tidak wajib bagi forum yang disebut sebagai budaya latar (*background culture*). Budaya latar atau doktrin komprehensif adalah forum yang berbeda dari tiga forum politik di atas. Budaya latar adalah budaya masyarakat sipil. Namun, meski mereka berbeda dari tiga forum publik politik, komunitas masyarakat sipil ini harus mematuhi aturan hukum yang

memberikan kepastian bagi jaminan kebebasan berpikir dan berbicara, dan hak kebebasan berserikat. “Memang, ide nalar publik tidak harus diberlakukan dalam budaya latar dengan berbagai bentuknya dan tidak juga kepada media dengan berbagai jenisnya. Tetapi kita harus ingat bahwa kelompok yang menolak ide nalar publik sebenarnya memerlukan diskusi yang lebih terbuka di dalam budaya latar tersebut.” (Rawls, 2000:134). Dengan penegasan ini, meski bukan kewajiban (*legal duty*), Rawls tetap memberikan perhatian bahwa terbentuknya kehidupan publik yang *fair* akan sangat bergantung pada bagaimana doktrin-doktrin komprehensif memandang orang lain. Keadaban dalam kehidupan publik muncul dari sikap waras yang diekspresikan oleh para warga dan kelompok masyarakat sipil. Tanpa komitmen ini, ketidakawarasan sosial bisa menjadi ancaman kehidupan bersama.

Dalam memahami ide nalar publik, Freeman menggarisbawahi kesalahanpahaman sebagian pihak yang memahami itu sebagai kesepakatan bersama. Misalnya jika satu masyarakat menyepakati kitab sucinya sebagai konstitusi negara, maka kesepakatan itu tidak serta merta disebut sebagai produk nalar publik. Gagasan mengenai nalar publik terkait dengan masyarakat demokratis yang mengakui kesetaraan dan kebebasan semua warga negara tanpa melihat latar belakangnya (Freeman, 2007:383). Menurut Rawls, sebuah nalar dapat disebut publik jika memenuhi tiga hal berikut. Pertama, ia disampaikan oleh nalar para warga negara yang bebas dan setara. Kedua, hal yang dibahas adalah tentang kebaikan publik yang memberikan perhatian pada soal keadilan politik yang mendasar. Dan ketiga, watak dan isinya bersifat publik. Ia diekspresikan dalam penalaran publik dengan bingkai konsepsi keadilan politik yang masuk akal yang memenuhi kriteria timbal balik. (Rawls, 2000:133). Karenanya, tegas Rawls (Rawls, 2000:138):

“Jika ada orang masih meyakini bahwa masalah politik dasar harus diputuskan oleh nalar yang mereka anggap terbaik menurut ide ke-

benaran yang menyeluruh (*the whole truth*) – kebenaran tersebut bisa berasal dari doktrin komprehensif keagamaan atau dari doktrin komprehensif sekuler – dan tidak diputuskan oleh nalar yang diterima oleh semua warga sebagai warga negara yang bebas dan setara, maka orang tersebut tentu saja tengah menolak ide nalar publik.”

Dengan demikian, seorang warga dapat dikatakan terlibat dalam nalar publik jika dia melakukan proses deliberasi yang dipandu oleh konsepsi politik yang paling waras mengenai keadilan. Yang dimaksud dengan konsepsi politik mengenai keadilan yang paling waras adalah konsepsi yang mengekspresikan nilai-nilai politik (*political values*), yang terhadapnya, semua warga negara, sejauh mereka bebas dan setara, pasti akan mendukung konsepsi tersebut (Rawls, 2000:140). Di sini Rawls juga merasa perlu menggarisbawahi bahwa yang disebut nalar publik tidak sama dengan nalar sekuler (*secular reason*). Ia memahami nalar sekuler sebagai penalaran yang berasal dari doktrin non-religius yang sejatinya juga bersifat komprehensif (Rawls, 2000:143). Dengan kata lain, doktrin komprehensif yang selalu disinggung Rawls dalam *Political Liberalism* tidak hanya merujuk pada pandangan-pandangan keagamaan, tetapi juga pada pandangan-pandangan sekuler yang belum mengandung nilai-nilai politis.

Pandangan Rawls mengenai bagaimana seharusnya doktrin komprehensif bertindak dalam ruang publik politik tampaknya mengalami pergeseran. Dalam *Political Liberalism*, Rawls terkesan memberikan batasan yang keras tentang keterlibatan doktrin komprehensif dalam ruang publik politik. Namun dalam “*The Idea of Public Reason Revisited*”, Rawls tampaknya memberikan kemungkinan bagi doktrin komprehensif untuk terlibat dalam ruang publik. Keterlibatan ini tentu saja dengan batasan-batasan yang cukup ketat. Menurut Rawls, pada saat memperdebatkan pertanyaan-pertanyaan dasar dalam politik, kita bisa saja memperkenalkan doktrin komprehensif, baik yang religius maupun yang non-religius, ke

dalam diskusi politik, sejauh kita bisa memberikan nalar publik yang benar untuk mendukung prinsip dan kebijakan tersebut (Rawls, 2000:143-144). Rawls memang dikenal sebagai filsuf-pemikir yang cukup ketat membatasi keterlibatan doktrin komprehensif dalam ruang publik politik. Namun batasan-batasan yang ia ajukan tidak berarti menolak keterlibatan doktrin komprehensif secara total. Pemisahan total antara doktrin komprehensif dan ruang publik politik tentu saja sesuatu yang hampir tidak mungkin, tetapi penyatuan juga akan membuat kehidupan publik sepenuhnya diokupasi oleh doktrin komprehensif. Karenanya ia mengajukan kemungkinan doktrin komprehensif untuk terlibat dalam diskusi di ruang publik politik sejauh sesuai dengan kriteria nilai-nilai politik.

Samuel Freeman menjelaskan lebih lanjut hubungan antara budaya latar (*background culture*) dan ruang publik politik ini. Menurutnya, dalam komunitas politik yang mendasarkan pada demokrasi konstitusional, warga negara atau pegawai-pegawai resmi dari kantor pemerintahan tentu saja memiliki budaya latar (*background culture*) sendiri-sendiri. Namun, sebagai pejabat publik mereka haruslah memiliki kelayakan nalar yang pantas disampaikan dalam forum publik politik. Salah satu kepantasannya adalah bahwa mereka tidak menggunakan argumen yang berasal dari doktrin komprehensif tertentu ke dalam ruang publik politik. Itu artinya, dalam ruang publik politik, argumen yang didasarkan pada doktrin komprehensif tertentu akan dibatasi. Bahkan untuk kasus warga biasa, Freeman mengambil contoh yang baik dari Martin Luther King ketika ia menyampaikan deklarasi hak-hak sipil dan politik yang diinspirasi oleh keyakinan agamanya. Meski pandangan itu diinspirasi dari keyakinan agamanya, ia menyampaikannya dalam bahasa dan argumen yang sesuai dengan nilai-nilai politik (Freeman, 2007:382-383). Lebih lanjut, Rawls menjelaskan isi dari nilai-nilai politik yang kerap ia singgung dalam rumusan mengenai konsepsi politik mengenai keadilan (*the political conception of justice*).

4 KONSEPSI POLITIK

Bagi Rawls, konsepsi politik mengenai keadilan pada dasarnya hanya konsekuensi logis dari kesepakatan di antara para warga negara yang setara.⁶ Mereka adalah orang-orang yang mengupayakan sebuah kesepakatan yang bisa saling diterima dan saling didukung oleh semua pihak. Untuk bisa mencapai itu, mereka berkomitmen untuk tidak mengajukan usul yang tidak waras secara sosial (*reasonable*). Komitmen ini dilakukan bukan karena “kebaikan hati” tetapi lebih dikarenakan hanya dengan itu kesepakatan yang *fair* bisa lahir. Ada tiga hal yang selalu digarisbawahi oleh Rawls dalam konsepsi politik ini. Yang pertama soal subjek dari konsepsi politik mengenai keadilan.⁷ Menurutnya, subjek dari konsepsi politik adalah institusi politik, sosial dan ekonomi atau yang kemudian disebut sebagai struktur dasar masyarakat (*basic structure of society*). Struktur dasar ini harus bersinambung dengan sistem kerjasama sosial yang *fair* (*fair social cooperation*). Kesenambungan ini menjadi sangat penting karena tatanan politik, sosial dan ekonomi merupakan penerjemahan dari sistem kerjasama sosial yang *fair*. Tujuan utama konsepsi politik adalah untuk memberikan panduan bagi masyarakat dalam menata kerja sama sosial yang *fair* (Rawls, 1996:11-12).

Hal kedua yang perlu digarisbawahi, konsepsi politik ini harus lepas atau independen (*freestanding*) dari salah satu atau beberapa doktrin komprehensif yang ada dan diyakini oleh masyarakat. Konsepsi politik bukanlah derivasi dari satu atau beberapa doktrin komprehensif yang ada dalam masyarakat (Rawls, 1996:12). Menurut Rawls, dalam masyarakat demokratis, hukum yang mereka bangun tidak bersumber dari doktrin agama tertentu atau dari kaum aristokrat (Rawls, 2001:5-6). Konsepsi politik adalah produk dari para warga negara yang memiliki kebebasan setara dan meyakini bahwa legitimasi dilahirkan dari kesepakatan warga negara semacam ini. Ciri ini sangat penting ditekankan dalam konsepsi politik mengenai keadilan mengingat pembedaan tegas antara doktrin komprehensif dan konsepsi politik selalu digarisbawahi Rawls dalam

liberalisme politik. Konsepsi politik menurutnya adalah semacam titik temu di antara berbagai doktrin komprehensif yang waras dan selalu menambatkan rumusan konsepsi ini pada apa yang disebut sebagai nilai-nilai politik (*political values*). Nilai-nilai ini memiliki sifat kepublikan yang *fair* sehingga semua kelompok pasti akan mendukung konsepsi itu demi keberlangsungan mereka sendiri.

Dan yang ketiga, isi konsepsi politik itu lahir dari ide-ide fundamental yang secara implisit ada dalam budaya politik publik masyarakat demokratis yang mengakui setiap warganya sebagai sebagai warga negara yang bebas dan setara, dan mengakui konsep masyarakat sebagai sistem kerja sama sosial yang *fair* (Rawls, 1996:13-14; 2000:143). Di sini Rawls membedakan antara budaya publik (*public culture*) dan budaya latar (*background culture*). Budaya publik tentu saja bersifat politik dalam arti mengandung nilai-nilai politik (*political values*). Ia bukan derivasi dari atau bahkan merupakan isi dari doktrin komprehensif itu sendiri. Sementara budaya latar adalah seluruh jenis doktrin komprehensif yang dianut oleh setiap komunitas warga seperti agama, budaya etnis, klub dan lain-lain (Rawls, 1996:14). Perbedaan ini menjadi sangat sentral dalam liberalisme politik. Rawls sangat hati-hati dalam menjawab pertanyaan yang ia ajukan dalam *Political Liberalism* untuk memastikan bahwa jawaban atau tawaran yang diberikan betul-betul *fair* bagi semua pihak.

Namun, meski membedakan dua budaya tersebut, sebagaimana sudah ditegaskan sebelumnya Rawls tetap memberikan ruang bagi budaya latar untuk dipresentasikan dalam ruang publik. Kemungkinan bagi budaya latar untuk ditampilkan dalam ruang publik bergantung pada dua hal berikut. Pertama, menurutnya doktrin-doktrin komprehensif yang masuk akal, baik yang religius maupun non-religius, dapat dipresentasikan dalam budaya politik publik sejauh memiliki alasan politik yang tepat dan memadai. Penekanan adanya alasan politik berarti bahwa doktrin tersebut harus disajikan dalam kerangka nilai-nilai politik, bukan dalam kerangka doktrin komprehensif. Tuntutan adanya alasan politik yang tepat menun-

jukkan bahwa budaya publik politik adalah sesuatu yang berbeda dari budaya latar (*background culture*) sehingga isi budaya latar yang dipresentasikan dalam ruang publik harus dipandu oleh nilai-nilai politik. Hal kedua yang dipertimbangkan Rawls adalah bahwa kita merasa tetap ada alasan positif untuk mempresentasikan doktrin komprehensif ke dalam diskusi publik politik, namun tentu saja dengan kriteria yang sudah ditetapkan (Rawls, 2000:152). Di sini kita bisa melihat, bahwa tidak semua hal yang ada dalam doktrin komprehensif sebagai sesuatu yang non-publik. Di dalamnya terkadang ada nilai kepublikan yang dapat diangkat keluar dengan panduan nilai-nilai politik yang ada dalam ruang publik politik.

Menurut Rawls, isi (*content*) konsepsi politik mengenai keadilan adalah dua prinsip keadilan.⁸ Baginya, dua prinsip ini merupakan prinsip yang paling tepat untuk warga negara demokratis bila dibandingkan dengan prinsip-prinsip keadilan yang lain.⁹ Dalam prinsip yang pertama ia menjamin kesetaraan setiap orang dalam mengakses kebebasan dan hak dasar, tanpa kecuali. Pada prinsip yang kedua, ia menjamin kesetaraan kesempatan yang *fair* (*fair equality of opportunity*) dan menjamin pemenuhan manfaat paling besar kepada kelompok masyarakat yang paling tidak beruntung (*the greatest for the least advantaged*) (Rawls, 1995:4-6). Rawls menegaskan bahwa prinsip-prinsip keadilan ini merupakan jawaban atas pertanyaan yang ia ajukan, yakni konsepsi politik mengenai keadilan seperti apakah yang bisa mewujudkan kerja sama sosial yang *fair* (*fair social cooperation*) di antara warga yang bebas dan setara, waras dan rasional, serta bisa diterima secara langgeng (Rawls, 2001:7-8). Rawls meyakini bahwa dua prinsip keadilan yang ia tunjukkan merupakan jawaban yang paling tepat dan paling *fair* sehingga semua kelompok bisa saling menerima dan saling mendukung prinsip tersebut.¹⁰

5. CATATAN ATAS IDE NALAR PUBLIK RAWLS

Jika kita melihat gagasan yang diajukan Rawls mengenai ide nalar publik dalam ruang publik politik, kita melihat signifikansi gagasan ini dalam

masyarakat demokratis. Daya tahan demokrasi kita banyak bergantung pada seberapa jauh kemampuan kelompok-kelompok dalam masyarakat bertindak sesuai dengan kriteria nalar publik. Namun gagasan ini tentu saja bukan tanpa catatan. Beberapa pemikir besar memberikan catatan yang cukup tajam. Salah satunya adalah Charles Taylor. Ia memberikan catatan bahwa model liberalisme politik Rawls ini sebenarnya masuk dalam kategori “*difference blind*” liberalism, yakni model liberalisme yang tidak terlalu peduli terhadap keragaman itu sendiri (Taylor, 1996:448-449). Penilaian ini bisa dipahami karena pada fase awal Rawls sangat membatasi doktrin komprehensif untuk terlibat dalam ruang publik. Baginya doktrin komprehensif adalah bagian dari budaya latar (*background culture*) yang isinya tidak selalu cocok dengan nilai-nilai publik politik. Namun, dalam perkembangan, Rawls cenderung memberikan ruang bagi doktrin komprehensif sejauh mereka memenuhi kriteria nalar publik. Namun, tentu Rawls tidak bergerak terlalu jauh karena ia tetap tidak memberikan ruang bagi argumen agama untuk diajukan dalam ruang publik. Baginya, pandangan-pandangan keagamaan dimungkinkan dalam ruang publik sejauh memakai nalar publik, bukan nalar religius-teologis.

Kritik yang tajam juga datang dari Troy Dostert, penulis buku berjudul *Beyond Political Liberalism*. Buku ini merupakan kritik langsung atas karya Rawls, *Political Liberalism*. Menurutnya, model yang diajukan oleh Rawls dalam *Political Liberalism* dapat dikategorikan sebagai model politik penghindaran (*politics of evasion*). Dengan istilah ini, model liberalisme politik sebenarnya tengah menghindari diskursus doktrin komprehensif di dalam ruang publik. Ia menilai model semacam ini sebenarnya kurang tepat untuk menyikapi keragaman dalam masyarakat. Menyikapi kekurangtepatan itu, ia menawarkan apa yang disebutnya sebagai model perangkulan (*engagement*). Dengan merangkul keragaman secara langsung, alih-alih mengontrol mereka, kita justru akan mendapatkan kesempatan yang lebih baik dalam menegosiasikan ruang publik secara sukses.¹¹ Ia menyebut model ini sebagai politik perangkulan (*politics of engagement*).

Dalam pandangannya, politik perangkulan lebih memiliki kemampuan untuk menciptakan tatanan politik yang lebih baik dalam menyikapi keragaman dibanding politik penghindaran yang diajukan oleh Rawls.¹²

Dalam tatanan demokrasi deliberatif, pada dasarnya keragaman harus mendapatkan tempat untuk menyampaikan aspirasi dan nilai yang mereka anut, bahkan dalam ruang publik politik. Gagasan ini pernah ditekankan oleh Habermas, sebagaimana yang dapat kita lihat dalam bagian akhir tulisannya saat berdiskusi dengan Ratzinger. Di situ ia mengatakan bahwa:

“Netralitas kekuasaan negara terhadap berbagai pandangan hidup menjamin kebebasan etis yang sama bagi semua warga... Para warga yang tersekularisasi, sejauh mereka tampil dalam perannya sebagai warga negara, tidak boleh begitu saja menolak kemungkinan kebenaran yang terkandung di dalam pandangan-pandangan hidup yang bersifat religius, juga mereka tidak boleh mempersoalkan hak para warga yang beriman untuk memberikan kontribusinya dalam diskusi-diskusi publik dalam bahasa religius. Satu kultur politis yang liberal malah dapat mengharapkan dari para warganya bahwa mereka turut melibatkan diri dalam usaha untuk menerjemahkan kontribusi-kontribusi relevan dari bahasa religius ke dalam bahasa publik yang dapat dipahami semua orang.” ((Habermas, 2005: 51-52. Lihat juga terjemahan Kleden dan Sunarko, 2010:27-28).

Penekanan ini menegaskan pentingnya proses akomodasi gagasan dari berbagai pandangan yang ada dalam masyarakat, termasuk di dalamnya adalah pandangan-pandangan dari kaum beriman atau kelompok agama. Pandangan Habermas ini tentu saja banyak didasarkan pada teori tindakan komunikatifnya yang selalu menekankan adanya kesinambungan antara dunia kehidupan (*Lebenswelt*) dan sistem. Menurutnyanya terputusnya hubungan antara dunia kehidupan dan sistem akan mengakibatkan hilangnya makna (*loss of meaning*) pada level kebudayaan, terjadinya anomie

pada level masyarakat dan psikopatologi pada level individu (Habermas, 1987:138-141). Agama adalah salah satu bagian dari horison dunia kehidupan yang ada dalam masyarakat.

Namun tatanan demokrasi tentu saja harus mengatur bagaimana kelompok agama menyampaikan gagasan dan nilainya dalam ruang publik. Gagasan yang diinspirasi oleh pandangan keagamaan tentu saja boleh diajukan dalam kehidupan publik sejauh melewati proses rasionalisasi yang memadai. Dengan kata lain, dalam ruang publik politik, gagasan keagamaan harus kita tempatkan seperti gagasan-gagasan sekuler lainnya. Gagasan itu harus menunjukkan diri sejauh mana ia layak diterima secara bebas dan sukarela oleh para warga tanpa menyusupkan nilai teologis-metafisisnya. Pada level tertentu, prosedur semacam ini sebenarnya juga mirip dengan ruang yang sudah diajukan Rawls di atas. Hanya saja, pada Habermas praktik diskursus menjadi penentu lolos atau tidaknya sebuah gagasan diajukan ke ruang publik. Sementara pada Rawls, sensornya sudah dimulai sejak kriteria nalar publik diberlakukan pada doktrin komprehensif. Se jauh mereka menggunakan nalar publik, mereka sebenarnya akan sampai pada keputusan yang bisa diterima secara timbal balik (bdk. Hardiman, 2009:177-178).

6. KESIMPULAN

Meski ada beberapa catatan atas pandangan Rawls, ide nalar publik tetap penting dalam masyarakat majemuk, termasuk bagi masyarakat Indonesia. Keragaman agama, kepercayaan, budaya, etnisitas, bahasa dan warna kulit adalah fakta bagi kita. Keragaman ini tentu saja harus dikelola secara *fair* agar tidak menimbulkan diskriminasi berdasarkan perbedaan itu. Dalam *Islam, Law and Equality in Indonesia*, John R. Bowen memberikan penggambaran bangsa Indonesia sebagai negara yang sangat majemuk dan secara praktis mereka harus betul-betul berjuang untuk tetap hidup bersama dalam keragaman (Bowen, 2003: 3-4). Hal ini tentu juga sudah disadari sejak semula oleh para pendiri bangsa ketika mereka merumus-

kan konsep pendirian bangsa ini. Pancasila sebagai produk kesepakatan di antara mereka bisa kita lihat sebagai upaya untuk menyatukan berbagai agama, keyakinan dan etnis di negeri ini. Sejauh ini harapan itu masih terwujud dalam kesatuan kita sebagai satu bangsa. Tentu saja, sebagaimana diakui oleh Rawls sendiri, dalam setiap masyarakat selalu ada kelompok-kelompok yang tidak sehat secara sosial (*unreasonable*). Merekalah sejatinya menjadi ancaman bagi kesatuan sosial (*social unity*) dalam masyarakat.

Dalam hal ini, ide nalar publik bisa menjadi standar komunikasi di antara masyarakat majemuk dalam kehidupan publik. Dengan nalar ini pertama-tama kita harus saling mengakui bahwa setiap orang, sebagai warga negara memiliki kebebasan dan kesetaraan tanpa kecuali. Dengan prinsip ini kita diharapkan mampu bersikap waras secara sosial (*reasonable*). Kita mengetahui sikap-sikap yang tidak boleh kita lakukan kepada orang lain karena kita sendiri tidak bisa menerima sikap itu diperlakukan kepada kita. Bagi Rawls, kemampuan ini merupakan esensi dari sikap waras secara sosial karena di dalamnya sudah terkandung nilai resiprokal atau timbal balik. Secara sosial-politik, dari sikap ini akan terbangun kehidupan publik yang *fair* di antara masyarakat yang beragam. Kita tidak mendasarkan relasi sosial-politik kita pada jumlah mayoritas atau minoritas, tetapi pada relasi yang *fair* sebagai warga negara yang semuanya memiliki kebebasan yang setara (*equal liberty*) tanpa kecuali. Dengan kapasitas nalar publik dalam kelompok masyarakat yang beragam, kita berharap kapasitas ini memberikan pengaruh pada daya tahan demokrasi yang kita praktikan.

CATATAN AKHIR

¹ Melalui *Political Liberalism* Rawls ingin mempertahankan konsepsi politik liberal yang sudah ia ajukan sejak publikasi *A Theory of Justice*. Lih. Gerald F. Gaus, *Contemporary Theories of Liberalism: Public Reason as a Post-Enlightenment Project* (London: Sage Publication, 2003), h. 178.

² “*how is it possible that there may exist over time a stable and just society of free and equal citizens profoundly divided by reasonable though incompatible religious, philosophical,*

and moral doctrines?” John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1996 [1993]) h. 3-4.

³ Rawls memberi judul bukunya *Political Liberalism*. Melalui buku ini ia mencoba menawarkan konsepsi politik keadilan yang memungkinkan kemajemukan bisa hidup berdampingan secara adil. Dengan demikian, jika ia menyebut liberalisme politik, ia lebih memaksudkannya sebagai konsepsi politik mengenai keadilan (*political conception of justice*).

⁴ “The problem of political liberalism is to work out a conception of political justice for a constitutional democratic regime that the plurality of reasonable doctrines—always a feature of the culture of a free democratic regime—might endorse. The intention is not to replace those comprehensive views, nor to give them a true foundation.” Rawls, *Political Liberalism*, h. xviii.

⁵ Budaya latar (*background culture*) termasuk pandangan non-publik. Ia adalah budaya masyarakat sipil dan karenanya tidak termasuk forum publik politik yang harus mengaplikasikan nalar publik. Dalam demokrasi, pandangan dari budaya latar tidak ada keharusan (yang bersifat legal) untuk dipandu oleh nalar publik, namun asosiasi-sosiasi masyarakat sipil ini harus mematuhi kerangka hukum yang memberikan kepastian jaminan kebebasan berpikir dan berbicara, dan hak kebebasan berserikat. John Rawls, “The idea of public reason” dalam John Rawls, *The Law of People* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000), h. 134.

⁶ Dalam *Political Liberalism*, Rawls membedakan konsep dan konsepsi. Menurutnya konsep lebih dipahami sebagai makna sebuah term (*meaning of a term*), sementara konsepsi meliputi prinsip dan kriteria yang lebih rinci. Misalnya konsep keadilan berarti bahwa sebuah institusi tidak boleh berbuat sewenang-wenang kepada warga dengan tidak memerhatikan hak dan kewajibannya. Sementara ketika kita bicara mengenai konsepsi keadilan maka yang dibahas akan lebih spesifik terkait dengan prinsip-prinsip dan kriteria apa saja yang masuk dalam kategori tindakan sewenang-wenang misalnya. Karenanya seseorang bisa sepakat dengan konsep keadilan, namun belum tentu ketika masuk pada konsepsi keadilan. Istilah yang jauh lebih umum adalah ide (idea). Ia meliputi istilah konsep dan juga konsepsi. Rawls, *Political Liberalism*, h. 14.

⁷ Rawls juga menyebut konsepsi ini sebagai konsepsi moral dalam arti prinsip dan standar yang didasarkan pada nilai-nilai politik. Lih. Rawls, *Political Liberalism*, h. 11.

⁸ Prinsip-prinsip keadilan yang mengekspresikan nilai-nilai politik itu berbunyi seperti ini: Setiap orang memiliki klaim tak terbatalan yang sama untuk sebuah skema yang betul-betul memadai dari kebebasan dasar yang setara, di mana skema itu juga

kompatibel dengan skema kebebasan yang sama bagi semua; dan ketidaksetaraan sosial dan (ketidaksetaraan, pen.) ekonomi adalah (hanya dizinkan, pen.) untuk memenuhi dua hal: yang pertama peluang pekerjaan dan posisi tertentu harus terbuka bagi semua (warganegara, pen.) dalam satu kondisi kesetaraan kesempatan yang *fair*; yang kedua memberikan manfaat paling besar kepada kelompok yang paling tidak beruntung (prinsip perbedaan/*difference principle*). Lih. Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement* (Cambridge, MA.: The Belknap Press of Harvard University Press, 2001) h. 42-43. Rumusan yang lebih awal bisa dilihat dalam *A Theory of Justice*. Dalam edisi itu ada sedikit perbedaan dalam rumusan prinsip kedua di mana prinsip perbedaan (*difference principle*) disebut lebih awal baru kemudian prinsip kesetaraan kesempatan yang *fair* (*fair equality of opportunity*). Lih. Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, MA.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999 [1971]), h. 52-53. Tidak ada penjelasan lebih detail mengenai perbedaan rumusan ini.

⁹ Tentu saja ada banyak tawaran mengenai prinsip keadilan dari berbagai tradisi. Tetapi bagi Rawls, isi konsepsi keadilan yang ditawarkan oleh Rawls dianggap paling paling *fair*.

¹⁰ Dalam dua prinsip keadilan ini terkandung tiga ciri berikut. Pertama, ia menspesifikkan hak, kebebasan dan kesempatan dasar (ciri yang familiar dalam rezim demokrasi konstitusional). Kedua, ia menetapkan prioritas khusus dari hak, kebebasan dan kesempatan dasar dengan fokus pada kebaikan umum (*general good*) dan nilai-nilai kesempurnaan (perfeksionis). Ketiga, ia menetapkan langkah-langkah yang membuat para warga bisa menggunakan kebebasan dan kesempatan secara efektif dengan sarana bertujuan yang memadai. Rawls, *Political Liberalism*, h. 6.

¹¹ “...my argument is that is through engaging our diversity directly, rather than seeking to control it, that we stand the best chance of negotiating public space successfully.” Troy Dostert, *Beyond Political Liberalism* (Notre Dame: University of Notre Dame, 2006), h. 3.

¹² “My claim is that we can develop a politics better able to work through the challenges of moral diversity if we suspend political liberalism’s assumption that managing moral diversity, and religion in particular, is the proper strategy.” Dostert, *Beyond Political Liberalism*, h. 9.

DAFTAR PUSTAKA

- Dostert, Troy. (2006). *Beyond Political Liberalism: Toward a Post-Secular Ethics of Public Life*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press
- Freeman, Samuel. (2007). *Rawls*. New York: Routledge.

- Gaus, Gerald F. (2003). *Contemporary Theories of Liberalism: Public Reason as a Post-Enlightenment Project*, London: Sage Publication.
- Gaus, Gerald F. (2011). *The Order of Public Reason*, Cambridge: Cambridge University Press
- Habermas, Juergen, (1987). *The Theory of Communicative Action*, vol. II, Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason, diterjemahkan oleh Thomas McCarty, Beacon Press, Boston
- Habermas, Juergen. (2005). "Pre-political Foundations of the Democratic Constitutional State?" dalam Florian Schuler (ed.), *Dialectic of Secularization on Reason and Religion*, San Francisco: Ignatius Press
- Hardiman, F. Budi. (2009). *Demokrasi Deliberatif*, Yogyakarta: Penerbit Kanisius
- John R. Bowen. (2003). *Islam, Law and Equality in Indonesia: an Anthropology of Public Reasoning*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kleden, Paul Budi dan Adrianus Sunarko. (2010). *Dialektika Sekularisasi: Diskusi Habermas-Ratzinger dan Tanggapan*, Penerbit Lamalera dan Penerbit Ledalero
- Rawls, John. "The Idea of Public Reason Revisited" dalam John Rawls. (2000) [1999]. *The Law of Peoples*. Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Rawls, John. (1996) [1993]. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Rawls, John. (1999) [1971]. *A Theory of Justice* (edisi revisi). Cambridge, MA: Harvard University Press Cambridge.
- Rawls, John. (2001). *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge, MA: Harvard University Press Cambridge.
- Taylor, Charles. (1999). "The Politics of Recognition," dalam Baruch A. Brody dan George Sher, *Social and Political Philosophy: Contemporary Readings*, Philadelphia: Harcourt Brace College Publisher.



Masalah Demokrasi Ekonomi

Gunardi Endro

ABSTRAK: Kata “demokrasi ekonomi” yang disebutkan di dalam Undang-Undang Dasar (UUD) Negara Republik Indonesia pasal 33 bisa bermasalah dalam makna dan harapan untuk perwujudannya. Pertama, basis demokrasi adalah kedaulatan rakyat, sementara basis ekonomi adalah sumber daya yang dimiliki rakyat. Kedua, proses demokrasi mensyaratkan berfungsinya *internal locus of control* individu, sedangkan proses ekonomi justru mensyaratkan *external locus of control*. Ketiga, titik-berat keberhasilan demokrasi ada pada efektivitas prosesnya, sementara titik-berat keberhasilan proses ekonomi ada pada efisiensi. Dalam sistem ekonomi yang mendudukan unit institusional ekonomi semacam korporasi sebagai agen moral, pendidikan integritas dan pengembangan transparansi menjadi bagian solusi masalah yang tidak bisa diabaikan.

KATA KUNCI: Demokrasi ekonomi, kedaulatan rakyat, proses ekonomi, pendidikan integritas, transparansi

ABSTRACT: The word “economic democracy” mentioned in Article 33 of the Constitution of the Republic of Indonesia can be problematic in its meaning and hope for its realization. First, the basis of democracy is the sovereignty of the people, while the basis of the economy is the resources possessed by the people. Second, the process of democracy requires the functioning of individual’s internal locus of control, whereas the process of the economy requires an external locus of control. Third, the weight of the success of democracy is on the effectiveness of the process, while the weight of the success of economic processes is on efficiency. In an economic system that places economic institutional units such as corporations as moral agents, integrity education and the development of transparency are parts of the solution to the problem that cannot be ignored.

KEY WORDS: *Economic democracy, people's sovereignty, the economy's process, integrity education, transparency*

1 PENDAHULUAN

Istilah “demokrasi ekonomi” termaktub dalam konstitusi Republik Indonesia Undang-Undang Dasar (UUD) 1945 BAB IV tentang Perekonomian Nasional dan Kesejahteraan Sosial Pasal 33 Ayat (4) yang berbunyi:

Perekonomian nasional diselenggarakan berdasar atas **demokrasi ekonomi** dengan prinsip kebersamaan, **efisiensi berkeadilan**, berkelanjutan, berwawasan lingkungan, kemandirian, serta dengan menjaga keseimbangan kemajuan dan kesatuan ekonomi nasional.¹
[Penebalan kata oleh penulis]

Ketentuan ayat tersebut merupakan hasil perubahan keempat UUD 1945 dalam rangka reformasi konstitusi yang disahkan Majelis Permusyawaratan Rakyat (MPR) pada tanggal 10 Agustus 2002. Dalam prosesnya, perubahan keempat UUD 1945 cukup kontroversial sehubungan dengan perdebatan sengit antar anggota Tim Ahli Kelompok Ekonomi pada Panitia Ad Hoc (PAH) Badan Pekerja (BP) Majelis Permusyawaratan Rakyat (MPR) Republik Indonesia 1999-2002.² Sebagian anggota Tim Ahli Ekonomi menolak perubahan pasal 33 jika perubahan bersifat mendasar, sementara sebagian lainnya menghendaki perubahan untuk disesuaikan dengan perkembangan dunia perekonomian modern. Perekonomian modern menuntut berlangsungnya sistem ekonomi pasar dimana peran swasta umumnya kuat dan bahkan seringkali dominan. Dalam dokumen Penjelasan Tentang UUD RI 1945 asli (sebelum proses perubahan) memang sudah termaktub secara eksplisit kata demokrasi ekonomi, namun sistem ekonomi yang dirujuk kata itu bertopang pada koperasi sebagai penyangga utama (*soko guru*) ekonomi. Jika demokrasi dimaknai secara

singkat sebagai kedaulatan rakyat, demokrasi ekonomi dimaknai sebagai kedaulatan rakyat di bidang ekonomi, maka cukup banyak alasan rasional untuk mempercayai bahwa sistem ekonomi berbasis koperasi mampu memfasilitasi kedaulatan rakyat di bidang ekonomi.³ Di lain pihak muncul pertanyaan, mampukah sistem ekonomi pasar memfasilitasi kedaulatan rakyat di bidang ekonomi?

Hasil akhir perubahan pasal 33 UUD 1945 yang telah disahkan, memberi ruang yang sangat luas bagi berlakunya sistem ekonomi pasar yang efisien dan sekaligus menumbuhkan harapan bahwa kedaulatan rakyat di bidang ekonomi akan berlaku untuk menjamin keadilan dalam distribusi kesejahteraan hasil proses ekonomi. Asshiddiqie (2010) menekankan kata “efisiensi berkeadilan” sebagai prinsip normatif yang harus menjadi rujukan pemberlakuan sistem ekonomi pasar agar mampu memenuhi harapan masyarakat.⁴ Tentu merupakan kesuksesan luar biasa bagi suatu bangsa, ketika berhasil merumuskan konstitusi definitif di bidang ekonomi yang bisa menjadi acuan dalam pengembangan kebijakan praktis untuk mewujudkan demokrasi di bidang ekonomi. Namun jelas tidak mudah mewujudkan prinsip normatif tersebut pada konteks kesalingtergantungan antar sistem ekonomi pasar di era globalisasi modern yang masif.

Tulisan ini berusaha memberikan sketsa filosofis mengapa perwujudan praktis demokrasi ekonomi tidak mudah dan bagaimana solusi mendasar yang mungkin diajukan. Pertama-tama karakteristik dan syarat munculnya demokrasi yang bermakna perlu diselidiki untuk mengungkap lebih jelas sisi prinsipnya. Kedua, karakteristik wilayah ekonomi beserta dinamikanya perlu diidentifikasi untuk mengungkap sisi konteksnya. Selanjutnya, potensi masalah demokrasi ekonomi dieksplisitkan dan garis besar solusi filosofis diajukan. Sebagai penutup akan diilustrasikan relevansi dan semakin pentingnya solusi filosofis itu di era kontemporer yang diwarnai perkembangan pesat teknologi informasi dan komunikasi dan permasalahan global degradasi kualitas lingkungan hidup.

2. DEMOKRASI YANG BERMAKNA

Demokrasi merupakan suatu kata yang merujuk pada bagaimana rakyat berkuasa atau berdaulat terhadap dirinya sendiri, sebagaimana seseorang berkuasa terhadap dirinya sendiri (*self-governance*). Adapun rakyat yang dimaksud di sini adalah kolektivitas dari sekelompok individu-individu manusia dari suatu entitas institusional yang kemudian terdefiniskan sebagai ‘negara’. Demokrasi akan semakin bermakna jika kolektivitas rakyat sungguh-sungguh semakin berkuasa terhadap dirinya sendiri. Ketika ‘diri kolektivitas’ menjadi subjek dan sekaligus objek, tingkat penguasaan diri-kolektivitas meliputi seberapa kolektif subjek penguasa, seberapa kolektif cara bagaimana menguasai, dan seberapa kolektif objek penguasaan.⁵ Permasalahan demokrasi terletak pada tingkat inklusivitas, tingkat partisipasi individu, dan tingkat kesetaraan antar individu (keadilan).

Jelas semakin besar populasi rakyat suatu negara, semakin sulit menerapkan dan mewujudkan demokrasi yang bermakna. Di era Yunani kuno ketika populasi warga *polis* (negara kota) tidak begitu besar, demokrasi diterapkan melalui sistem yang berbasis perdebatan partisipatif langsung dan terbuka untuk pengambilan keputusan kolektif. Kesetaraan antar individu terjamin karena masing-masing individu memiliki kesempatan yang persis sama untuk berpartisipasi langsung dalam pengambilan keputusan kolektif. Masalahnya, tidak semua warga *polis* itu setara atau sama dari segi intelektualitas dan kualitas moralnya. Ketika ketidaksetaraan atau ketidakadilan diperlakukan setara atau sama, ketidakadilan pun bisa muncul dan menimbulkan masalah. Keputusan kolektif yang destruktif bisa ditetapkan semena-mena, jika mayoritas warga yang kurang berpendidikan terprovokasi retorika busuk pada saat pengambilan keputusan kolektif. Keputusan kolektif yang destruktif seperti itulah yang membawa Sokrates pada hukuman mati. Ironis, mungkin karena kecintaannya pada kebenaran dan juga pada demokrasi, Sokrates bersedia menerima hukumannya. Sebaliknya Plato (*Republic*, Book VI) dan Aristoteles (*Politics*, Book VI) memberi kritik keras pada praktik demokrasi. Bagi Plato, potensi

kesewenang-wenangan mayoritas membuat demokrasi hanya sedikit lebih baik dari tirani. Penguasa terbaik adalah filsuf atau para filsuf yang memiliki pengetahuan paripurna tentang bagaimana secara bijaksana mengendalikan seluruh warga. Demokrasi hanya aman diterapkan jika dilandasi pendidikan yang baik bagi seluruh warga sehingga mampu memilih penguasa terbaik yang bijaksana (Lange, 1939). Sedangkan bagi Aristoteles, demokrasi menjadi kekuasaan yang buruk ketika sumbernya berasal dari mayoritas warga yang bebas namun miskin dan bodoh (Lintott, 1992). Demokrasi terbaik akan terbentuk jika sumber kekuasaan berasal dari mayoritas warga yang mampu memilih penguasa terbaik dan mampu pula memeriksa pertanggungjawabannya sedemikian sehingga kekuasaan selalu didedikasikan untuk kepentingan semua warga.⁶ Di masa modern, demokrasi terbaik sebagaimana diilustrasikan Aristoteles terwujud dalam demokrasi konstitusional.

Jelas bagi Plato dan Aristoteles permasalahan demokrasi terletak pada prinsip bagaimana mengantarkan individu yang berdaulat (bukan individu yang dikendalikan kekuatan di luar dirinya) menjadi kolektivitas yang berdaulat. Di masa modern permasalahan ini menjadi semakin rumit, karena populasi warga Negara sudah sangat besar dan keragaman kepentingan warga beserta interaksi satu dengan lainnya sudah sangat rumit. Demokrasi yang layak diterapkan harus berbasis representasi, yaitu rakyat memilih sejumlah orang penguasa yang, melalui sistem tata kelola konstitusional, kemudian berperan dalam pengambilan keputusan kolektif atas nama kedaulatan rakyat. Penerapan demokrasi berbasis representasi membawa permasalahan baru dari segi inklusivitas, partisipasi, dan kesetaraan.

Permasalahan inklusivitas mengemuka langsung ketika sistem representasi digunakan, yaitu apakah keseluruhan kepentingan faksi-faksi rakyat yang sangat beragam mau dan mampu direpresentasikan oleh penguasa yang terpilih. Tidak ada jaminan yang bisa memastikan inklusivitas sempurna. Sebaliknya seringkali terjadi, inklusivitas justru semakin

menguat, bukan karena penguasa yang terpilih memiliki kemauan dan kemampuan merepresentasikan kepentingan rakyat, melainkan karena kemahirannya memanipulasi dan memproyeksikan kepentingannya sendiri menjadi kepentingan rakyat. Kondisi seperti ini terjadi ketika faksi-faksi rakyat tidak tahu apa kepentingan atau tujuan utama dari hidupnya dalam bermasyarakat. Rakyat rentan dimanipulasi menjadi objek kepentingan penguasa terpilih yang merepresentasikannya, bukan menjadi subjek yang memiliki kepentingan sendiri untuk direpresentasikan penguasa yang terpilih.

Pada sistem demokrasi representatif, partisipasi warga dalam pengambilan keputusan kolektif tentu saja semakin kurang sempurna, jika dibandingkan dengan sistem demokrasi langsung. Kualitas partisipasi warga semakin sempurna jika dijalankan melalui metode yang membawa kepentingan setiap warga sampai pada tahap terepresentasikan atau terakomodasi dalam setiap keputusan kolektif. Metode diskusi terbuka, musyawarah mufakat, yang memberikan kesempatan sama kepada setiap warga untuk berpartisipasi langsung timbang-menimbang sampai pada pilihan keputusan kolektif terbaik (umumnya dinamakan metode demokrasi deliberatif atau *deliberative democracy*) merupakan metode yang dipandang lebih berkualitas daripada metode pengambilan suara mayoritas (*voting*). Demokrasi deliberatif memberi ruang bagi warga menjadi subjek dari kepentingannya sendiri untuk kemudian mengakomodasikannya melalui proses tertentu ke dalam keputusan kolektif, sedangkan demokrasi berbasis pengambilan suara mayoritas (*voting*) cenderung memosisikan warga sebagai 'objek' agregasi kepentingan. Dalam sistem demokrasi representatif, metode pengambilan suara mayoritas (*voting*) lebih sering dilakukan terutama pada proses partisipasi warga ketika memilih orang yang akan diberi otorisasi untuk merepresentasikannya. Sedangkan, metode demokrasi deliberatif hanya lazim dilakukan pada proses partisipasi orang-orang yang mendapatkan otoritas representatif ketika mengambil keputusan kolektif. Permasalahan utama kualitas partisipasi, baik

metode demokrasi deliberatif maupun metode pengambilan suara mayoritas (*voting*), adalah bagaimana sebisa mungkin memosisikan warga sebagai subjek dari kepentingannya sendiri serta bagaimana mengakomodasikan kepentingannya itu ke dalam keputusan kolektif.

Kesetaraan warga (*equality*) dalam rangka keadilan distributif (*distributive justice*) menjadi permasalahan demokrasi karena keputusan kolektif tidak selalu memenuhi kepentingan seluruh warga. Ketika keputusan kolektif hanya mengakomodasi kepentingan mayoritas suara, tidak meliputi kepentingan minoritas, argumen apa yang bisa dipakai sebagai landasan minoritas untuk tidak mempermasalahkan ketidaksetaraan seperti itu? Jika setiap warga sudah mendapatkan kesempatan yang setara untuk berpartisipasi dalam proses pengambilan keputusan kolektif, landasan rasional yang mungkin bisa diajukan adalah adanya pembatasan proses sedemikian sehingga setiap keputusan kolektif tidak mengeliminasi kemungkinan minoritas untuk tetap berhak memiliki suatu kepentingan. Singkatnya demokrasi tidak boleh melanggar hak asasi manusia, hak setiap warga untuk menjadi subjek dari kepentingannya sendiri. Demokrasi tidak boleh melanggar hak properti warga minoritas ataupun hak warga minoritas terhadap properti yang ikut dimilikinya (misalnya properti publik). Dalam sistem demokrasi representatif, permasalahan keadilan distributif menjadi semakin rumit. Namun landasan konstitusional bisa dibuat agar batasan proses tersebut bisa diimplementasikan dalam sistem tata kelola negara sehingga hak asasi warga selalu terjamin.

Dengan demikian jelas bahwa, dari uraian segi inklusivitas, partisipasi dan kesetaraan, demokrasi akan semakin bermakna jika setiap individu semakin konsisten berperan sebagai subjek dari kepentingannya di setiap tahap transmisi kepentingan ke dalam proses pengambilan keputusan kolektif. *Locus of Control* (LOC) seorang individu yang selalu berperan sebagai subjek dari setiap kepentingannya berada di sisi internal individu, bukan eksternal.⁷ Oleh karena itu, semakin efektif transmisi kepentingan dari individu-individu yang selalu terjaga *Locus of control* (LOC) internal-

nya sampai pada keputusan kolektif, semakin bermakna demokrasi yang berlangsung. Kebermaknaan proses demokrasi tergantung pada kualitas *Locus of control* (LOC) internal individu dan efektivitas transmisi kepentingan individu, keduanya bersifat kualitatif. Hal ini berbeda dengan proses ekonomi yang melibatkan interaksi antar individu dalam kehidupan modern kesehariannya.

3. ANATOMI KEHIDUPAN EKONOMI MASYARAKAT

Ekonomi merupakan bidang kehidupan yang berkenaan dengan bagaimana manusia dalam bermasyarakat memenuhi kebutuhan dan keinginannya. Jadi terdapat dua aspek dalam kehidupan ekonomi manusia. Pertama, ekonomi bukanlah kegiatan eksklusif yang dilakukan dalam kesendirian, melainkan kegiatan sosial atau kegiatan yang pada hakekatnya melibatkan interaksi antar individu.⁸ Kedua, ekonomi selalu melibatkan tiga segmen kegiatan yaitu produksi, distribusi, dan konsumsi. Kegiatan produksi dilakukan setiap individu untuk menghasilkan sesuatu sebagai prasyarat proses distribusi. Sedangkan distribusi adalah kegiatan transaksional antar individu yang meliputi transportasi sesuatu, menukarkan sesuatu dengan sesuatu yang lain, dan memastikan selesainya transaksi ketika setiap individu menerima sesuatu yang dibutuhkannya. Konsumsi tidak lain dari proses individual dalam memanfaatkan sesuatu sebagai pemenuhan kebutuhan dan keinginannya. Kehidupan ekonomi masyarakat semakin kompleks sejak terjadinya revolusi industri dan pesatnya arus globalisasi, namun polanya tidak akan pernah keluar dari berlakunya dua aspek tersebut.

Dalam sejarahnya, tiga segmen kegiatan ekonomi (produksi, distribusi, konsumsi) mendapatkan perlakuan yang berbeda-beda. Kelompok fisiokratis yang dipelopori Francois Quesnay (1694-1774) menekankan pentingnya produksi pertanian sebagai sumber kemakmuran masyarakat, sedangkan Adam Smith (1723-1790) membuka tabir bagaimana pasar sebagai suatu mekanisme distribusi produk mampu menjadi sumber pening-

katan kesejahteraan masyarakat ketika pembagian kerja (*division of labor*) marak dan setiap individu memiliki kebebasan untuk memaksimalkan kepentingannya sendiri (Dua 2008). Ketika produksi ditekankan sebagai segmen primer, distribusi akan diperlakukan sebagai segmen sekunder atau dengan kata lain disubordinasikan pada produksi. Sebaliknya ketika pasar diperlakukan sebagai segmen primer, produksi akan dianggap segmen sekunder atau prosesnya disubordinasikan pada mekanisme pasar. Masing-masing perlakuan tersebut memberi implikasi yang sangat mendasar pada pola hubungan antar individu. Proses produksi merupakan wahana kerja sama antar individu, sementara mekanisme pasar membawa individu-individu pada kompetisi untuk mengakuisisi produk yang mau dikonsumsi. Dalam proses konsumsi sendiri, apa yang dikonsumsi seorang individu tidak mungkin secara bersamaan dikonsumsi individu lainnya, artinya konsumsi memisahkan secara eksklusif satu individu dengan individu lainnya.

Perdebatan tentang segmen mana yang harus lebih diutamakan daripada segmen lainnya mewarnai perdebatan ideologis di abad 19 dan 20. Ekonom ekstrim kiri yang dipelopori Karl Marx (1818-1883) memutlakan pentingnya produksi, karena kerja orang yang memproduksi dipersepsi sebagai aktualisasi potensi diri orang tersebut sebagai manusia. Bagi ekonom ekstrim kiri, kodrat manusia adalah bekerja. Kerja atau memproduksi merupakan aktivitas pemenuhan dirinya sebagai manusia (*human fulfilment*). Setiap orang ingin, berhak, dan bahkan wajib bekerja sesuai dengan potensi dirinya agar mencapai kebahagiaannya sebagai manusia. Nilai kerja berada di dalam aktivitas kerja itu sendiri, bukan pada hasil kerja. Hasil dari bekerja menjadi milik umum, bukan milik pribadi. Siapapun boleh secukupnya mengkonsumsi produk yang dihasilkan oleh siapapun yang memiliki potensi memproduksinya. Produk apapun cenderung dinilai dari segi kegunaannya (nilai guna). Agar sistem ekonomi berbasis produksi tersebut efisien, tidak sampai pada tingkat *oversupply* maupun *undersupply*, perencanaan dan pengendalian produksi secara terpusat harus dilakukan

oleh otoritas yang mewakili kolektivitas (publik). Sistem ekonomi berbasis produksi berpihak pada manusia, kemanusiaan, kerja sama antar individu manusia, kesetaraan antar individu manusia, dan keadilan distributif. Ideologi yang mendukungnya adalah sosialisme dan komunisme.

Sebaliknya, ekonom ekstrim kanan yang dibukakan jalannya oleh pemikiran Adam Smith (1723-1790), John Stuart Mill (1806-1873), Alfred Marshall (1842-1924) dan kemudian diperkuat oleh pemikiran Ludwig von Mises (1881-1973), Friedrich August von Hayek (1899-1992) dan Milton Friedman (1912-) memutlakkan pentingnya pasar sebagai wahana distribusi produk, karena transaksi bisnis (dagang) antar orang yang memiliki produk yang ditransaksikan dipersepsi sebagai jalan natural manusia untuk meningkatkan kekayaannya. Dengan kekayaan yang meningkat, manusia dianggap semakin sempurna sebagai makhluk yang bebas memenuhi kebutuhan dan keinginannya. Bagi ekonom ekstrim kanan, kodrat manusia adalah berbisnis (berdagang). Properti atau produk apapun yang dimiliki seseorang cenderung dinilai dari segi komersialnya (nilai tukar), diperlakukan sebagai komoditi untuk ditransaksikan. Kerja atau memproduksi tidak lagi bernilai karena prosesnya, namun karena hasilnya dapat ditransaksikan. Hasil kerja tidak menjadi milik pekerja, melainkan menjadi milik pribadi orang yang membelinya melalui proses transaksi (kontrak). Kerja menjadi komoditi yang ditransaksikan. Seseorang yang tidak memiliki modal sarana produksi harus menjual tenaga kerjanya kepada pemilik modal untuk mendapatkan kekayaan sehingga mampu memenuhi kebutuhan dan keinginannya. Pekerja harus berkompetisi dengan sesama pekerja, pemilik modal harus berkompetisi dengan sesama pemilik modal, agar sampai pada transaksi jual-beli. Dalam sistem ekonomi berbasis pasar, uang tidak hanya menjadi alat tukar melainkan juga menjadi alat penyimpan nilai atau sarana penyimpanan kekayaan. Bahkan sebagai alat tukar, nilai uang sendiri dipasarkan atau ditransaksikan. Efisiensi sistem ekonomi berbasis pasar terjamin jika pasar dibiarkan bebas tanpa intervensi, karena mekanisme transaksi antar pelaku pasar dengan sendirinya

akan meningkatkan kekayaan/kesejahteraan masing-masing pelaku pasar. Melalui mekanisme pasar bebas, kekayaan/kesejahteraan masyarakat (keseluruhan pelaku pasar) meningkat maksimal meskipun masing-masing pelaku pasar mementingkan kepentingannya sendiri (*self-interest*), seolah-olah ada tangan tak tampak (*invisible hand*) yang mengarahkan pasar pada titik efisiensi optimal (*Pareto Efficiency*).⁹ Tidak perlu otoritas apapun untuk mencapai efisiensi selain otoritas mekanisme pasar bebas itu sendiri. Sistem ekonomi berbasis pasar berpihak pada modal/kekayaan, kompetisi antar individu, dan peningkatan akumulatif kesejahteraan masyarakat. Ideologi yang mendukungnya adalah kapitalisme, liberalisme dan libertarianisme.

Pertentangan ideologi sosialisme-komunisme *versus* kapitalisme-liberalisme melatarbelakangi suasana perebutan pengaruh antara sistem ekonomi berbasis produksi dan sistem ekonomi berbasis pasar. Sejarah kemudian membuktikan bahwa krisis ekonomi yang menyengsarakan masyarakat terjadi sekitar satu dekade tahun 1930an dalam sistem ekonomi berbasis pasar di Amerika Serikat dan hanya bisa diselamatkan melalui intervensi pemerintah (otoritas yang mewakili kolektivitas) sebagaimana dianjurkan ekonom John Maynard Keynes (1883-1946). Sejarah juga membuktikan bahwa Negara komunis Uni Soviet yang menerapkan sistem ekonomi berbasis produksi tidak mampu bertahan dari tuntutan efisiensi, sehingga harus mengalami restrukturisasi sistem politik dan ekonomi (*Perestroika*) dan proses keterbukaan (*Glasnost*) di dekade tahun 1980-1990an yang dipelopori Presiden Mikhail Gorbachev (1931-). Demikian pula Negara komunis Republik Rakyat Cina yang semula juga menerapkan sistem ekonomi berbasis produksi harus menerapkan program reformasi (liberalisasi) dan keterbukaan sejak dekade 1970-90an di bawah pimpinan Deng Xiaoping (1904-1997). Saat ini hampir tidak ada Negara yang menerapkan secara murni sistem ekonomi berbasis produksi maupun sistem ekonomi berbasis pasar. Sistem ekonomi yang umum diterapkan adalah gabungan keduanya, sistem ekonomi berbasis pasar yang masih

memberi ruang bagi pemerintah untuk melakukan intervensi agar sistem itu tidak hanya secara efisien meningkatkan kesejahteraan masyarakat tetapi juga memfasilitasi keadilan sosial.

Namun jelas bahwa efisiensi dari sistem ekonomi apapun, baik sistem ekonomi berbasis produksi, sistem ekonomi berbasis pasar, maupun sistem gabungan keduanya, tergantung pada otoritas di luar pelaku-pelaku ekonomi sendiri. Efisiensi menjadi ukuran penting untuk sistem ekonomi apapun karena sumber daya bagi kehidupan ekonomi masyarakat terbatas. Kesengsaraan masyarakat bisa timbul tidak hanya karena tidak adilnya distribusi hasil kegiatan ekonomi tetapi juga karena sumber daya yang kuantitasnya terbatas tidak dipergunakan secara efisien dalam sistem yang menggerakkan kegiatan ekonomi. Dengan demikian, keberhasilan kehidupan ekonomi masyarakat tergantung pada efisiensi sistem ekonomi yang menggerakkannya dan kualitas otoritas yang mewakili kolektivitas dalam menjamin keadilan distribusi hasil kegiatan ekonomi. *Locus of control* (LOC) kehidupan ekonomi berada pada sisi eksternal dari individu-individu anggota masyarakat dan kalkulasi yang sifatnya kuantitatif tak bisa dielakkan untuk memastikan efisiensinya. Karakteristik ini sangat kontras berbeda dari karakteristik kebermaknaan demokrasi yang diilustrasikan sebelumnya, sehingga mencari makna ‘demokrasi ekonomi’ yang komprehensif tidaklah bisa bebas dari masalah, apalagi mewujudkannya.

4. MASALAH DEMOKRASI EKONOMI

Demokrasi dan ekonomi merupakan dua pengertian dengan kategori yang berbeda: demokrasi ada di wilayah publik sementara ekonomi ada di wilayah sosial; kebermaknaan demokrasi tergantung pada kualitas seluruh individu anggota masyarakat sementara keberhasilan ekonomi masyarakat tergantung pada sesuatu di luar individu anggota masyarakat. Jika demokrasi dimaknai secara singkat sebagai kedaulatan rakyat, bagaimana rakyat bisa berdaulat di bidang ekonomi untuk memaknai demokrasi ekonomi? Kecenderungan umum dalam menjawab pertanyaan ini adalah

menjalankan proses demokrasi hingga terbentuk otoritas representatif yang mewakili rakyat dan selanjutnya otoritas representatif itu menetapkan secara konstitusional sistem ekonomi beserta kebijakan-kebijakan yang diperlukan untuk memfasilitasi rakyat menuju keberhasilan ekonomi yang diharapkan. Meskipun pada akhirnya dikaitkan, demokrasi dan ekonomi dipisahkan prosesnya. Jawaban seperti itu pula yang tersirat dalam makna demokrasi ekonomi pada Undang-Undang Dasar (UUD) 1945 Pasal 33 Ayat (4). Namun, mungkinkah makna demokrasi ekonomi seperti itu bisa dengan mudah terwujud?

Sedikitnya ada tiga (3) kesulitan untuk mewujudkan demokrasi ekonomi yang maknanya dipahami sebagaimana tersebut diatas. **Pertama**, globalisasi ekonomi yang semakin intensif dan ekstensif membuat sistem ekonomi berbasis pasar begitu dominan dan saling terhubung satu dengan lainnya, sehingga pemerintah sebagai otoritas yang mewakili rakyat 'terpaksa' menyesuaikan kebijakan ekonomi dengan kekuatan ekonomi pasar dunia. Eksternalnya *Locus of Control* (LOC) dalam kehidupan ekonomi individu-individu membawa pemerintah pada suatu dilema: di satu pihak harus menegakkan kedaulatan rakyat (demokrasi), namun di lain pihak harus mengikuti mekanisme pasar dunia jika tidak mau membuat rakyat mengalami kerugian atau bahkan kesengsaraan dalam kehidupan ekonominya. Masalahnya, jika ekonomi pasar dunia ternyata didominasi oleh korporasi-korporasi besar yang mengendalikan aliran modal intranasional maupun internasional, maka kekuatan modal yang menentukan nasib kehidupan ekonomi manusia, bukan kekuatan manusia sendiri (Frank 2001; Plender 2003; Beder 2006).¹⁰ Legitimasi pasar modal seolah-olah menumpulkan legitimasi pemerintah sebagai otoritas kolektif yang merepresentasikan kedaulatan rakyat (demokrasi).

Kedua, pemahaman tersebut cenderung mengabaikan partisipasi individual pelaku ekonomi untuk ikut menegakkan kedaulatan rakyat di bidang ekonomi. Terhadap kepentingan rakyat (kolektif), sikap pelaku ekonomi adalah pasif dan bahkan harus tidak mempedulikannya.

Mengikuti doktrin sistem ekonomi pasar bebas, pelaku ekonomi harus memaksimalkan hanya kepentingannya sendiri sementara kepentingan kolektif (kesejahteraan rakyat) merupakan urusan otoritas “tangan tak tampak” (*invisible hand*) yang dengan sendirinya akan membawa ke tingkat maksimal. Hampir semua pelaku ekonomi, langsung atau tidak langsung, belajar ilmu ekonomi (*Economics*) yang meskipun sering diklaim bebas nilai namun pada dasarnya merupakan sekelompok doktrin yang tidak bebas nilai (Offer & Soderberg 2016). Model yang diungkap ilmu ekonomi *mainstream* (*neoclassical*), yang seringkali didukung rumusan matematis, dipandang sangat rasional dan objektif sehingga sering dirujuk sebagai model realitas sosial dan norma hubungan antar manusia di bidang ekonomi. Model dasarnya adalah perilaku konsumen yang secara rasional memaksimalkan preferensi (tingkat utilitas) yang dimilikinya. Perilaku pasar (distribusi) maupun produksi diturunkan dari perilaku rasional konsumen.¹¹ Pengaruh ilmu ekonomi begitu dominan, memengaruhi keputusan dan kebijakan individu, korporasi, dan pemerintah, seakan-akan pelaku ekonomi yang tidak mengikuti rasionalitas ilmu ekonomi dianggap pelaku ekonomi yang tidak rasional. Masalahnya, rasionalitas ekonomi yang dirujuk ilmu ekonomi modern hanyalah merupakan rasionalitas instrumental untuk maksimalisasi utilitas, yang tidak selalu tepat memenuhi apa yang sesungguhnya diinginkan pelaku ekonomi.¹² Rasionalitas ekonomi yang dipelajari dan diyakini kebenarannya oleh pelaku ekonomi membenarkan perilaku sendiri yang mengikutinya (*self fulfilling prophecy*), sehingga status pelaku ekonomi hanyalah sebagai objek rasionalitas ekonomi yang dipelajari. Pelaku ekonomi gagal menjadi subjek yang berdaulat terhadap kehidupan ekonominya sendiri.

Ketiga, pemerintah sebagai otoritas yang mewakili kolektivitas pada dasarnya tidak berdaya menegakkan kedaulatan rakyat di tengah globalisasi pasar kapitalistik dunia. Pengendalian ekonomi nasional yang umumnya masih bisa dilakukan pemerintah adalah menggunakan model Keynesian, melalui penerapan kebijakan moneter dan kebijakan fiskal

dengan mempertimbangkan pergerakan indikator ekonomi pasar dunia. Masalahnya, kebijakan-kebijakan yang sangat teknis dan rumit itu hanya bisa dibuat oleh birokrat-birokrat yang secara politis tidak bisa secara langsung dimintai pertanggungjawabannya oleh kolektivitas rakyat. Proses pembuatan kebijakan-kebijakan itu juga rentan terhadap intervensi lobi-lobi politik pelaku ekonomi yang terdampak oleh penerapannya. Kalaupun tujuan penerapan kebijakan-kebijakan itu mulia demi kesejahteraan bersama dan keadilan sosial, tanpa partisipasi aktif pelaku-pelaku ekonomi untuk mendukung penerapannya kebijakan-kebijakan itu menjadi tidak efektif.

Demokrasi ekonomi sulit diwujudkan dalam sistem ekonomi apapun jika proses demokrasi dipisahkan dari berjalannya sistem ekonomi sendiri. Upaya lain telah dicoba di Swedia dengan menggunakan model Keynesian disertai jaminan sosial asuransi kolektif untuk generasi tua dan kaum difabel yang tidak mampu bekerja, disebut model 'Demokrasi Sosial (*Social Democracy*)' (Offer & Soderberg 2016). Upaya lain lagi telah diusulkan dengan memodifikasi sistem ekonomi pasar menjadi apa yang disebut "Sosialisme Pasar (*Market Socialism*)", yaitu gabungan antara mekanisme pasar dan kepemilikan sosial oleh koperasi pekerja terhadap modal dan alat-alat produksi (Pierson 1992). Kedua alternatif model atau sistem tersebut tidak akan dibahas lebih lanjut disini. Akan tetapi patut dicatat bahwa dalam sistem atau model ekonomi apapun, demokrasi ekonomi hanya akan sungguh-sungguh terwujud jika hakekat demokrasi yang bermakna sebagaimana diuraikan sebelumnya (inklusivitas, partisipasi, dan kesetaraan) terpenuhi. Artinya, setiap individu pihak yang terlibat harus berpartisipasi aktif ikut mewujudkannya sesuai dengan aturan kesetaraan yang sudah diputuskan secara kolektif. Pertanyaan yang kemudian muncul: bagaimana membuat setiap individu yang terlibat berpartisipasi aktif mendemokratisasikan kehidupan ekonomi?

5 POTENSI SOLUSI: PENDIDIKAN INTEGRITAS DAN PENGEMBANGAN TRANSPARANSI

Masyarakat tidak mungkin bertahan jika tidak memiliki ideologi yang melandasi bagaimana cara mengatasi permasalahan anggota-anggotanya dalam kehidupan bersama (Robinson 1962). Ideologi itulah yang kemudian menentukan apakah sistem politik berbasis demokrasi dan sistem ekonomi berbasis pasar diadopsi. Jika kedua sistem diadopsi, bagaimana menyelaraskan keduanya? Disinilah letak permasalahan demokrasi ekonomi muncul. Karena demokrasi ekonomi sulit terwujud jika proses demokrasi dipisahkan dari berjalannya sistem ekonomi dan juga sulit terwujud tanpa partisipasi aktif setiap individu pihak yang terlibat, maka solusi potensial yang bisa diusulkan adalah pertama-tama menolak terpisahnya kehidupan individual, kehidupan sosial-ekonomi, dan kehidupan politik. Penolakan ini membalikkan kecenderungan tesis separasi (*separation thesis*) yang selalu dipromosikan ilmu pengetahuan modern dalam setiap bentuk perkembangan dan pencabangan spesialisasinya.¹³ Penolakan tesis separasi (*rejection of separation thesis*) menegaskan bahwa kehidupan bebas seorang individu tak bisa lepas dari interaksi dengan individu lain (sosial-ekonomi) dan dari keanggotaannya sebagai bagian dari kolektivitas (politik), demikian pula sebaliknya.¹⁴ Detail solusi potensial yang diusulkan di sini dibagi menjadi tiga tingkatan, yaitu tingkat individual, tingkat relasi sosial (ekonomi), dan tingkat kolektivitas (politik).

Pada tingkat individual, penolakan tesis separasi memberi suatu implikasi etis bahwa relasi yang melandasi interaksi antar individu dan komunitas (kolektivitas) yang terbentuk sebagai akibat dari interaksi itu, menjadi bagian dari konsep diri (*self-concept*) individu. Dalam kosa kata Aristotelian, relasi etis yang melandasi interaksi antar individu dinamakan pertemanan yang berkeutamaan (*virtuous friendship*) dan komunitas yang terbentuk karenanya dinamakan komunitas yang berkeutamaan (*virtuous community*) atau singkatnya komunitas ideal.¹⁵ Jika relasi yang berkeutamaan itu terwujud sebagai perusahaan (usaha produksi bersama)

dan juga pasar (usaha distribusi bersama), maka perusahaan yang berkeutamaan dan pasar yang berkeutamaan menjadi bagian dari konsep diri individu. Demikian pula halnya dengan komunitas ideal (Negara ideal) yang menaungi perusahaan dan pasar tersebut, menjadi bagian dari konsep diri individu. Seseorang yang memiliki konsep diri seperti itu dinamakan orang yang berintegritas. Integritas adalah suatu kebajikan/keutamaan atau suatu karakter baik individu yang menimbulkan daya dorong pemiliknya untuk mewujudkan keputusan dan tindakan bagi kebaikan bersama yang mencerminkan idealitas bagian dari konsep dirinya (Endro 2017). Nilai-nilai yang dirujuk dalam integritas adalah otonomi (*autonomy*), kepedulian/kasih-sayang (*care*), dan keadilan (*justice*). Seorang pejabat atau pekerja yang berintegritas akan berpartisipasi aktif memperjuangkan kerja sama yang baik di dalam perusahaan, mengupayakan perusahaan untuk berpartisipasi aktif dalam kompetisi pasar yang adil, dan mengupayakan kompetisi pasar memberi kontribusi pada kesejahteraan dan keadilan hidup masyarakat, karena perusahaan, pasar dan masyarakat merupakan bagian dari dirinya sehingga hanya dengan keputusan dan tindakan seperti itu dia mengaktualisasikan diri (Endro 2007). Konsep diri orang yang berintegritas seperti itu merupakan buah refleksi diri (*self reflection*) dan pengidentifikasian dirinya dengan kebenaran yang dipahami dan diyakininya bahwa dirinya tidak mungkin bisa lepas dari relasi sosial dan komunitas yang terbentuk dari relasi sosial itu (Endro 2019). Dalam upaya dan perjuangannya, dia selalu memiliki kepedulian (*care*) terhadap kekurangan dan potensi pihak lain, menghormati hak yang sama pihak lain untuk ikut berpartisipasi (*justice*), dan mempersilakan pihak lain secara otonom ikut berpartisipasi (*autonomy*). Orang yang berintegritas memiliki karakter demokratis (inklusif, partisipatif, dan hormat terhadap kesetaraan). Pendidikan yang bertujuan mengembangkan integritas diri bagi individu-individu anggota masyarakat, memiliki prospek besar untuk membentuk karakter dan budaya demokratis dalam rangka demokratisasi segala bidang kehidupan masyarakat. Karakter dan budaya demokratis

merupakan kondisi yang diperlukan bagi demokrasi dalam kehidupan ekonomi dan politik (Gould 1993).

Pada tingkat relasi sosial-ekonomi, penolakan tesis separasi meliputi dua wilayah jenis relasi yang berbeda, yaitu relasi di dalam perusahaan (usaha produksi bersama) dan relasi di pasar (usaha distribusi bersama). Penolakan tesis separasi di wilayah relasi sosial-ekonomi dalam perusahaan merupakan pemosisian perusahaan sebagai agen moral, suatu sosok yang karena kebebasannya dibebani tanggung jawab. Dalam hal ini, tanggung jawab sosial-moral perusahaan adalah kepada semua pihak yang terdampak atau berkepentingan dengan keputusan dan perilaku operasionalnya (*stakeholders*).¹⁶ Penolakan tesis separasi di tingkat perusahaan memberi suatu implikasi etis bahwa keputusan-keputusan penting perusahaan selayaknya diupayakan untuk secara deliberatif didiskusikan terlebih dahulu oleh semua pihak yang berkepentingan (atau representatifnya) dalam suatu forum musyawarah demokratis sampai ada kata mufakat.¹⁷ Relasi antar pihak-pihak yang berkepentingan pada perusahaan seperti itu merupakan relasi kerja sama yang baik (berkeutamaan), suatu relasi yang terdefinisi membuat perusahaan menjadi agen moral sebagaimana seharusnya. Relasi kerja sama yang berkeutamaan (*virtuous relation*) secara formal diwujudkan dalam sistem tata kelola perusahaan yang baik (*good corporate governance*) yang ditopang oleh budaya yang mempromosikan transparansi, akuntabilitas, tanggung jawab, independensi (otonomi) dan keadilan. Dengan relasi kerja sama yang berkeutamaan (*virtuous relation*), perusahaan memfasilitasi pengembangan integritas pihak-pihak yang berkepentingan (*stakeholders*) dan sekaligus membuat dirinya sendiri unggul (*excellence*) atau kompetitif untuk ikut berpartisipasi aktif dalam kompetisi pasar yang adil. Perusahaan seperti itu merupakan perusahaan yang berintegritas.

Penolakan tesis separasi di wilayah relasi sosial-ekonomi pasar mempromosikan pasar yang berintegritas, yaitu pasar yang memfasilitasi pelaku pasar (penjual/produsen dan pembeli/konsumen) untuk mengembangkan

integritasnya sendiri dan sekaligus pasar yang berfungsi memberi kontribusi pada peningkatan kesejahteraan, keadilan, dan kehidupan yang baik (*the good life*) di masyarakat. Relasi antar pelaku pasar-yang-berintegritas merupakan relasi kompetisi yang sehat (berkeutamaan), sering disebut pula sebagai relasi kompetisi sempurna, atau relasi yang terdefinisi membuat setiap pelaku pasar mengambil keputusan transaksional yang tepat sedemikian sehingga pasar berfungsi memberi kontribusi ke masyarakat sebagaimana seharusnya. Transparansi menjadi syarat yang tak bisa diabaikan untuk menjamin kompetisi yang sehat (sempurna). Transparansi memungkinkan pelaku pasar mengambil keputusan yang tepat. Semakin transparan relasi kompetisi, semakin memungkinkan pelaku pasar mengambil keputusan yang tepat. Di sinilah letak dimensi etis transparansi.¹⁸ Demokrasi berlaku di pasar yang sempurna ketika setiap pelaku pasar memiliki kebebasan untuk mengambil keputusan yang tepat, karena keputusan yang tepat itu mencerminkan kepentingan sendiri yang diperjuangkannya sekaligus mencerminkan partisipasi aktifnya untuk mewujudkan kepentingan kolektif peningkatan kesejahteraan masyarakat.¹⁹ Keadilan terwujud di pasar yang sempurna, karena setiap pelaku pasar memiliki kesempatan yang sama untuk mengambil keputusan yang tepat (kesetaraan kesempatan) dan setiap pelaku pasar sama-sama berhasil mengambil keputusan yang tepat (keadilan distributif). Memang ada permasalahan inklusivitas yang tidak terantisipasi di dalam demokrasi pasar, mengingat tidak semua anggota masyarakat memiliki produk atau jasa yang patut ditransaksikan di pasar. Permasalahan inklusivitas demokrasi pasar hanya bisa diantisipasi melalui keputusan dan kebijakan di tingkat kolektivitas (politik).

Pada tingkat kolektivitas, penolakan tesis separasi memberi suatu implikasi etis bahwa kolektivitas seharusnya terbentuk dari — dan oleh karena itu seharusnya memfasilitasi terbentuknya — individu-individu yang memiliki kemauan dan kemampuan melibatkan dirinya dalam proses produksi dan menjadi pelaku pasar. Jika karena suatu alasan tertentu terdapat individu-individu yang tidak mungkin efektif difasilitasi (misalnya:

difabel, lanjut usia) atau individu-individu yang belum efektif terfasilitasi (misalnya: anak-anak, korban bencana alam, pengangguran), kolektivitas mengambil alih peran individu-individu tersebut dalam proses produksi dan perannya sebagai pelaku pasar dengan menggunakan sumber daya yang diperoleh dari kontribusi (pajak) individu-individu yang berhasil terfasilitasi. Tentu saja, kewajiban kolektivitas yang terlebih dahulu harus ditunaikan sebelum tunainya kewajiban-kewajiban tersebut adalah kewajiban penegakan hak-hak asasi manusia (HAM).²⁰ Jadi dapat disimpulkan bahwa penolakan tesis separasi tingkat kolektivitas (negara) yang terkait individu-individu pembentuknya, berimplikasi pada kewajiban negara terhadap warga berdasarkan prinsip penegakan HAM, pemberdayaan warga, dan pengambil-alihan peran ekonomi warga ketika pemberdayaan warga tidak efektif.²¹ Adapun penolakan tesis separasi tingkat kolektivitas (negara) yang terkait relasi ekonomi-sosial dalam perusahaan, memberi implikasi pada tanggung jawab negara untuk secara berangsur-angsur mempromosikan tanggung jawab sosial perusahaan kepada semua pihak yang berkepentingan (*stakeholders*) agar perusahaan berperan sungguh-sungguh sebagai agen moral yang demokratis, misalnya mempromosikan kebijakan perusahaan untuk menyelenggarakan Rapat Umum Pemegang Kepentingan (RUPK) selain Rapat Umum Pemegang Saham (RUPS). Penolakan tesis separasi tingkat kolektivitas (negara) yang terkait relasi sosial-ekonomi di pasar, memberi implikasi pada kewajiban negara untuk menjamin transparansi pasar, misalnya menerbitkan Undang-Undang Keterbukaan Informasi Swasta (UU KIS) selain Undang-Undang Keterbukaan Informasi Publik (UU KIP). Agar kewajiban-kewajiban kolektivitas (negara) tersebut secara sistematis terpenuhi, penerapan tata kelola publik yang baik (*good public governance*) yang ditopang oleh budaya yang mempromosikan transparansi, akuntabilitas, tanggung jawab, independensi (otonomi) dan keadilan niscaya diperlukan.

Sebagai rangkuman, solusi potensial terhadap masalah demokrasi ekonomi melalui penolakan tesis separasi pada dasarnya terdiri dari

dua komponen yang tidak terpisahkan, yaitu pendidikan integritas dan pengembangan transparansi. Pendidikan integritas melalui proses refleksi dan identifikasi diri merupakan proses pemeliharaan diri sebagai 'subjek' (agen) moral, sedangkan pengembangan transparansi merupakan proses penjaminan objektivitas terhadap keputusan dan tindakan yang mencerminkan siapa dirinya sebagai subjek moral. Keduanya harus dilakukan secara simultan, tidak terpisahkan. Kejujuran, misalnya, hanya mungkin dilakukan oleh subjek moral yang transparan. Transparansi dalam konteks hubungan antar manusia atau antara seorang manusia dan suatu institusi hanya mungkin bermakna jika keduanya berperan sebagai subjek dalam suatu bentuk komunikasi (Endro 2015). Pendidikan integritas mengembangkan kedirian subjek hingga selalu bersikap siap bertanggung jawab dalam setiap keputusan dan perilakunya, sementara pengembangan transparansi memotivasi subjek untuk selalu bersikap siap mempertanggungjawabkan apa yang diputuskan dan dilakukannya. Keputusan dan perilaku yang diwujudkanannya selalu diorientasikan pada kebaikan bersama (*common good*) yang lebih besar/luas. Target akhir dari pendidikan integritas dan pengembangan transparansi adalah terbentuknya kebajikan individual (warga) dan kebajikan institusional (perusahaan, pasar, negara) yang mendorong secara sistematis (melalui tata kelola diri yang baik dan tata kelola institusi yang baik) partisipasi individual dan institusional untuk kebaikan bersama (*common good*) yang lebih besar/luas. Singkatnya, kebajikan itu terungkap sebagai disposisi tetap untuk proses demokratisasi internal dan sekaligus dengan begitu terbentuk disposisi ('karakter') demokratis untuk partisipasi eksternal, baik di dalam masing-masing perusahaan maupun di pasar, demi kebaikan bersama yang lebih besar/luas.

6. PENUTUP

Potensi pendidikan integritas dan pengembangan transparansi untuk mengatasi kesulitan dalam mewujudkan demokrasi ekonomi semakin nyata di era masyarakat kontemporer. Perkembangan kontemporer teknologi

informasi dan komunikasi mengakibatkan berlimpahnya informasi yang tersedia di masyarakat, baik informasi yang kebenarannya terverifikasi maupun informasi yang kebenarannya termanipulasi, sehingga berisiko pada semakin sulitnya menjaga transparansi komunikasi antar subjek (Endro 2015). Bahkan berlimpahnya informasi bisa berisiko pada ancaman ketidak-berdayaan individu untuk memelihara diri sebagai subjek (Endro 2019). Akibatnya, warga masyarakat rentan jatuh menjadi sekedar objek mekanisme pasar atau objek kebijakan korup otoritas publik. Demokrasi ekonomi terancam hanya menjadi slogan yang tidak pernah terwujud. Demokrasi pada umumnya, demokrasi ekonomi khususnya, mensyaratkan komunikasi yang transparan antar subjek. Terkait dengan syarat ini media massa seharusnya berfungsi sebagai “pilar demokrasi” (Nugroho 2016), untuk meluruskan informasi dan membantu pengembangan transparansi komunikasi antar subjek, bukan malah mengamplifikasi informasi yang sering kali sudah tersebar melalui media sosial.

Perkembangan global kontemporer kualitas lingkungan hidup sangat memprihatinkan. Peningkatan polusi udara, menurunnya kualitas air tanah akibat masifnya pembuangan limbah, merosotnya kuantitas dan kualitas sumber daya alam yang masih tersedia, berkurangnya secara drastis keanekaragaman hayati, hingga perubahan iklim ekstrim yang terjadi di berbagai belahan dunia, kesemuanya itu menurunkan daya dukung lingkungan untuk keberlanjutan hidup masyarakat manusia. Pendidikan integritas dan pengembangan transparansi menjanjikan solusi potensial untuk mengatasi persoalan lingkungan hidup, mengingat target akhir kebijakan yang terbentuk darinya adalah disposisi tetap untuk mewujudkan tidak hanya demokrasi ekonomi tetapi juga kebaikan bersama yang lebih besar/luas daripada kebaikan bagi komunitas manusia yang sifatnya antroposentris. Melalui refleksi diri, pelaku ekonomi yang berintegritas dalam suasana transparansi akan mengidentifikasikan dirinya dengan perusahaan yang ideal, pasar yang ideal, masyarakat yang ideal, dan akhirnya lingkungan hidup yang ideal sebagai bagian dari dirinya

sedemikian sehingga keputusan dan perilakunya selalu diarahkan pada kebaikan bersama yang mencerminkan idealitas bagian dari dirinya itu. Karena, terwujudnya kebaikan bersama yang mencerminkan idealitas bagian dirinya berarti dirinya terealisasikan.

CATATAN AKHIR

¹ Lihat: <http://www.dpr.go.id/jdih/uu1945> (akses 19 Juni 2019)

² Prof. Dr. Jimly Asshiddiqie, S.H. memberi kesaksian bagaimana kontroversialnya proses perubahan pasal 33 tersebut dalam: Asshiddiqie, Jimly. *Konstitusi Ekonomi*. Jakarta: Kompas Media Nusantara, 2010. hal. 247-261. Catatan tentang dinamika proses perubahan tersebut dapat dilihat juga dalam: Tim Penyusun Mahkamah Konstitusi. *Naskah Komprehensif Perubahan Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945: Latar Belakang, Proses, dan Hasil Pembahasan, 1999-2002*. Buku VII: Keuangan, Perekonomian Nasional, dan Kesejahteraan Sosial. Jakarta: Sekretariat Jenderal Kepaniteraan Mahkamah Konstitusi, 2010. hal. 491-718.

³ Prinsip koperasi yang umumnya berlaku adalah solidaritas, demokrasi, dan peningkatan kesejahteraan bersama. Prinsip-prinsip itu biasanya disebut prinsip Rochdale. Lihat, misalnya: Suwandi, Ima. *Koperasi, Organisasi Ekonomi yang Berwatak Sosial*. Jakarta: Bhartara Karya Aksara, 1985. hal. 26-28. Lihat juga, misalnya: Hudiyanto. *Sistem Koperasi, Ideologi dan Pengelolaan*. Yogyakarta: UII Press, 2001. hal. 59-64.

⁴ Perdebatan dan tuntutan demokratisasi ekonomi untuk mengatasi masalah keadilan pada struktur ekonomi nasional, dampak dari politik ekonomi yang berorientasi pasar terbuka, telah terjadi jauh sebelum perubahan keempat UUD 1945. Perdebatan itu berlangsung di dalam Sidang Istimewa MPR RI 1998 yang kemudian menghasilkan Ketetapan MPR No. 16/1998 tentang Politik Ekonomi Dalam Rangka Demokrasi Ekonomi. Lihat: Rachbini, Didik J. *Politik Ekonomi Baru Menuju Demokrasi Ekonomi*. Jakarta: Grasindo, 2001.

⁵ Pengertian ini selaras dengan definisi populer demokrasi: demokrasi adalah pemerintahan dari rakyat, oleh rakyat, untuk rakyat (*democracy is government of the people, by the people, for the people*).

⁶ Bagi Aristoteles, mayoritas warga seperti ini umumnya merupakan kelas petani yang pada masa itu sudah cukup sibuk dengan profesinya sendiri sebagai petani dan sudah berkecukupan dari segi materi kebutuhan hidupnya (kelas menengah). Sehingga, mayoritas warga seperti ini tidak berambisi untuk menduduki posisi pemerintahan dan

tidak memiliki waktu pula untuk mengintervensi kerja pemerintahan, namun sewaktu-waktu mampu meminta pertanggungjawaban dari pemegang posisi pemerintahan. “*The good and the notables will then be satisfied, for they will not be governed by men who are their inferiors, and the persons elected will rule justly, because others will call them to account. ... the principle of responsibility secures that which is the greatest good in states; the right persons rule and are prevented from doing wrong, and the people have their due.*” [Politics, 1318b.36-1319a.4]. Prinsip independensi, akuntabilitas, tanggung jawab, dan keadilan berlaku dalam demokrasi terbaik.

⁷ Artinya, setiap perbuatan individu digerakkan dan dikendalikan bukan oleh kekuatan luar atau kekuatan yang belum teridentifikasi dengan dirinya, melainkan oleh kekuatan prinsip yang berada di dalam dirinya atau yang mendefinisikan dirinya. Penjelasan lebih lanjut, lihat: Endro, Gunardi. “Mengalami Setelah Memahami Kebenaran”. Dalam *Pergulatan Etika Indonesia*. ed. K. Sihotang, R. Ristyantoro, dan B. Molan. Jakarta: Penerbit Univ. Atma Jaya, 2019. hal. 75-95.

⁸ Cerita klasik dalam buku teks ilmu ekonomi yang mengambil contoh kehidupan tokoh ‘Robinson Crusoe’ dalam memenuhi kebutuhannya di pulau terpencil harus diletakkan pada kerangka sosial, yaitu kerangka yang melibatkan interaksi antara sosok “individu imajinatif dirinya” dengan dirinya sendiri.

⁹ Tangan tak tampak (*invisible hand*) merupakan istilah yang diperkenalkan Adam Smith (1723-1790) untuk menjelaskan bagaimana setiap pelaku pasar yang berpegang pada kepentingannya sendiri ketika bertransaksi, tanpa peduli baik nasib pelaku pasar lain maupun kesejahteraan masyarakat, bisa secara kontributif membuat kesejahteraan total masyarakat (seluruh pelaku pasar) meningkat. Efisiensi Pareto (*Pareto Efficiency*) merupakan posisi alokasi kekayaan antar pelaku pasar sedemikian sehingga tidak ada posisi alokasi lain yang membuat bertambahnya kekayaan pelaku pasar tertentu tanpa merugikan kekayaan pelaku pasar lainnya. Konsep ini ditemukan Vilfredo Pareto (1848-1923) yang menyelidiki efisiensi ekonomis sistem pasar bebas.

¹⁰ Pertemuan tahunan petinggi-petinggi korporasi besar dengan menteri keuangan berbagai Negara, petinggi bank sentral, ekonom, manajer-manajer *hedge fund*, jurnalis, dan tokoh-tokoh lain di kota Davos – Switzerland dalam forum yang dinamakan *World Economic Forum* (WEF) menjadi asal muasal munculnya tuduhan bahwa ekonomi pasar dunia didominasi kekuatan korporasi besar.

¹¹ Rasionalitas konsumen (*demand*) selalu menjadi dasar pengembangan model pasar dan model keputusan produsen (*supply*). Lihat: Mas-Colell, Andreu, M.D. Winston and J.R. Green. *Microeconomic Theory*. New York and Oxford: Oxford University Press, 1995.

¹² Amartya K. Sen (1979) mengajukan kritik keras terhadap prinsip pertama ilmu ekonomi bahwa setiap pelaku ekonomi hanya digerakkan oleh kepentingan sendiri. Prinsip pertama itu dianggapnya secara fundamental salah dan pelaku-pelaku yang diilustrasikan dijulukinya “*rational fools*”. Lihat: Sen, Amartya K. “Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory”. In *Philosophy and Economic Theory*. ed. Frank Hahn & Martin Hollis. Oxford: Oxford Univ. Press, 1979. pp. 87-109.

¹³ Penolakan tesis separasi (*rejection of separation thesis*) tidak menolak spesialisasi. Biar bagaimana pun spesialisasi, *division of labor*, atau sejenisnya telah terbukti memberikan kontribusi besar pada kemajuan peradaban manusia. Spesialisasi seharusnya tidak melahirkan eksklusivitas murni. Tujuan penolakan tesis separasi diantaranya adalah kesadaran bahwa spesialisasi hanya bermakna jika tidak dipisahkan keterkaitannya dengan spesialisasi-spesialisasi lain dalam menjelaskan dan memajukan satunya kehidupan manusia.

¹⁴ Maksud dari kata ‘tak bisa lepas’ yang digunakan untuk mengekspresikan penolakan tesis separasi (*rejection of separation thesis*) disini adalah keberadaan eksistensial individu [I], keberadaan eksistensial relasi sosial-ekonomi [R] dan keberadaan eksistensial kolektivitas politik [K] tidak bisa dipisahkan satu dengan lainnya. Tingkat keberadaan eksistensial individu [I] tergantung tingkat R dan tingkat K; tingkat R tergantung tingkat I dan tingkat K; sedangkan tingkat K tergantung tingkat I dan tingkat R. Jika keberadaan eksistensial individu [I] diekspresikan dalam konsep diri (*self-concept*) individu, maka R-ideal dan K-ideal menjadi bagian dari konsep diri individu itu. Jika R diekspresikan dalam konsep sistem sosial-ekonomi yang akan diimplementasikan, maka I-ideal dan K-ideal menjadi bagian dari konsep sistem sosial-ekonomi itu. Demikian pula jika K diekspresikan dalam konsep sistem politik demokratis yang akan diterapkan, maka I-ideal dan R-ideal menjadi bagian dari konsep sistem politik demokratis itu.

¹⁵ Hubungan antara (1) diri individu (*the self*), (2) individu yang lain (*another self*) dalam pertemanan yang berkeutamaan (*virtuous friendship*), dan (3) *the ideal community*, saya namakan hubungan ‘triadik’. Aplikasi pola hubungan triadik untuk menganalisis konsep dan praktik ‘gotong royong’, lihat: Endro, Gunardi. “Tinjauan Filosofis Praktik Gotong Royong”. *Respons: Jurnal Etika Sosial* 21:01(2016): 89-111.

¹⁶ Tanggung jawab sosial perusahaan bergeser dari tanggung jawab terhadap pemegang saham (*stockholders*) ke tanggung jawab terhadap semua pihak yang berkepentingan (*stakeholders*). Prinsip ini menjadi prinsip utama dari kode etik bisnis global yang dideklarasikan tahun 1994 oleh kelompok “Caux Round-Table”, suatu kelompok yang beranggotakan para eksekutif puncak perusahaan-perusahaan besar dari Eropa, Jepang

dan Amerika. Lihat catatan tentang “The Caux Round-Table Principles for Business”, misalnya: Nugroho, Alois A. *Dari Etika Bisnis Ke Etika Ekobisnis*. Jakarta: Grasindo, 2001. hal. 24-34.

¹⁷ Penolakan tesis separasi pada tingkat institusional perusahaan mungkin sulit dilaksanakan jika hukum perseroan (*corporate law*) masih memberi privilese kepada investor, pemilik modal, atau pemegang saham (*stockholders*). Akan tetapi dalam praktiknya, permusyawaratan demokratis seperti itu bukan tidak mungkin dilaksanakan jika penolakan tesis separasi pada tingkat individual telah efektif berlaku, yaitu ketika semua pihak yang berkepentingan (terutama pemegang saham) memiliki integritas diri atau meyakini bahwa bisnis dan etika tidak terpisahkan. Argumentasi ini diuraikan pada: Endro, Gunardi. “Bisnis yang Etis, Suatu Tinjauan Kembali”. Dalam *Moralitas Lentera Peradaban Dunia*. ed. Andre Ata Ujan, Febiana R. Kainama dan T. Sintak Gunawan. Yogyakarta: Kanisius, 2011. hal. 233-255.

¹⁸ Jika relasi kompetisi diinterpretasikan sebagai suatu bentuk ‘komunikasi’, transparansi dalam relasi kompetisi memang sungguh-sungguh etis karena memungkinkan pelaku pasar (pelaku komunikasi) mengambil keputusan yang tepat. Argumentasi tentang keniscayaan etis transparansi, lihat: Endro, Gunardi. “Keniscayaan Etis Transparansi Dalam Komunikasi Politik”. *Jurnal Etika* 7 (Nov. 2015): 12-33.

¹⁹ Kompetisi (*competition*) yang sehat antar pelaku pasar dapat ditafsirkan sebagai suatu jenis ‘kerja sama’ (*cooperation*) tertentu, yaitu kerja sama antar pelaku pasar untuk menjaga berlangsungnya kompetisi seperti itu, misalnya saling menjaga transparansi, sedemikian sehingga kepentingan bersama (peningkatan kesejahteraan bersama) terwujud. Peningkatan kesejahteraan bersama sebagai tujuan akhir dari kompetisi, kemudian, membawa pada penafsiran ulang kreatif tentang bentuk kompetisi sehat yang masih bisa disebut sebagai jenis kerja sama tertentu. Namun harus diingat bahwa, biar bagaimana pun, pasar per definisi tetap berupa suatu kompetisi. Batasan terhadap penafsiran kreatif seperti itu perlu dipikirkan agar, atas nama kerja sama jenis tertentu, kompetisi tidak berganti menjadi kerja sama atau menjadi kompetisi yang tidak sehat seperti terbentuknya monopoli, oligopoli, atau konglomerasi yang tak terkendali. Istilah “co-opetition” digunakan untuk merepresentasikan penafsiran kreatif tersebut. Lihat misalnya: Nalebuff, Barry J. and A.M. Brandenburger. *Co-opetition (Ko-opetisi)*. Terjemahan Agus Maulana. Jakarta: Professional Books, 1996.

²⁰ Sebagai contoh penegakan HAM dalam bidang ekonomi adalah penetapan Upah Minimum Regional (UMR), mengingat pekerja adalah seorang manusia yang memiliki kebebasan untuk menentukan tujuan hidupnya atau menjadi subjek dari kepentingannya sendiri. Untuk menjamin kebebasannya itu, pekerja tidak boleh diperlakukan hanya

sebagai objek maksimalisasi keuntungan dalam relasi hubungan kerja yang tak sehat (*sweatshop*). Pekerja harus digaji dengan layak untuk memungkinkan pencapaian tujuan hidupnya. Jika mekanisme pasar dibiarkan bekerja untuk menentukan tingkat gaji pekerja tanpa intervensi pemerintah (sebagai otoritas yang mewakili kolektivitas), daya tawar pekerja cenderung lemah (dengan demikian tidak adil) karena pekerja terdesak waktu untuk segera mencapai kesepakatan transaksi (sehubungan dengan kebutuhan fisiknya yang mendesak) sementara pemilik modal bisa mengulur-ulur waktu mengikuti rasionalitas instrumentalnya.

²¹ Contoh kebijakan berprinsip pemberdayaan warga yang bisa diterapkan Negara adalah mengaktifkan Balai Penelusuran Bakat dan Pelatihan Kerja. Kebijakan-kebijakan lain yang perlu diterapkan adalah: (1) menghambat kecenderungan pemilik modal memarkirkan modalnya ('mogok'), misalnya memberlakukan pajak progresif untuk modal (tanah, bangunan, uang) yang diparkir lebih dari jangka waktu tertentu; (2) memberi insentif untuk investasi langsung (*direct investment*); dan (3) memberi disinsentif untuk spekulasi keuangan atas nama investasi (perdagangan *derivative products*). Kedua jenis kebijakan itu berorientasi pada keberpihakan dan pemberdayaan segmen produksi meskipun sistem ekonomi yang diterapkan merupakan sistem ekonomi pasar. Baik pekerja maupun pemilik modal didorong untuk aktif memproduksi dan aktif membina relasi kesaling-tergantungan dalam bentuk kerja sama yang produktif. Disini, peran pemerintah (sebagai otoritas yang mewakili kolektivitas) dianggap ideal. Artinya dalam konsep sistem sosial-ekonomi yang diimplementasikan ini, keberadaan eksistensial kolektivitas politik yang ideal menjadi bagian darinya (lihat catatan kaki no. 14).

DAFTAR PUSTAKA

- Aristotle. *Politica (Politics)*. Translated by Benjamin Jowett. (2001). In *The Basic Works of Aristotle*. ed. Richard McKeon. New York: Modren Library.
- Asshiddiqie, Jimly. (2010). *Konstitusi Ekonomi*. Jakarta: Kompas Media Nusantara.
- Beder, Sharon. (2006). *Suiting Themselves: How Corporations Drive the Global Agenda*. Sterling, VA: Earthscan.
- Dagun, Save M. (1992). *Pengantar Filsafat Ekonomi*. Jakarta: Rineka Cipta.
- Dua, Mikhael. (2008). *Filsafat Ekonomi: Upaya Mencari Kesejahteraan Bersama*. Yogyakarta: Kanisius.

- Endro, Gunardi. (2007). *Integrity in Economic Life: An Aristotelian Perspective*. Ph.D. Thesis. National University of Singapore. <http://scholarbank.nus.edu.sg/handle/10635/13107>.
- Endro, Gunardi. (2011). “Bisnis yang Etis, Suatu Tinjauan Kembali”. Dalam *Moralitas Lentera Peradaban Dunia*. ed. Andre Ata Ujan, Febiana R. Kainama dan T. Sintak Gunawan. Yogyakarta: Kanisius, hal. 233-255.
- Endro, Gunardi. (2015). “Keniscayaan Etis Transparansi Dalam Komunikasi Politik”. *Jurnal Etika* 7 (November): 12-33.
- Endro, Gunardi. (2016). “Tinjauan Filosofis Praktik Gotong Royong”. *Respons: Jurnal Etika Sosial* 21:01: 89-111.
- Endro, Gunardi. (2017). “Menyelisik Makna Integritas dan Pertentangannya dengan Korupsi”. *Integritas: Jurnal Antikorupsi* 03:1: 131-152.
- Endro, Gunardi. (2019). “Mengalami Setelah Memahami Kebenaran”. Dalam *Pergulatan Etika Indonesia*. ed. K. Sihotang, R. Rystyantoro, dan B. Molan. Jakarta: Penerbit Univ. Atma Jaya, hal. 75-95.
- Frank, Thomas. (2001). *One Market Under God: Extreme Capitalism, Market Populism, and the End of Economic Democracy*. London: Secker & Warburg.
- Gould, Carol C. (1993). *Demokrasi Ditinjau Kembali (Rethinking Democracy: Freedom and Social Cooperation in Politics, Economy, and Society)*. Penerjemah Samodra Wibawa. Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya.
- Hahn, Frank and M. Hollis (ed). (1979). *Philosophy and Economic Theory*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Hudiyanto. (2001). *Sistem Koperasi, Ideologi dan Pengelolaan*. Yogyakarta: UII Press.
- Iqbal, Farrukh and Jong-Il You (ed). (2001). *Democracy, Market Economics and Development: An Asian Perspective*. Washington, D.C.: The World Bank.
- Lange, Stella. (1939). “Plato and Democracy”. *The Classical Journal* 34:8: 480-486.
- Lintott, Andrew. (1992). “Aristotle and Democracy”. *Classical Quarterly* 42: i: 114-128.
- Mas-Colell, Andreu, M.D. Winston and J.R. Green. (1995). *Microeconomic Theory*. New York and Oxford: Oxford University Press.
- Nugroho, Alois A. (2001). *Dari Etika Bisnis Ke Etika Ekobisnis*. Jakarta: Grasindo.

- Nugroho, Alois A. (2016). *Komunikasi & Demokrasi*. Yogyakarta: Kanisius.
- Offer, Avner and G. Soderberg. (2016). *The Nobel Factor: The Prize in Economics, Social Democracy, and the Market Turn*. Princeton & Oxford: Princeton Univ. Press.
- Pierson, Christopher. (1992). "Democracy, Markets and Capital: Are there Necessary Economic Limits to Democracy?" *Political Studies* XL: Special Issue: 83-98.
- Plato. *The Republic*. (1991). The Complete and Unabridged Jowett Translation. New York: Vintage Books.
- Plato. *Republic*. (1993). Translated with an Introduction and Notes by Robin Waterfield. Oxford: Oxford University Press.
- Plender, John. (2003). *Going off the Rails: Global Capital and the Crisis of Legitimacy*. Chichester: John Wiley and Sons.
- Pressman, Steven. (1999). *Lima Puluh Pemikir Ekonomi Dunia (Fifty Major Economists)*. Penerjemah Tri Wibowo Budi Santoso. Jakarta: RajaGrafindo Persada.
- Revitch, Diane and A. Thernstrom (ed). (2005). *Demokrasi: Klasik dan Modern (The Democratic Leader: Classic and Modern Speeches, Essays, Declaration, and Document on Freedom and Human Rights Worldwide)*. Penerjemah Hermoyo. Jakarta: Yayasan Obor Ind.
- Robinson, Joan. (1962). *Economic Philosophy*. Chicago: Aldine Publishing Company.
- Sen, Amartya K. (1979). "Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory". In *Philosophy and Economic Theory*. ed. by Frank Hahn & Martin Hollis. Oxford: Oxford Univ. Press. pp. 87-109.
- Suwandi, Ima. (1985). *Koperasi, Organisasi Ekonomi yang Berwatak Sosial*. Jakarta: Bhratara Karya Aksara.
- Tim Penyusun Mahkamah Konstitusi. (2010). *Naskah Komprehensif Perubahan Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945: Latar Belakang, Proses, dan Hasil Pembahasan, 1999-2002*. Buku VII: Keuangan, Perekonomian Nasional, dan Kesejahteraan Nasional. Jakarta: Sekretariat Jenderal Kepaniteraan Mahkamah Konstitusi.
- Undang-Undang Dasar (UUD) Republik Indonesia 1945, <http://www.dpr.go.id/jdih/uu1945> (akses 19 Juni 2019).



Kedaulatan “Yang Baik” sebagai Sintesis antara Legitimasi Demokratis dan Etis dalam Politik

Edi Sius Riyadi

ABSTRAK: Tulisan ini merupakan sebuah upaya mensintesis legitimasi demokratis liberal yang lebih menekankan hak-hak individual dan kebersamaan yang palsu dengan legitimasi etis (lebih tepatnya legitimasi moral dalam pengertian Habermasian) yang lebih menekankan nilai-nilai metafisis yang diklaim secara sewenang-wenang oleh agama dan ideologi. Ekstrem dari yang pertama bisa menjadi oklokasi atau mobokrasi dengan bentuk kontemporeranya adalah apa yang diistilahkan populisme, tapi juga bisa mengarah pada disintegrasi. Ekstrem yang kedua adalah totaliterisme ideologis karena mendasarkan normativitas politiknya pada ideologi totaliter dan di dalamnya termasuk agama-politis. Tulisan ini mencoba menjembatani kedua ekstrem tersebut dengan mengangkat tuntutan etis *sine qua non* dalam politik yaitu *bonum commune*. Gagasan ini ditelusuri akar konseptualnya hingga kepada idea “Yang Baik” Plato dan kedaulatan “Yang Baik” Iris Murdoch. Dari sini kemudian ditarik implikasi politisnya dengan mengacu pada konsep *kepentingan bersama* Hannah Arendt yaitu sebagai *inter-est* (ada di antara kita bersama) atau sebagai “kepentingan yang *sama-sama* ada pada setiap warga atau kelompok” dan bukan sekadar *kepentingan umum* yang sebenarnya adalah kepentingan partikular-kolektif dari kelompok dominan yang diklaim sebagai mengatas-namakan semua warga. Jadi, politik yang etis adalah politik yang mengedepankan kepentingan bersama (bukan kepentingan umum!), dan kepentingan bersama itulah *bonum commune commutatis* dari politik yang kita kenal karena ada idea Yang Baik yang terhadapnya kita selalu terarah dan terpanggil untuk mengenalinya.

KATA KUNCI: Yang Baik, cinta, yang etis, yang politis, kepentingan bersama, ruang publik.

ABSTRACT: *This paper attempts to synthesize liberal democratic legitimacy that emphasizes on the individual rights and false togetherness and ethical legitimacy (more precisely moral legitimacy in the sense of Habermasian) which emphasizes metaphysical values which are claimed arbitrarily by religion and ideology. The extreme emphasis on the first can lead to disintegration. This tendency can be called as occlocation or mobocracy and its contemporary form can be known as populism. The emphasis on the second finds its form in ideological totalitarianism in which totalitarian ideology and religion become the basis of its political normativity. This paper proposes the idea of bonum commune as the ethical bridge between those extremes. The idea has a specific meaning. Based on Plato's concept of the "Good" and Iris Murdoch's "Good" sovereignty, Hannah Arendt draws its political implications to her concept of inter-est which means the shared interest which exists among the people or "the interests that are shared by every citizen or group." Politics, then, should be ethical in a sense that it promotes the common interest (not the public interest!) or the bonum commune commutatis.*

KEY WORDS: *Good, love, ethical, political, common interests, public space.*

1. PENDAHULUAN

Politik berlangsung di atas legitimasi. Ada berbagai jenis legitimasi,¹ namun yang paling banyak berada dalam tegangan satu terhadap yang lainnya adalah legitimasi demokratis dan legitimasi etis. Legitimasi demokratis kiranya jelas dengan sendirinya bagi kita. Namun apa itu legitimasi etis? Dengan mengacu pada pembedaan yang tipis, dan karena itu sering luput dari perhatian, oleh Jürgen Habermas antara "yang moral" dan "yang etis",² saya memahami legitimasi etis dalam dua karakter: *pertama* adalah sebagai *legitimasi moral*, yaitu "pembenaran atau pengabsahan wewenang negara berdasarkan prinsip-prinsip moral,"³ dan *kedua* sebagai *legitimasi etis* itu sendiri. Habermas menyebut "yang moral" untuk mengacu pada nilai-nilai yang bersumber pada pandangan metafisis, seperti agama, nilai-nilai moral yang hidup dalam masyarakat secara terberi, ideologi, pandangan hidup, dsb. Sedangkan "yang etis" mengacu pada prinsip-prinsip pragmatis yang dikonstruksi dari proses diskursus. Dapat saja bahwa "yang moral" ketika

lulus uji melalui diskursus lalu menjadi “yang etis” juga. Singkatnya, “yang moral” adalah nilai-nilai yang terberi dan metafisis, sedangkan “yang etis” adalah nilai-nilai hasil konstruksi diskursif dan pragmatis. Ketika saya mempertentangkan legitimasi demokratis dan legitimasi etis di sini, maka yang saya maksud adalah dalam kerangka “yang moral” Habermasian itu. Namun, ketika saya bicara tentang “Yang Baik” dalam kerangka filsafat moral Plato dan Iris Murdoch, “Yang Baik” itu sendiri adalah sebuah legitimasi etis dalam pengertian kedua Habermas, namun tentu saja bukan hasil diskursus, tapi juga tidak metafisis, melainkan sesuatu yang real ada namun pencerapan kita sering gagal untuk mengenalinya, dan oleh karena itu perlu sebuah tindakan fenomenologis untuk mengenalinya sebagai “yang etis”, tindakan yang menurut Murdoch mengandaikan Cinta dan kerendahan hati, yang berturut-turut merupakan bentuk dari “keterarahan atau intensi” dan “keterbebasan dari prasangka dan kepalsuan.” Konsep “Yang Baik” ini kemudian saya coba kaitkan dengan konsep kepentingan bersama atau kebaikan bersama yang terutama mengacu pada pemikiran Hannah Arendt.

Meskipun konsep Plato tentang Yang Baik, yang kemudian diangkat secara radikal oleh Iris Murdoch tentang “kedaulatan Yang Baik di atas konsep-konsep yang lain”,⁴ berbicara tentang etika,⁵ namun saya berangkat dari posisi pemikiran tentang koeksistensi “yang politis” dan “yang etis” meskipun dalam tegangan yang satu mensubordinasi yang lainnya.⁶ Sejauh politik berfokus pada relasi *yang baik* antar-manusia maka dalam konteks itu politik adalah etika, atau dengan kata lain tindakan politis selalu mengimplikasikan tindakan etis. Dalam kerangka itulah saya menarik turun implikasi politis dari konsep etika yang diangkat Iris Murdoch. Untuk itu, berturut-turut saya menguraikan tiga hal berikut: *pertama*, konsep “Yang Baik” menurut Plato dan Iris Murdoch sebagai sumber kebenaran dan nilai. Di sini saya akan memperlihatkan inti pemikiran Murdoch yaitu bahwa tindakan etis manusia hanya mungkin terjadi karena ada kondisi kemungkinan yaitu Yang Baik itu sendiri. Tanpa itu, tindakan baik

manusia tidak dapat dimengerti sebagai baik, dan karena itu tidak bisa dilihat sebagai tindakan etis juga. *Kedua*, saya akan mendaratkan konsep Yang Baik Platonian Murdoch ini dalam konteks politik yaitu dengan menganalogikan Yang Baik itu sebagai “meja bundar” Kepentingan Bersama ala Arendt. Sebagaimana dalam pemikiran Murdoch bahwa “yang etis” hanya bisa dimengerti dalam kerangka syarat kemungkinan “Yang Baik”, demikian juga dalam pemikiran Hannah Arendt, “yang politis” hanya dapat dimengerti dalam kerangka syarat kemungkinan “Yang Publik”. Yang Publik menurut Arendt adalah sesuatu yang “ada di antara manusia” (*inter-homines-esse*), atau yang dimiliki *bersama* oleh manusia. *Ketiga*, saya akan menengahkan inti dasar analisis saya yaitu pertautan antara yang etis dan yang politis sebagai semacam sintesis antara legitimasi demokratis yang lebih berfokus pada konsensus belaka dan legitimasi etis (atau moral dalam pengertian Habermasian) yang sering kali secara sewenang-wenang memaksakan nilai-nilai moral metafisis partikular kelompok yang bersumber dari agama dan ideologi tertentu tanpa melihat apakah nilai-nilai itu menjadi kondisi kemungkinan bagi tindakan etis dan politis manusia dalam hidup bersama. Pertautan ini saya pusatkan pada sesuatu yang, anehnya, menjadi titik berangkat yang sama dalam analisis Murdoch dan Arendt terhadap filsafat Plato, yaitu alegori gua, yang di sini saya sebut saja “alegori gua Plato”. Tafsiran Murdoch terhadap alegori gua Plato membawanya di jalan yang searah dengan Plato bahkan dalam beberapa hal mendaratkannya ide abstrak Plato pada kehidupan konkret, sementara tafsiran Arendt terhadap alegori yang sama membawanya jauh dari pemikiran Plato. Sintesis terhadap kedua pemikiran bertolak belakang mereka menjadi juga sebagai sintesis antara legitimasi demokratis dan moral yang menjadi tesis tulisan ini dan memperlihatkan bahwa yang politis dan yang etis itu, mengikuti pemikiran Arendt tentang pertautan antara tindakan dan wicara, semestinya selalu ada bersama (*coeval*) dan bahkan sama (*coequal*).

2. “YANG BAIK” SEBAGAI SUMBER KEBENARAN DAN NILAI MENURUT PLATO DAN IRIS MURDOCH

Dalam *Republic* “Buku VI”, Plato menggambarkan bahwa Yang Baik adalah penyebab awal “...dari pengetahuan, dan kebenaran sejauh diketahui” di mana Yang Baik “...memberikan kebenaran pada objek-objek pengetahuan dan kekuatan mengetahui kepada penahu,”⁷ bahwa Yang Baik adalah “... sumber autentik kebenaran dan akal budi,” bahwa Yang Baik adalah penyebab dari semua “... yang benar dan adil,”⁸ bahwa adalah melalui acuan kepada idea Yang Baik “...hal-hal yang adil dan segala hal lainnya menjadi berguna dan bermanfaat.”⁹ Oleh karena itu, menurut Plato, Yang Baik adalah penyebab dari Forma-Forma sekaligus penyebab dari pengetahuan dan akal budi. Dengan kata lain, Yang Baik adalah penyebab dari kualitas-kualitas yang pasti yang telah kita punyai yang dalam hal ini sangat esensial bagi pengenalan akan apakah kebaikan (*goodness*) itu. Yang Baik adalah, demikian Iris Murdoch¹⁰ mengutip Plato (*Republic* 505) “*that which every soul pursues and for the sake of which it does all that it does, with some intuition of its nature, and yet also baffled.*” Namun, meskipun Plato mengatakan bahwa Yang Baik sebagai sumber pengetahuan dan kebenaran, namun ia tetaplah melampaui keduanya dalam hal keagungannya.¹¹

Tetapi apakah itu semua merupakan definisi dari Yang Baik? “Kita melihat dunia melalui cahaya dari Yang Baik,” demikian kata Iris Murdoch, “tetapi apakah Yang Baik itu sendiri?”¹² Plato sendiri berulang-ulang memperingatkan bahwa memformulasikan sebuah deskripsi yang definitif tentang Yang Baik adalah di luar kemampuannya. Oleh karena itu, upayanya untuk mendefinisikan Yang Baik adalah dengan menggunakan analogi matahari dan gua. Dalam alegori manusia gua, Plato, melalui mulut Sokrates yang berdialog dengan Glaucon, saudara tua Plato, menjelaskan tentang hakikat Yang Baik yang dianalogikan dengan matahari. Ia bercerita tentang beberapa orang “tawanan” yang sejak kecil terikat dalam gua dengan kaki dan tangan mereka terikat bahkan kepala mereka tidak bisa menoleh selain hanya bisa menghadap dan menatap ke dinding belakang gua. Yang

mereka tatap di dinding gua itu adalah bayang-bayang dari pelbagai objek yang lalu lalang di belakang mereka, di mulut gua, yang diakibatkan oleh adanya pancaran cahaya di belakang objek-objek tersebut. Para tawanan ini memandang bayangan itu sebagai “kebenaran sesungguhnya”, sampai suatu hari salah seorang di antara mereka dibebaskan dan mulai berjalan ke mulut gua. Pertama-tama *matanya silau oleh cahaya* dan tidak bisa melihat apa-apa. Baginya yang “real” adalah bayangan-bayangan yang selama ini ia tatap. Tetapi kemudian ia mulai terbiasa dan mengetahui “kebenaran lain” yaitu objek-objek yang selama ini ditatapnya di dinding gua sebagai bayangan. Ia kemudian keluar sepenuhnya dari gua dan melihat *matahari [yang dalam alegori ini dimaksudkan Plato sebagai simbol kebenaran sejati, yang lebih tinggi dari cahaya], pada awalnya silau juga tetapi karena sudah terbiasa akhirnya menemukan bahwa matahari-lah penyebab perbedaan musim dan perjalanan tahun, “pelayan” dari segala sesuatu yang dapat dilihat, dan bahkan penyebab dari segala sesuatu yang selama ini ia dan teman-temannya lihat hanya sebagai bayangan di dalam gua.*¹³

Objek akal budi, yaitu Forma-Forma memperoleh “eksistensi dan esensi” mereka dari Yang Baik persis seperti objek-objek dalam dunia yang terlihat memperoleh “perkembangan dan pertumbuhan” mereka dari matahari. Dan sama seperti matahari menyediakan cahaya yang memungkinkan mata untuk melihat objek penglihatan, Yang Baik menyediakan “akal budi dan pengetahuan” yang memungkinkan jiwa melihat Forma-Forma. Namun, sama seperti matahari itu sendiri bukanlah “perkembangan dan pertumbuhan,” bukan pula objek penglihatan, Yang Baik bukanlah Forma-Forma, bukan pula “akal budi” dan “pengetahuan”.¹⁴ Dengan kata lain, persis seperti bunga yang indah memperoleh perkembangan dan pertumbuhannya dari matahari, Forma-Forma memperoleh kebaikan (*goodness*) dari Yang Baik (*the Good*). Sebagai contoh, kita tidak akan mengenal keadilan sebagai hal yang adil, keteguhan hati sebagai keteguhan hati, keberanian sebagai keberanian, tanpa referensi terhadap Yang Baik sebagai standard kebaikan yang dengan itu kita bisa mengenal keadilan

atau keteguhan hati atau keberanian sebagai “baik”. Sama seperti matahari adalah yang terakhir untuk dilihat oleh tahanan yang berhasil lolos setelah meninggalkan gua, hal terakhir yang dipandang jiwa adalah matahari yang merupakan simbol “idea tentang Yang Baik”.¹⁵

Selain dimaksudkan sebagai epistemologi untuk mengetahui realitas yang sejati dan *Forma-Forma*, konsep Yang Baik Plato juga dimaksudkan untuk merenungkan kehidupan yang baik, kehidupan yang etis.¹⁶ Menurut Plato, Yang Baik adalah dasar segala-galanya. Segala-galanya menuju kepadanya, tertarik olehnya. Manusia yang baik pada dasarnya adalah manusia yang seluruhnya *terarah* kepada Yang Baik. Segala kebaikan yang ditemukan di dunia merupakan cerminan kebaikan yang dasarnya itu. Hidup manusia akan semakin bernilai bila ia seluruhnya terarah kepada nilai dasar, Yang Baik. Apa yang menarik dan mengarahkan manusia untuk keluar dari guaanya dan mencari Yang Baik yang menarik atau memanggil-manggilnya itu lalu akhirnya bertemu dengannya? Menurut Plato, kekuatan itu adalah cinta (*eros*). Yang Baik, justru karena ia baik, adalah apa yang paling dicintai dan dirindu oleh idea-idea. Eros adalah kekuatan universal dalam alam.

Dimensi etis dalam konsep Yang Baik ini kemudian diradikalkan oleh Iris Murdoch dengan mendasarkan kondisi kemungkinan moralitas pada kesadaran, melawan konsep kaum filsuf analitik dan eksistensial yang mendasarkannya pada *tindakan* atau filsuf Kantian yang mendasarkannya pada *kehendak dan otonomi*. Mengacu pada Plato, Murdoch memahami pengertian ganda dari Yang Baik; pengertian ganda ini bersumber dari dua dimensi kesadaran seperti matahari dan cahayanya:¹⁷ *pertama*, kesadaran sebagai argumen formal dengan komponen formal berupa aspek transendental;¹⁸ dan *kedua*, argumen substantif yang mengartikulasikan muatan atau pengertian normatif dari *ide kesempurnaan*.

Pertama, pengertian formal dari Yang Baik dimengerti dalam kaitannya dengan apa yang Charles Taylor sebut sebagai *inescapable framework*, sebuah syarat kemungkinan pengetahuan untuk bisa menentukan dan memahami perbedaan kualitatif dan melakukan evaluasi yang kuat.¹⁹

Murdoch menggambarkan aspek ini dengan menggunakan gambaran Platonik tentang Yang Baik sebagai cahaya matahari yang dengan itu kita bisa melihat semua hal lain.²⁰ Yang Baik adalah sebuah konsep transendental yang menyediakan syarat kemungkinan bagi pengenalan kita akan tindakan moral, jadi bukan tindakan itu sendiri ataupun kehendak otonom yang menentukan yang moral itu. Tetapi Yang Baik itu sendiri, dalam dimensi formalnya, tidak memiliki muatan-muatan moral, melainkan hanya semacam prinsip dasar dalam mengenal dan menilai muatan-muatan moral tertentu. Dengan demikian, dimensi transendental dari Yang Baik ini bahkan menjadi dasar juga bagi nilai-nilai yang mungkin kita pandang “salah” atau bahkan “jahat” ketika kita memandang dari sudut pandang moral tertentu. Selanjutnya, idea transendental dari Yang Baik ini mencakup juga idea tentang kesempurnaan.²¹ Karena Murdoch memandang moralitas sebagai sebuah perkembangan kesadaran, *jadi secara fenomenologis*, maka sebenarnya tidak ada distingsi yang biner antara “yang moral” dan “yang imoral”, atau terminologi umum lainnya seperti antara “yang baik” dan “yang jahat”, melainkan dengan terminologi khusus dan gradual seperti antara, misalnya, “yang perhatian” dan “kurang perhatian”, “yang ikhlas” dan “kurang ikhlas”, dsb. Sebagai perkembangan kesadaran, moralitas merupakan suatu gerakan dalam *kontinuum idea kesempurnaan*.

Kedua, pengertian substantif dari idea Yang Baik menentukan atau merincikan muatan moral yang khusus dari idea kesempurnaan sebagai standard bagi evaluasi kritis terhadap kesadaran egoistik. Oleh karena manusia dalam pandangan Murdoch adalah secara alamiah mementingkan diri sendiri (*selfish*) dan tenggelam dalam realitas yang dirusak oleh fantasi mereka sendiri, Yang Baik menuntut transformasi dari Diri melalui purifikasi eros, yang merupakan kekuatan pendorong manusia sebagai makhluk moral. Dalam hal ini, idea Yang Baik merepresentasikan suatu ideal pengetahuan yang disempurnakan (maksudnya realistik atau tidak ilusionis) yang secara paradigmatik diekspresikan dalam pemahaman tentang realitas orang lain. Karena manusia diselewengkan oleh cinta yang terdistorsi

dan fantasi yang menghibur tapi menipu diri, pengertian tentang Yang Baik dalam hal ini adalah sebuah “prinsip realitas” yang membenarkan ilusi yang berfokus pada mementingkan diri dengan memberikan pandangan yang benar atau sejati.

Karakter penting dari aspek pertama Yang Baik di atas, yaitu aspek formal-transendental adalah bahwa ia merupakan prinsip dasar dalam mengenal dan menilai muatan-muatan moral tertentu tetapi ia sendiri tidak memiliki muatan moral tertentu. Tapi, bukankah matahari dan cahayanya tidak terpisahkan? Bagaimana memisahkan Yang Baik dengan muatan-muatan kebaikan di dalamnya? Murdoch mengatasi masalah ini dengan logika “*as if*” sebagai pendekatan analisis.²² Bukan mataharinya yang seolah-olah tidak ada, melainkan mataharinya seolah-olah terpisah dari cahayanya. Dengan pendekatan ini, kita terhindar dari dogmatisasi ideologi atau nilai moral tertentu yang oleh Murdoch disebut sebagai “imitasi-imitasi palsu dari Yang Baik” (*false doubles*) seperti “Sejarah, Tuhan, [Agama, Kebudayaan], Idea kekuasaan, [Ideologi], kebebasan, tujuan, ganjaran, bahkan pengadilan.”²³

Semua imitasi palsu itu potensial dijadikan sumber material bagi legitimasi etis dalam politik, bahkan menjadi ideologi yang kaku dan tertutup. Agar tidak menjerembabkan politik dalam karakter egois dan fantasi palsu, maka semua “ideologi” atau sumber legitimasi etis (lebih tepat disebut legitimasi moral) itu harus selalu dibayangkan “tidak memiliki nilai” *dari* dirinya sendiri atau bahkan *pada* dirinya sendiri, terutama pada momen ketika kita tersilaukan oleh pesonanya, sama seperti kita “membayangkan” matahari tanpa cahaya ketika kita tersilau memandangnya. Pembayangan “ketiadaan nilai” itu hanyalah sebuah pembayangan “seolah-olah” (*as if*) baik secara deskriptif maupun normatif. Dikatakan “seolah-olah” secara deskriptif karena ketiadaan nilai dalam “nilai-nilai moralitas” itu pada kenyataannya tidak mungkin karena jika demikian maka seluruh epistemologi atau pengenalan kita akan nilai kepolitikan dalam sebuah *polity* menjadi tidak mungkin. Secara normatif, serentak pada

momen kita membayangkan ketiadaan nilai pada suatu ideologi serentak pada momen yang sama kita *harus* membayangkan bahwa nilainya ada di sana. Momen pembayangan ketiadaan nilai adalah momen keberjarakan yang kritis terhadap ideologi, namun serentak kritisisme kita hanya masuk akal sejauh kita akui bahwa ideologi itu memang mengandung nilai dalam dirinya sendiri. Dialektika “seolah-olah” ini berlangsung karena adanya gerakan idea kesempurnaan yang merupakan keterarahan dari semua imitasi palsu itu kepada Yang Baik. “Idea kesempurnaan” dalam dirinya sendiri mengandung makna pengakuan akan ketidaksempurnaan, dalam etika Murdoch maksudnya adalah manusia, tetapi yang selalu terarah pada kesempurnaan yang memanggil-manggilnya, dan itu berarti bahwa perjalanannya menuju Yang Sempurna itu adalah perjalanan pembelajaran, perjalanan kesadaran yang terus-menerus. Ideologi, Agama, Kebudayaan, dan semua imitasi palsu dari Yang Baik itu musti dilihat dalam kerangka pemikiran seperti itu, yaitu sebagai ideologi yang selalu terarah kepada kesempurnaan yang secara antropologis tak akan pernah tercapai sepenuhnya namun panggilan ke arah sana senantiasa menuntutnya untuk *belajar* sempurna. Hal ini ditekankan lagi oleh Murdoch dengan menunjukkan dua karakter utama dari Yang Baik itu sebagai “kekuatan penyatu” (*unifying power*) dan sifat “katacterdefiniskan” (*indefinability*).²⁴

Kesesatan filosofis terjadi ketika kita menyamakan imitasi-imitasi palsu dari Yang Baik itu dengan Yang Baik itu sendiri. Namun demikian, kesesatan ini bisa dihindarkan dengan diperhatikannya dimensi etis dari idea Yang Baik. Sebagaimana dikatakan Plato, dan diartikulasi Murdoch, kekuatan universal yang menghubungkan sekaligus mengarahkan kita, lebih tepatnya yang membuat kita senantiasa terarah, pada Yang Baik itu adalah *cinta*. Cinta kepada Yang Baik, sebagai matahari, sebagai perwujudan dan pemenuhan diri kita dalam ide kesempurnaan, membuat kita senantiasa merindukan cahayanya, merawat cahayanya, memurnikan cahayanya, membuka jalan bagi cahayanya, termasuk menolak cahayanya yang telah terdistorsi oleh kepentingan diri dan kelompok. Kita mungkin,

misalnya, menolak *cahaya* matahari sebagai idea Yang Baik, tetapi tidak menolak mataharinya. Kita bisa menolak *cahaya* matahari karena dua hal: pertama, karena cahaya itu sudah terdistorsi, dan kedua karena kita memang tidak menyukai cahayanya. Terhadap yang pertama, upaya kita jelas yaitu kritik dan *purifikasi cahaya* itu sendiri. Terhadap yang kedua, jika kita tidak menyukai, atau bahkan tidak mencintai, cahaya matahari, maka perlu dilakukan *purifikasi eros*, sebagaimana dikatakan Murdoch di atas. Itu berarti barangkali bukan cahaya matahari kita yang tidak beres, melainkan eros kita, cinta kita, yang tidak murni, tidak beres. Purifikasi eros ini dijalankan tidak lain dengan *edukasi kesadaran*, bukan *edukasi penyadaran*. Kedua hal ini sangat berbeda baik secara konseptual maupun dalam praksisnya. Edukasi kesadaran mengedepankan cinta itu sendiri yang menghasilkan perubahan dari dalam, sementara edukasi penyadaran menitikberatkan perubahan pada forma atau bentuk tindakan, jadi lebih memperhatikan ekspresi eksternal tetapi mengabaikan aspek batiniah atau internal. Edukasi yang terakhir ini hanya menghasilkan pribadi-pribadi yang hipokrit, manipulatif, oportunistis, dogmatis dan ideologis.

3. YANG BAIK DAN KEPENTINGAN BERSAMA

Untuk memperlihatkan relasi antara Yang Baik dan Kepentingan Bersama, saya meminjam pemikiran Hannah Arendt tentang ruang publik. Arendt mengartikan ruang publik atas dua konsep, yaitu sebagai “ruang penampakan”²⁵ dan sebagai “dunia bersama”.²⁶ Ruang publik sebagai ruang penampakan dalam arti “segala sesuatu yang tampak di publik dapat dilihat dan didengar oleh siapa pun dan berpeluang untuk terpublikasikan seluas-luasnya.”²⁷ Kata Arendt, “*penampakan*, sesuatu yang bisa dilihat dan didengar oleh orang lain seperti juga oleh kita sendiri, *menentukan realitas*. Dibandingkan dengan realitas yang terlihat dan terdengar, kekuatan terbesar dalam hidup kita yang paling intim – hasrat hati, pemikiran, dan kehendak – mengarah pada eksistensi yang tidak jelas dan berbayang-bayang, kecuali kalau dan sampai semua hal itu ditransformasi, dideprivatisasi dan

dideindividualisasi ... ke dalam bentuk yang sesuai untuk ruang penampakan. ... Kehadiran orang lain yang melihat apa yang kita lihat dan mendengar apa yang kita dengar meyakinkan kita tentang realitas dunia dan diri kita sendiri... ”²⁸

Ruang publik sebagai ruang penampakan berarti ruang di mana saya sebagai manusia dikenali sebagai manusia oleh yang lain karena saya “berada di antara manusia” (*inter homines esse*). Ruang publik sebagai ruang penampakan akan memisahkan apa-apa yang tidak relevan dengan kehidupan bersama itu sebagai “masalah privat”,²⁹ dan karena itu “cahaya kepublikan” itulah yang menyinari apa yang privat,³⁰ tetapi bukan sebaliknya. Dikatakan Arendt: “*This enlargement of the private, the enchantment, as it were, of a whole people, does not make it public, does not constitute a public realm, but, on the contrary, means only that the public realm has almost completely receded.*”³¹

Ruang publik sebagai “dunia bersama” (*common world*), dalam arti dunia yang kita pahami bersama, hidupi bersama, adalah dunia “yang adalah umum atau sama bagi kita semua, yang berbeda dari tempat kita yang privat di dalamnya.”³² Dunia tidaklah sama dengan bumi atau alam. Kalau bumi atau alam adalah ruang bagi seluruh makhluk hidup, maka dunia adalah sebuah kategori khas bagi manusia. Dunia menghubungkan dan sekaligus memisahkan manusia pada waktu yang sama.

Ruang publik sebagai dunia bersama menyatukan kita bersama dan mencegah kita untuk saling menelikung.³³ Ruang publik sebagai dunia bersama adalah ruang “di antara” (*in-between*). Dunia bersama memungkinkan manusia untuk hidup bersama dalam arti bahwa “pada esensinya adalah sebuah dunia yang berada di antara mereka yang memilikinya sebagai milik bersama, sebagaimana halnya sebuah meja bundar yang ditempatkan di antara mereka yang duduk mengitarinya.”³⁴ Jika meja bundar itu hilang, maka hilanglah kebersamaan itu.

Lebih lanjut Arendt mengatakan bahwa ruang publik sebagai dunia bersama adalah “dunia yang kita masuki ketika kita lahir dan dunia yang

kita tinggalkan ketika kita mati. Ia melampaui rentang waktu hidup kita di masa lalu atau masa depan; ia sudah ada sebelum kita datang dan akan hidup lebih lama dari kita. *Ia adalah dunia yang kita miliki bersama bukan hanya dengan orang yang hidup bersama kita, melainkan juga dengan orang yang sebelum kita dan dengan orang yang datang sesudah kita.* Tetapi dunia bersama bisa hidup lebih lama untuk generasi yang akan datang hanya sejauh ia *tampak* di publik. ... [M]anusia memasuki ruang publik karena mereka menginginkan sesuatu yang adalah milik mereka sendiri atau sesuatu yang mereka miliki bersama dengan orang lain untuk *melanggengkan kehidupan mereka di bumi ini.*”³⁵

Dunia bersama ini akan mengalami destruksi paling tidak oleh atau dalam dua hal.³⁶ *Pertama* adalah jika terjadi isolasi radikal, di mana semua orang tidak lagi saling memberikan persetujuan. Kasus seperti ini terjadi, misalnya, dalam pemerintahan tiranis, atau dalam masyarakat anarkis. *Kedua* adalah dalam “masyarakat massa” atau “histeria massa”, di mana kita melihat semua orang tiba-tiba bertingkah seolah-olah mereka adalah anggota dari satu keluarga, masing-masing menggandakan dan melestarikan perspektif orang di sekitarnya. “Dalam kedua kasus ini, manusia telah berubah total menjadi privat, yaitu bahwa mereka tidak lagi dapat melihat dan mendengar yang lain, dan tidak lagi dapat didengar dan dilihat yang lain.”³⁷ Politik menjadi lenyap ketika yang publik berubah menjadi yang privat. Saya melihat dalam kedua kasus itu *politik menjadi lenyap karena kebebasan dan pluralitas telah lenyap.* Dalam kasus kedua, pluralitas jelas-jelas telah berubah menjadi ketunggalan. Sementara, dalam kasus pertama pluralitas tetap eksis, malah “dirayakan”, tetapi pluralitas yang tidak lagi dimengerti sebagai pluralitas itu sendiri karena kebebasan telah lenyap menjadi *chaos*. Padahal, pluralitas tidak dapat dimengerti tanpa kebebasan, demikian juga sebaliknya.³⁸

Di bawah cahaya matahari kepublikan kita mengenal “yang lain” sebagai “yang sama” karena dua hal: pertama, kita sama-sama berada di-antara-manusia yang lain (*inter homines esse*), dan kedua karena kita

sama-sama membawa kesamaan kita ke ruang publik itu dan menyimpan keprivatan kita di ruang masing-masing kita. Dengan kata lain, agar sesuatu bisa *dikenali* sebagai urusan bersama maka ia harus *menampakkan* dirinya sebagai urusan bersama, dan sesuatu itu hanya bisa *tampak* sebagai urusan bersama sejauh ia lulus uji oleh perangkat epistemologis cahaya kepublikan Yang Baik. Yang tidak dikenal melalui perangkat epistemologis Yang Baik bisa jadi sesuatu yang asing (*alien*) dan karena itu bisa berpotensi mengalienasikan manusia.

Dengan sangat indah Arendt melukiskan ruang bersama itu seperti sebuah meja bundar yang di satu sisi “memisahkan” namun di sisi lain serentak pada momen yang sama “menyatukan” kita semua yang duduk mengitarinya. Bayangkan, kata Arendt, dengan sebuah jentikan jari seorang ahli sulap, meja itu hilang. Hilang pula perbedaan kita, demikian juga kesatuan kita. Kita menjadi tak terdefinisi, tak dikenali sebagai manusia *inter homines esse*. Dalam konteks politik, Yang Baik Platonian itu sangat tepat dianalogikan sebagai meja bundar Arendtian. Ia ada “di antara” (Latin: *inter-esse, inter-est*), sebagaimana dikatakan Arendt tentang meja bundarnya, mirip seperti “kita menggunakan imajinasi bukan untuk melarikan diri dari dunia ini melainkan untuk bergumul di dalamnya”³⁹ yang membuat semua partikularitas disatukan dalam universalitas “kekuatan penyatu” dari Yang Baik, namun sekaligus juga melampauinya karena Yang Baik itu memiliki karakter “katacterdefiniskan” (*indefinability*).⁴⁰

Sebagai yang *inter-est* (ada di antara) maka ia menjadi *interest* (kepentingan) bersama kita. Sebagai kepentingan bersama maka ia berarti kepentingan yang *sama-sama* ada pada setiap individu atau kelompok. Kepentingan bersama (*common interest*) tidaklah sama dan sebangun dengan kepentingan umum (*general interest*). Kepentingan umum pada dasarnya adalah kepentingan partikular-kolektif sekelompok tertentu yang diklaim sebagai kepentingan bersama tetapi yang palsu dan manipulatif. Kepentingan partikular adalah *serangkaian* kepentingan singular seorang pelaku atau satu kelompok tertentu, sedangkan kepentingan bersama

adalah *satu* atau *beberapa* kepentingan singular *yang sama* antara seorang pelaku atau kelompok-kelompok sosial.⁴¹ Misalnya, mendirikan negara yang secara faktual multi-agama dengan dasar agama tertentu, terlepas dari mayoritas atau minoritas, bukanlah tindakan kepentingan bersama, melainkan kepentingan partikular kelompok agama tertentu itu dan dengan pemaksaan dan koersi dijadikan sebagai kepentingan umum yang adalah “kepentingan bersama yang palsu”.

Jika suatu ideologi tertutup berdasarkan imitasi palsu dari Yang Baik, yang bersifat parsial, partikular, berkemungkinan menjadi “kepentingan umum”, maka ideologi terbuka yang memuat dua karakter Yang Baik, yaitu sebagai “kekuatan penyatu” dan “tak terdefinisikan” atau bersifat melampaui, tidak dapat lain selain sebagai “kepentingan bersama”. Jika kepentingan umum (melalui ideologi tertutup dengan moralitas tertentu) tidak selalu menemukan resonansinya pada setiap individu atau kelompok sosial di republik ini, maka kepentingan bersama senantiasa pasti menemukan resonansinya. Hal itu terjadi persis karena antara “yang privat dan yang publik sebenarnya,” menurut David Hollenbach yang merujuk pada pemikiran Aristoteles, “tidak terpisahkan.” Namun demikian, kebaikan bersama (*common good, bonum commune*) harus menempati posisi utama dalam menetapkan arah dari kehidupan setiap individu dan kelompok karena ia merupakan kebaikan yang lebih tinggi daripada kebaikan partikular dari yang privat.⁴² Dalam kata-kata Aristoteles sendiri: “*Even if the good is the same for the individual and the city, the good of the city clearly is the greater and more perfect thing to attain and to safeguard. The attainment of the good for one person alone is, to be sure, a source of satisfaction; yet to secure it for a nation and for cities is nobler and more divine.*”⁴³ Jadi, pengutamaan kebaikan atau kepentingan bersama ini rasional, dan bahkan juga etis, karena apa yang menjadi muatan kepentingan bersama itu ada pada setiap individu maupun kelompok.

Dalam konteks Indonesia, apalagi selain ideologi Pancasila – dalam konteks Indonesia yang multietnis, multireligi, multikultur, singkatnya

bhinneka tunggal ika – yang memenuhi kriteria demikian? Sebagai cahaya matahari Yang Baik yang membimbing setiap jiwa manusia Indonesia bertemu dengan sang matahari itu sendiri, yaitu Yang Baik itu? Sebagaimana Murdoch menolak identifikasi antara Cinta dan Yang Baik – sebaliknya melihat Yang Baik lebih “berdaulat melampaui Cinta,” namun Cinta yang semakin dimurnikan bisa membawa kita kepada Yang Baik, bukan untuk melarikan diri dari dunia ini melainkan untuk memasuki dunia ini, bergumul dengan segala kepalsuannya, persis seperti gerak turun, setelah gerak naik, sang manusia Gua Plato, untuk mengemansipasi kawan-kawannya yang masih terikat kepalsuan di dalam ketidaktahuan mereka mengenal yang nyata sebagai hanya bayangan – demikian juga Pancasila tidak sama dengan Yang Baik, bahkan ia bisa saja tidak lebih dari imitasi-imitasi palsu dari Yang Baik seperti Lucifer dan sebagainya yang dikemukakan Murdoch, tetapi Pancasila sebagai “meja bundar” kita, sebagai “kepentingan bersama” kita, sebagai *bonum commune* kita, yang bersifat *transient* atau fana, sementara dan rapuh, tetapi oleh karena kekuatan Cinta dari setiap kita, yang semakin dimurnikan terus-menerus, ia bisa membimbing kita untuk bisa menatap sang matahari sejati yaitu Yang Baik itu sendiri.

4. DARI MOMEN EPISTEMIS KE MOMEN ETIS-POLITIS

Saya telah mencoba menghubungkan dua pemikir yang sebenarnya saling bertolak belakang dalam penafsiran mereka terhadap Plato tetapi kenyataannya memiliki arah keprihatinan yang mirip kalau bukan serupa. Jika Plato memakai alegori manusia gua dalam kerangka epistemologi dan etika, maka Arendt menafsirkannya dalam kerangka politik, dan Murdoch menafsirkannya dalam kerangka etika yang berimplikasi politis. Menurut Arendt, para filosof sejak Plato – dengan pengecualian para filosof eksistensialis terutama Sartre dan Camus – membangun penjara soliter filosofis dan meninggalkan pergulatan solider eksistensial atas nama “kebahagiaan” dan “kebenaran sejati”. Arendt melacak jejak itu, misalnya,

pada Plato dari dua hal yaitu epistemologi atau filsafat pengetahuan⁴⁴ dan filsafat politik Plato.

Interpretasi Arendt terhadap alegori “Gua Plato” adalah bahwa filosof harus meninggalkan gua, harus meninggalkan sesamanya, untuk mencapai apa yang “superior”. Gua Plato mewakili kehidupan harian yang biasa di tengah dunia ini dan sang filosof dianjurkan untuk melarikan diri dari kehidupan demikian untuk menggapai kemampuan tertingginya – yaitu kontemplasi – dalam keheningan menyendiri, dan hanya kembali untuk memberitakan kepada massa yang tidak berpencerahan (sesamanya yang ditinggalkan di Gua) akan kebodohan dan ketidaktahuan mereka. Di sini Arendt mengkritik Plato yang, menurutnya, telah mereduksi kehidupan bersama manusia di sebuah dunia-bersama sebagai “kegelapan, kebingungan dan kepalsuan” dan menganjurkan “siapa pun yang rindu akan kebenaran sejati supaya meninggalkannya jika mereka ingin menemukan langit yang cerah dari ide-ide keabadian”.⁴⁵ Arendt menemukan “kebingungan” mengapa Plato memilih menggambarkan para penghuni Gua sebagai orang-orang yang “membeku, terbelenggu di depan sebuah tembok, tanpa kemungkinan apa pun untuk *melakukan* apa pun atau *berkomunikasi* satu sama lain.”⁴⁶ Melalui contoh alegori Gua Plato ini Arendt mengerti akan dikotomi antara “melihat kebenaran dalam kemenyendirian dan keberjarakan yang jauh dengan kebenaran yang tertangkap dalam relasi dan kerelatifan pergumulan manusia”⁴⁷ di mana yang pertama menjadi “otoritatif” bagi filsafat politik secara umum dalam tradisi Barat. Dibaca secara politik, filsafat pengetahuan Plato jelas merupakan sebuah eskapisme dari hingar-bingar kehidupan manusia, dari universalitas ke singularitas, dari ketak-kekalan kepada ketak-matian (*immortality*), dan dari kehidupan kepada kematian. Arendt menegaskan klausa terakhir dengan mengambil inspirasi dari konsep Yunani Kuno dan Romawi Kuno bahwa, “hidup” adalah sinonim dari “berada bersama manusia yang lain” (*inter homines esse*), dan “mati” sinonim dengan “berhenti berada bersama manusia yang lain” (*inter homines esse desinere*).⁴⁸

Memang Arendt memperhatikan juga gerak kembali sang manusia gua yang setelah melihat kebenaran dalam kontemplasi di luar gua kembali memasuki gua. Namun Arendt menginterpretasikan momen itu sebagai momen koersif, bukan momen dialog, komunikasi, apalagi etis. Di sinilah letak perbedaan mendasarnya dengan tafsiran Iris Murdoch yang melihat gerak kembali ke dalam gua sang manusia berpencerahan yang telah memandang Yang Baik itu sebagai momen etis, momen pembebasan dengan mendialogkan sebuah kesadaran baru tentang kebenaran. “Plato,” kata Murdoch, “kadang-kadang juga kelihatan secara tak langsung menyatakan bahwa jalan menuju Yang Baik itu menjauhkan [kita] dari dunia dengan segala partikularitas dan detailnya. Namun demikian, ia juga berbicara tentang dialektika gerak turun dan gerak naik dan ia berbicara tentang gerak kembali ke dalam gua. Bagaimanapun, *sejauh kebaikan [Yang Baik] digunakan dalam konteks politik ...*, ia harus menggabungkan intuisinya yang senantiasa bergerak naik akan kesatuan dengan pemahaman yang semakin bertambah tentang kompleksitas dan detail.”⁴⁹ Jadi, intuisi kesatuan yang telah ia dapatkan dari Yang Baik sebagai *unifying power* itulah yang membimbing sang manusia gua untuk kembali masuk ke dalam dunia kawan-kawannya bukan untuk menjadi bagian dari diri mereka namun untuk membantu mereka melihat dunia apa adanya. Bagaimanapun juga, kata Murdoch, “Melihat dunia apa adanya adalah sebuah *tugas*.”⁵⁰ Kita bisa menafsirkan bahwa tugas itulah yang sedang dilakukan sang manusia gua yang kembali masuk ke dalam gua menjumpai kawan-kawannya, menjumpai partikularitas setelah berjumpa dan memandang universalitas Yang Baik, berbagai cerita tentang Yang Baik, yang universal itu. Memang betul, kata Murdoch, bahwa “manusia pada dasarnya egois dan tanpa *telos* di luar dirinya.”⁵¹ Tapi Cinta yang telah membimbingkan untuk memandang Yang Baik, dan dengan itu ia menemukan dirinya, Cinta itu pulalah yang mendorongnya untuk “mempraktikkan keadilan dan kebenaran dan benar-benar *melihat*,” dan “Cinta adalah nama umum dari kualitas *keterhubungan*, ... dan merupakan suatu *daya kekuatan yang*

menyatukan kita dengan Yang Baik dan menyatukan kita dengan dunia melalui Yang Baik.”⁵² Sebagaimana imajinasi tidak menjauhkan kita dari dunia, demikian pula Cinta, apalagi Cinta yang telah dimurnikan karena perjumpaan dengan Yang Baik, ia membawa kembali jiwa yang telah memandangnya itu untuk menyatu kembali dengan dunianya, dengan kawanannya, namun dengan pengetahuan yang baru dan semangat untuk menjalankan tugas keadilan.

Sekarang, mengikuti “semangat” Murdoch dalam berfilsafat, yaitu dengan menggunakan metafora, kita bisa menafsirkan kisah realitas gua dan gerakan keluar masuk gua dari manusia gua Plato itu sebagai berikut. Realitas pengap, remang-remang, hiruk-pikuk dan berisik di dalam gua adalah realitas demokrasi liberal yang oleh Arendt dikritik sebagai ruang publik palsu karena dicirikan oleh relasi hak-hak privat para individu. Di sisi lain, para manusia gua itu memiliki keyakinan secara buta dan fanatik terhadap bayang-bayang boneka sebagai kebenaran dan legitimasi moral yang menjadi sumber kesukaan mereka, padahal semua itu hanyalah “imitasi palsu” dari Yang Baik, dari kebenaran sejati. Merespons realitas palsu itu, salah seorang di antara manusia gua itu, entah bagaimana caranya, mampu melepaskan diri dari belenggunya dan bergerak ke luar dari gua. Hal pertama yang ia lihat setelah lepas adalah api yang ternyata memberikan sinar penyebab bayang-bayang boneka yang selama ini ia lihat di dinding gua bersama kawan-kawannya. Namun, entah bagaimana, ia tidak berhenti dan memandang api sebagai “sumber kebenaran”, ia senantiasa tergerak untuk mencari sumber kebenaran yang sesungguhnya, bukan imitasi palsu berupa api sekalipun. Setelah ia berjumpa dengan Yang Baik, yaitu sang matahari, meskipun ia tak pernah bisa memandangnya “dalam rupanya yang sebenarnya”, ia tergerak kembali untuk masuk ke dalam gua dan berbagi kisah tentang sang matahari itu. Maka momen ia meninggalkan gua menjawab panggilan Yang Baik, lebih tepatnya mengikuti perjalanan jiwa yang sudah selalu terarah kepada Yang Baik itu, namun lebih dari itu, momen sang jiwa kembali ke dalam gua, adalah momen etis yang politis.

Momen etis karena ia tergerak oleh cinta, kerendahhatian, dan perhatian yang mendalam untuk mencari Yang Baik, dan lebih dari itu, ketiga hal itu pulalah yang membawanya masuk kembali ke dalam gua untuk menjumpai partikularitas di dalam gua dan mengajak mereka untuk berjumpa dengan Yang Baik, Yang Universal. Momen politis karena “daya penyatuan” dari Yang Baik itulah yang mendorongnya untuk tidak meninggalkan kawan-kawannya, melainkan selalu berada-bersama, *inter-homines-esse*, di bawah kekuatan janji politik “Di mana aku berada, aku ingin kamu pun selalu ada.” Itulah politik yang etis: politik yang menyatukan di bawah kekuatan kebersamaan. Yang Baik adalah Yang Universal, Yang Publik, Yang *Inter-Est, Bonum Commune*, yang mengatasi partikularitas kepentingan partikular atas nama hak dan demokrasi serta atas “imitasi palsu” dari Yang Baik berupa sistem-sistem moral yang *anti-kritik* seperti agama, ideologi, dan identitas.

CATATAN AKHIR

* Pertama kali dipresentasikan pada Konferensi Himpunan Dosen Etika Indonesia (HIDESI) XXIX, 18-20 Juli 2019, Departemen Filsafat Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya, Universitas Indonesia, Depok. Penulis adalah pengajar Filsafat dan Etika Komunikasi di Universitas Multimedia Nusantara, Serpong.

¹ Lihat uraian yang sangat mendalam tentang berbagai bentuk dan kriteria legitimasi politik oleh Franz Magnis-Suseno, *Etika Politik: Prinsip Moral Dasar Kenegaraan Modern*, Gramedia Pustaka Utama, Jakarta, Cetakan ke-9, 2018, hlm. 62-76.

² Lihat uraian Habermas tentang pembedaan konseptual antara “yang moral” (*the moral*) dengan “yang etis” (*the ethical*), bahkan juga dengan “yang pragmatis” (*the pragmatic*) dalam *Justification and Application, Remarks on Discourse Ethics*, Terj. Ciaran Cronin, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, America dan London, Inggris, Cetakan ke-3, 2001, terutama Bab 1 “On the Pragmatic, the Ethical and the Moral Employment of Practical Reason”, hlm. 1-19. Lihat juga Jürgen Habermas, *Between and Facts: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, Terj. William Rehg, Cetakan ke-2, the MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1996.

³ Lihat Magnis-Suseno, 2018, hlm. 76.

KEDAULATAN “YANG BAIK” SEBAGAI SINTESIS ANTARA
LEGITIMASI DEMOKRATIS DAN ETIS DALAM POLITIK

⁴ Lihat Iris Murdoch, *The Sovereignty of Good*, ARK Paperbacks, Routledge & Kegan Paul, London, Boston, Melbourne, Henley, 1985 (terbit pertama kali pada 1970), khususnya esai ketiga “The Sovereignty of Good over other Concepts”, hlm. 77 dst.

⁵ Pada Plato, idea Yang Baik bukan sekadar berdimensi etis melainkan malah pertamanya berdimensi transendental (berbeda dengan transenden) yaitu sebagai kondisi kemungkinan atau perangkat epistemologis yang memungkinkan kita mengenal realitas atau kebenaran, sementara pada Murdoch idea Yang Baik lebih difokuskan pada dimensi etis tetapi secara radikal.

⁶ Isaiah Berlin, misalnya, menyatakan bahwa “that political theory is a branch of moral philosophy, which starts from the discovery, or application, of moral notions in the sphere of political relations.” Lihat Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, Oxford, 1969, hlm. 120. Atau Robert Nozick: “Moral philosophy sets the background for, and boundaries of, political philosophy.” Lihat Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, Basic Books, New York, 1974, hlm. 6. Pandangan sebaliknya lihat David Lewis Schaefer, “On Restoring the Primacy of Politics to Ethics” yang lebih mengacu pada pandangan Aristoteles bahwa “etika adalah *bagian* dari *ilmu* politik” [sic!], *The Intercollegiate Review*, Musim Semi 2009, hlm. 42-47.

⁷ Plato, *Republic*, Terj. dengan Teks Yunani Standard dan Introduksi oleh C.D.C. Reeve, Hackett Publishing Company, Cambridge, Indianapolis, 2004, nomor 508e. Angka ini adalah bentuk numerik standard untuk acuan terhadap karya-karya klasik seperti dari Plato, Aristoteles, Thomas Aquinas, dll., jadi tidak mengacu pada nomor halaman untuk mengatasi berbagai perbedaan versi terbitan.

⁸ Plato, 2004, *ibid.*, nomor 517c.

⁹ Plato, 2004, *ibid.*, nomor 505a.

¹⁰ Lihat Murdoch, 1985, hlm. 98.

¹¹ Lihat Plato, 2004, nomor 508-509.

¹² Murdoch, 1985, hlm. 98.

¹³ Lihat Plato, 2004, Buku VII, nomor 514a–520a.

¹⁴ Plato, 2004, *ibid.*, nomor 509a.

¹⁵ Plato, 2004, *ibid.*, nomor 517c.

¹⁶ Bdk. uraian F. Magnis-Suseno, *13 Tokoh Etika: Sejak Zaman Yunani sampai Abad ke-19*, Kanisius, Yogyakarta, 1997, hlm. 19-23.

¹⁷ Lihat Maria Antonaccio, *Picturing the Human, the Moral Thought of Iris Murdoch*, Oxford University Press, New York, hlm. 15 dan Bab 5 (hlm. 115 dst.).

¹⁸ Dalam filsafat, antara yang transenden dan *transendental* sangat dibedakan. Yang transenden berarti yang melampaui realitas, sementara yang *transendental* berarti syarat kemungkinan sebagaimana konsep kategori *transendental* dalam filsafat Immanuel Kant.

¹⁹ Lihat Charles Taylor, *Sources of the Self, the Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, Bagian I (dari total 5 bagian) tentang “Identity and the Good”, hlm. 3 dst. Konsep *inescapable framework* dari Taylor ini mirip dengan apa yang Immanuel Kant sebut sebagai kategori *transendental*, syarat kemungkinan bagi pengetahuan kita akan realitas.

²⁰ Gambaran ini muncul secara perfasif dalam seluruh paparan Murdoch tentang Yang Baik; lihat misalnya, Murdoch, hlm. 70, 92, 98.

²¹ Lihat Murdoch, 1985, Bab 1, “The Idea of Perfection”, hlm. 1-45.

²² Tentang pendekatan dengan logika “*as if*” Murdoch ini lihat, Jessy E.G. Jordan, *Iris Murdoch’s Genealogy of the Modern Self, Retrieving Consciousness Beyond the Linguistic Turn*, Disertasi Doktor, Baylor University, Agustus 2008, khususnya Bab V, hlm. 181 dst.

²³ Lihat Murdoch, 1985, hlm. 92. Penambahan dalam kurung siku dari saya untuk mengekstensikan maksud Murdoch.

²⁴ Lihat Murdoch, 1985, hlm. 90 dan 94.

²⁵ Lihat Hannah Arendt, *Human Condition*, edisi kedua, dengan Kata Pengantar oleh Margaret Canovan, The University of Chicago Press, Chicago dan London, 1998 (terbit pertama kali pada 1958), hlm. 50-52. Selanjutnya disebut HC.

²⁶ Arendt, *ibid.*, hlm. 52-55.

²⁷ Arendt, *ibid.*, hlm. 50.

²⁸ Arendt, *ibid.*, hlm. 50. Penekanan dengan huruf miring dari saya untuk memperlihatkan, dengan penekanan pada klausa kedua dari kutipan ini, maksud saya bahwa ruang publik Arendtian itu bermakna epistemologis dalam artian sebagai “kategori *transendental*” Kantian.

²⁹ Arendt, *ibid.*, hlm. 51.

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*, hlm. 52.

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*

KEDAULATAN “YANG BAIK” SEBAGAI SINTESIS ANTARA
LEGITIMASI DEMOKRATIS DAN ETIS DALAM POLITIK

³⁵ *Ibid.*, hlm. 55. Penekanan dengan huruf miring dari saya untuk memperlihatkan perbedaan Arendt antara “ketidakmatian” (*immortality*) dengan “keabadian” (*everlasting, permanence*) di mana yang pertama merupakan fakta adiduniawi (milik para dewa), sementara yang kedua adalah milik manusia (tetapi tidak dalam pengertian “keabadian jiwa” dalam agama-agama), dan keabadian itu dimungkinkan melalui tindakan yang dinarasikan. Kita, misalnya, ingat kata-kata Achilles dalam *Iliad*, sebuah narasi agung yang lahir dari Homerus, bahwa ia dan tindakannya akan abadi dalam *tuturan* dari generasi ke generasi sesudahnya.

³⁶ *Ibid.*, hlm. 58.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ Lihat Edi Riyadi Terre, “Manusia Politik, Sebuah Rekonstruksi Interpretasi Hannah Arendt terhadap Tindakan Politik Manusia”, dalam Edi Riyadi Terre *et al.*, 2013, *Manusia, Laki-Laki, Perempuan, Pengantar ke Pemikiran Hannah Arendt, Seyla Benhabib, Judith Butler, Ziba Mir-Hosseini*, Komunitas SALIHARA, Jakarta, hlm. 1-40, pada hlm. 9-10.

³⁹ Lihat Murdoch, 1985, hlm. 90.

⁴⁰ Lihat Murdoch, 1985, hlm. 94.

⁴¹ Tentang perbedaan konseptual antara kepentingan partikular (individual dan kolektif), kepentingan bersama, kepentingan umum, silahkan lihat karya genial Jean Baechler, *Democracy, An Analytical Survey*, UNESCO, Paris, 1995, hlm. 77-82. Buku ini sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia menjadi *Demokrasi, Sebuah Tinjauan Analitis*, Terj. Bern. Hidayat, Kanisius, Yogyakarta, 2001. Saya mengacu pada edisi Inggrisnya.

⁴² Lihat David Hollenbach, S.J., *The Common Good and Christian Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, UK, 2004, hlm. 3.

⁴³ Aristoteles, *Nicomachean Ethics*, 1094b, sebagaimana dikutip oleh Hollenbach, *ibid.*

⁴⁴ Tentang kritik Arendt terhadap epistemologi Plato dengan pembacaan filsafat politik, saya mendasarkan diri pada buku menarik dari Margaret Betz Hull, *The Hidden Philosophy of Hannah Arendt*, London dan New York: Routledge Curzon, 2002, hlm. 12-13. Lihat juga HC di pelbagai bagian, khususnya hlm. 20.

⁴⁵ Hannah Arendt, *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*, New York: Viking Press, 1961, yang kemudian diterbitkan ulang dengan tambahan dua esai lain lagi pada tahun 1965, hlm. 17: “... *darkness, confusion, and deception which those aspiring to true being must turn away from and abandon if they want to discover the clear sky of eternal ideas.*” Selanjutnya disingkat BPF.

- ⁴⁶ Hannah Arendt, “Philosophy and Politics,” *Social Research* No. 1 Vol. 57, 73–103 (Penekanan saya tambahkan).
- ⁴⁷ Arendt, 1961, BPF, hlm. 115: “... *seeing the truth insolitude and remoteness and being caught in the relationships and relativities of human affairs...*”
- ⁴⁸ Arendt, 1998, HC, hlm. 7-8, 20. Catatan yang perlu diperhatikan: Arendt tidak menolak keabadian (*eternity, everlasting life*), dan sangat membedakannya dengan ketidakmatian (*immortality*), tetapi keabadian itu tidak didapat dengan melarikan diri dari dunia ini, yang menurutnya dilakukan oleh para filosof dengan *theoria*, melainkan dengan praksis melalui dua fakultasnya yaitu “tindakan” dan “wicara”. Lihat HC, hlm. 20.
- ⁴⁹ Murdoch, hlm. 96.
- ⁵⁰ Murdoch, hmlm. 91.
- ⁵¹ Murdoch, hlm. 78.
- ⁵² Murdoch, hlm. 91 dan 103.

DAFTAR PUSTAKA

- Altman, Dennis. (1995). “Globalisation, The State and Identity Politics”, *Pacifica Review*, vol. 7, no. 1, hlm. 69—76.
- Blitz, Mark.(2014). “Understanding Heidegger on Technology,” *The New Atlantis*, Number 41, Winter 2014, hlm. 63-80 (di-download dari <http://www.thenewatlantis.com/publications/understanding-heidegger-on-technology>, pada 12 Januari 2017 jam 09.00).
- Castells, Manuel. (2006). “Globalisation and Identity—A Comparative Perspective”, *Transfer: Journal of Contemporary Culture*, no. 1, hlm. 56—67.
- Cojanu, Daniel. (2016). “Cultural Diversity and the New Politics of Identity”, *RSP*, no. 50, hlm. 31—40.
- Colony, Tracy. (2017). “The Future of Technics”, *Parrhesia* 27, hlm. 64—87
- Drijarkara, N. (2006). “Sosialitas sebagai Eksistensial”, *Karya Lengkap Drijarkara: Esai-Esai Filsafat Pemikir yang Terlibat Penuh dalam Perjuangan Bangsanya*, hlm. 651—696. Gramedia Pustaka Utama, Jakarta.
- Heidegger, Martin. (1977). “The question concerning technology” (W. Lovitt, *Trans.*), *The Question Concerning Technology: and Other Essays*, hlm. 3—35. Harper &

KEDAULATAN “YANG BAIK” SEBAGAI SINTESIS ANTARA
LEGITIMASI DEMOKRATIS DAN ETIS DALAM POLITIK

Row, Publishers, Inc., New York.

- Introna, Lucas D. (2002). “The Question Concerning Information Technology Thinking with Hedegger on the Essence of Information Technology”, In Heynes (ed) *Internet Management Issues: A Global Perspective*, Idea Group Publishing, Chapter 14, hlm. 224—238.
- Introna, Lucas D. (2017). “Phenomenological Approaches to Ethics and Information Technology”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/ethics-it-phenomenology/>
- Kinnvall, Catarina. (2005). “Globalization and Religious Nationalism: Self, Identity, and the Search for Ontological Security”, *Political Psychology*, Vol. 25 No. 5, hlm. 741—767.
- Kouppanou, Anna. (2015). “Bernard Stiegler’s Philosophy of Technology: Invention, Decision, and Education in Times of Digitization”, *Educational Philosophy and Theory*, Vol. 47, No. 10, hlm. 1110—1123, <http://dx.doi.org/10.1080/00131857.2015.1045819>.
- Kuntjoro, A. Puspo. (2017). “Mencegah Teknologi Patologis”, *Forum Manajemen Prasetiya Mulya*, Juli—Agustus, hlm. 38—45.
- Latif, Yudi.(2012). *Negara Paripurna*, hlm. 365—366. Gramedia Pustaka Utama, Jakarta.
- Naupal. (2012). “Membangun Semangat Multikulturalisme dalam Ideologi Pancasila”, *Prosiding Seminar Internasional Multikultural & Globalisasi*.
- Piliang, Yasraf Amir. (2015). “Redefining Ethics and Culture in the Virtual World”, *Melintas*, 31.3.2015, hlm. 236-251.
- Riyanto, Armada. (2015). “Berkat dari Liyan’ dan ‘Kemanusiaan Indonesia””, *Kearifan Lokal—Pancasila: Butir-butir Filsafat “Keindonesiaan”* (Riyanto, Armada, et. al., ed.), hlm. 165—178, Kanisus, Yogyakarta.
- Staehler, Tanja. (2014). “Social Networks as Inauthentic Sociality,” *Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy*, Vol. 2, n. 2, hlm. 227—248.
- Tjaya, Thomas Hidy. (2015). “Levinas: Keadilan Lewat Perjumpaan”, *Basis*, No. 05-06, tahun ke-64, hlm. 34—40.

- Tkach, David. (2014). “Dead Memories: Heidegger, Stiegler, and the Technics of Books & Libraries”, *PhaenEx* 9, no. 1, Spring-Summer, hlm. 29-56.
- Ubaedillah, A. & Rozak, Abdul. (2011). *Pendidikan Kewargaan (Civic Education), Demokrasi, Hak Asasi Manusia, dan Masyarakat Madani*. Kencana Prenada Media Group, Jakarta.
- Verbeek, Peter-Paul, *et. al.* (Producer). (2018). “Philosophy of Technology and Design: Shaping the Relations Between Humans and Technologies” [MOOC], Online Course, retrieved from: <https://www.futurelearn.com/courses/philosophy-of-technology>.
- Waddington, David I. (2005). “A Field Guide to Heidegger: Understanding ‘The Question Concerning Technology’”, *Educational Philosophy and Theory*, Vol. 37, No. 4, hlm. 567—583.

SUMBER INTERNET:

<http://stopphubbing.com/>

<http://time.com/5216853/what-is-phubbing/>

Debat Gadamer Vs Derrida, Hermeneutika Vs Dekonstruksi

Alfensius Alwino

ABSTRAK: Perdebatan antara Gadamer dan Derrida muncul ketika pemikiran Gadamer mengenai “*Text and Interpretation*”, ditanggapi oleh J Derrida. Derrida menanggapi hermeneutika Gadamer melalui tulisan “*Three Questions to Hans-George Gadamer*”, yang kemudian ditanggapi kembali oleh Gadamer dalam tulisan “*Replay to Jacques Derrida*”. Derrida mencurigai hermeneutika Gadamer sebagai proses pemahaman yang belum lepas dari ‘metafisika kehendak’. Derrida membaca ‘metafisika kehendak’ pada Gadamer sebagai prasyarat aksiomatik bagi diskursus interpretatif dalam memahami yang lain. Gadamer tidak setuju dengan Derrida yang menyebut hermeneutikanya dideterminasi oleh ‘metafisika kehendak’. Gadamer menegaskan bahwa “pra-pemahaman” yang dicurigai Derrida itu bukan merupakan ‘metafisika kehendak’, melainkan ‘syarat hermeneutik’ untuk mencapai *Verstehen* (pemahaman). Derrida mengeritik Gadamer dengan menggunakan perspektif Kantian, sedangkan Gadamer sendiri tidak mengacu pada Kant melainkan pada Platon. Meskipun demikian, Gadamer menerima kritik dari Derrida mengenai tidak permanennya “pra-pemahaman”. Gadamer setuju dengan Derrida mengenai “pra-pemahaman” yang bersifat *provisional* (sementara). Gadamer dan Derrida juga sama-sama menyetujui bahwa “*Verstehen*” dapat tercapai melalui gerak dinamis antara pertanyaan dan jawaban.

KATA KUNCI: hermeneutika, dekonstruksi, dialog, prapemahaman, *verstehen*, *elenchoi tekhnē*.

ABSTRACT: *Gadamer’s “Text and Interpretation” has been questioned sponded by J Derrida in his writing “Three Questions to Hans-George Gadamer.” This criticism is responded by Gadamer in “Replay to Jacques Derrida”. The debate is based on Derrida’ suspicion on Gadamer hermeneutics as a process of understanding that has not been separated from the ‘metaphysics of the will’. Derrida reads ‘the will*

metaphysics' to Gadamer as an axiomatic prerequisite for interpretive discourse in understanding others. In responding this misinterpretation, Gadamer asserts that the "pre-understanding" which Derrida suspected as the 'metaphysical will', is essentially a 'hermeneutic condition' to achieve Verstehen (understanding). Instead of referring to Kant, Gadamer claims himself to be close to Platon. In this long debated, Gadamer accepts Derrida's criticism concerning the impermanence of "pre-understanding". He also agrees with Derrida about provisional (temporary) "pre-understanding". Both Gadamer and Derrida also agree that "Verstehen" can be achieved through dynamic motion between questions and answers.

Key Words: *hermeneutics, deconstruction, dialogue, pre-understanding, verstehen, elenchoi tekhnē.*

1. PENDAHULUAN

Perdebatan antara Gadamer dan Derrida muncul setelah perjumpaan dan tukar gagasan antara keduanya pada April 1981 di Goethe Institut, Paris.¹ Pemikiran Gadamer mengenai "*Text and Interpretation*", lalu ditanggapi oleh J Derrida dalam "*Three Questions to Hans-George Gadamer*", dan kemudian ditanggapi oleh Gadamer "*Replay to Jacques Derrida*".

Gadamer berusaha meladeni permintaan Derrida untuk dialog *face to face* dan menanggapi secara tertulis tiga pertanyaan Derrida. Bagi Gadamer, dialog adalah sarana untuk mencapai 'pemahaman' atau 'saling pengertian'. Namun demikian dialog yang dilandasi kejujuran dan keterbukaan tidak tercapai karena Derrida lebih mencurigai hermeneutika Gadamer sebagai proses pemahaman yang belum lepas dari 'metafisika kehendak'. Derrida membaca 'metafisika kehendak' pada Gadamer sebagai prasyarat aksiomatik bagi diskursus interpretatif dalam memahami yang lain.

Lantas, apa tanggapan Gadamer terhadap 'tuduhan' Derrida di atas? Gadamer tidak setuju dengan Derrida yang menyebut hermeneutikanya dideterminasi oleh 'metafisika kehendak'. Karena apabila benar bahwa ada determinasi 'metafisika kehendak', maka lenyaplah juga gagasan mengenai otonomi dan subjektivitas penafsir dan teks. Dalam hermeneutika

Gadamer gagasan mengenai otonomi dan subjektivitas justru sangat kuat.² Sebagaimana yang dikemukakan Gadamer sendiri bahwa subyek yang memahami dalam tindakan hermeneutis tidak dipandang sebagai ‘tabula rasa’ atau ‘papan kosong’ yang belum ditulis apa pun. Bagi Gadamer, dalam aktivitas memahami, subjek sudah memiliki ‘pra-pemahaman’, dan di situlah letak subjektivitas dan otonomi penafsir. Penafsir tidak dideterminasi oleh ‘metafisika kehendak’. Menurut Gadamer penafsir memiliki subjektivitasnya sendiri, sebagaimana halnya dengan ‘teks’ yang juga memiliki otonominya sendiri ketika berhadapan dengan penafsir.

Gadamer menegaskan bahwa “pra-pemahaman” yang dicurigai Derrida bukan merupakan ‘metafisika kehendak’, melainkan ‘syarat hermeneutik’ untuk mencapai *Verstehen* (pemahaman). Meskipun demikian, Gadamer menerima kritik dari Derrida mengenai tidak permanennya “pra-pemahaman”. Dalam hermeneutika unsur “pra-pemahaman” itu bersifat *provisional* (sementara).

Penulis menyusun makalah ini atas tiga bagian. Bagian pertama berisikan keberatan-keberatan Derrida terhadap Gadamer. Bagian kedua berisikan tanggapan Gadamer terhadap Derrida, dan bagian ketiga berisikan kesimpulan serta tanggapan kritis.

2. TIGA PERTANYAAN DERRIDA BAGI GADAMER³

Derrida mencurigai hermeneutika Gadamer pada tiga hal, yakni hermeneutika yang menekankan pentingnya “*good will*” untuk berdialog, prakondisi untuk *verstehen*, dan komitmen absolut pada konsensus. Derrida mengemukakan tiga keberatan demikian dalam sebuah artikel berjudul *Three Questions to Hans-Georg Gadamer*. Derrida merumuskan tiga keberatan itu dalam bentuk pertanyaan-pertanyaan yang kemudian penulis ringkas sebagai berikut: *pertama*, mengapa ‘kehendak baik’ (*good will*) diperlukan dalam hermeneutika? Bukankah ‘kehendak baik’ (*good will*) merupakan syarat aksiomatis untuk mencapai pemahaman? *Kedua*, apakah ‘kehendak baik’ bisa memperluas konteks interpretasi? Bukankah

‘kehendak baik’ merupakan alat determinasi sehingga membatasi perluasan ‘makna’? *Ketiga*, apakah konsensus yang ditandai dengan saling pengertian (*Verstehen*) bisa tercapai sekalipun terjadi determinasi oleh ‘kehendak baik’?

Dalam tulisan berjudul “*Three Questions to Hans-Georg Gadamer*”, Derrida menguraikan secara detail ketiga pertanyaan tersebut. Berikut uraiannya: Pada pertanyaan pertama, Derrida memfokuskan analisisnya pada gagasan tentang “*good will* (kehendak baik)” yang dikemukakan Gadamer. Derrida menafsirkan “*good will*” yang dikemukakan Gadamer itu dalam perspektif Kantian. Dalam bingkai pemikiran Kant, Derrida mengatakan bahwa satu-satunya hal yang baik adalah ‘kehendak baik’. Semua hal lain seperti kekayaan, prestasi, dan kesehatan hanyalah baik secara terbatas, karena semua itu bisa menjadi tidak baik jika disalahgunakan oleh orang berkeinginan jahat.⁴ Bertindak menurut keinginan baik berarti bertindak menurut kewajiban. Dalam perspektif Kantian, kewajiban merupakan dasar tindakan moral atau keharusan tindakan karena hormat terhadap hukum (imperatif kategoris).⁵

Derrida mempersoalkan ‘kewajiban tanpa syarat’ atau semacam ‘imperatif kategoris’ dalam “hermeneutika Gadamer”.⁶ Derrida meragukan konsep ‘aksioma tanpa syarat’ demikian, lantaran ‘kehendak baik’ adalah bentuk (syarat) dari ‘tanpa syarat’ itu sendiri. Bagi Derrida ‘aksioma tanpa syarat’ itu kontraproduktif karena kehendak itu sendiri adalah syaratnya. Dengan demikian, adanya syarat tersebut tidak lain merupakan bentuk determinasi atau penentuan dan pengarahan. Bagi Derrida model seperti inilah yang menihilkan otonomi dan subjektivitas. Derrida mengklasifikasi model seperti ini ke dalam satu zaman tertentu, yang disebutnya sebagai ‘metafisika kehendak’.⁷ Wacana tentang ‘metafisika kehendak’ banyak mengacu pada era Abad Pertengahan, di mana Yang Transenden adalah pusat dan penentu segala sesuatu. Kembali ke zaman metafisika seperti itu berarti kemunduran atas konsepsi otonomi dan subjektivitas manusia (antroposentrisme). Padahal antroposentrisme itu justru muncul pasca penyingkiran konsep mengenai Yang Transenden atau yang metafisis itu.

Bagi Derrida, kembali ke metafisika kehendak berarti bentuk pengerdilan terhadap otonomi dan subjektivitas. Lantas, apa yang harus dilakukan terhadap metafisika kehendak? Inilah pertanyaan kedua Derrida.

Pada pertanyaan kedua Derrida mempertanyakan apa yang harus dilakukan terhadap “kehendak baik”⁸ apabila seseorang ingin mengintegrasikan hermeneutika psikoanalisis ke dalam hermeneutika umum? Derrida memecahkan pertanyaan di atas ke dalam beberapa variabel. Yang pertama, apakah ‘kehendak baik’ akan memiliki arti dalam psikoanalisis? Atau hanya memiliki arti dalam wacana yang mengikuti garis psikoanalisis? Yang kedua, apakah “kehendak baik” bisa memperluas konteks interpretasi? Atau malah sebaliknya, yaitu penataan ulang konteks secara keseluruhan termasuk konsep konteks itu sendiri?⁹

Derrida menganalisis bahwa konteks hermeneutika psikoanalisis pada Gadamer merupakan konteks kesadaran yang berdaya menyejarah (*un vecu*). Kesadaran yang demikian bersifat niscaya dan memberikan ‘watak khas’ lantaran hermeneutika berakar pada prioritas tradisi dan sejarah, terhadap subyek dalam setiap pemahaman. Menurut Derrida, ‘watak khas’ hermeneutika Gadamer adalah keterbukaan diri penafsir di hadapan teks. Menurut analisis Derrida, memahami sebuah ‘teks’ dalam hermeneutika Gadamer, bukan berarti mengambil ‘teks’ tersebut lalu mencari arti yang diletakan oleh pengarang dalam ‘teks’. Memahami ‘teks’ berarti terbuka terhadap ‘teks’ yang mengungkapkan diri di hadapan subjek yang memahami. Dengan demikian interpretasi tidak hanya bersifat reproduktif belaka, tetapi juga produktif.¹⁰

Bagi Derrida, model interpretasi demikian bersifat problematis. Derrida mempertanyakan apa artinya teks terbuka pada masa depan. Apakah terbuka berarti mencari koherensi atau konteks yang relevan, dan apakah konteks yang relevan itu ada? Bukankah keterbukaan demikian adalah cara memperluas konteks atau bahkan penataan ulang secara tidak kontinu?¹¹ Atau dalam bahasa Derrida, keterbukaan demikian justru meminimalisir konsensus dan memperkuat disensus. Inilah persoalan

ketiga yang dikemukakan Derrida.

Pertanyaan ketiga Derrida berkaitan dengan struktur dasar “kehendak baik”. Entah dengan atau tanpa refleksi psikoanalitis dibawa ke dalam ‘teks’, seseorang masih dapat mengajukan pertanyaan tentang prasyarat aksiomatik dari diskursus interpretasi yang oleh Gadamer disebut “*Verstehen*,” “memahami yang lain,” dan “saling memahami satu sama lain”. Derrida mempertanyakan apakah konsensus yang ditandai dengan saling pengertian (*Verstehen*) bisa tercapai sekalipun penafsir tidak memahami secara baik konteks dan ‘teks’ terutama ketika ‘teks’ itu diproduksi?¹² Bukankah interpretasi penafsir merupakan alat kontrol sehingga *Verstehen* merupakan hasil bentukan satu pihak? Bagi Derrida ketidakmampuan memahami konteks dan ‘teks’ mengganggu tercapainya *Verstehen* dan bahkan bisa menunda mediasi. Derrida tidak yakin bahwa kita benar-benar memiliki pengalaman sebagaimana digambarkan Gadamer mengenai dialog untuk memahami orang lain secara komprehensif. Selain itu, tegas Derrida, kita juga tidak memiliki alat konfirmasi untuk mengetahui dalam sebuah dialog bahwa seseorang telah dipahami dengan sempurna. Menurut Derrida, semua pengandaian demikian mengandaikan metafisika tertentu, yaitu metafisika yang menampilkan dirinya sebagai deskripsi pengalaman.¹³

3. TANGGAPAN GADAMER TERHADAP DERRIDA

Gadamer mengaku sulit untuk memahami pertanyaan-pertanyaan Derrida. Pada bagian awal tulisan “*Reply to Jacques Derrida*”, Gadamer menulis sebagai berikut: “...saya merasa sulit untuk memahami pertanyaan-pertanyaan yang telah diajukan (Derrida). Kendati demikian, saya tetap berusaha, sebagaimana yang dilakukan orang lain yang ingin mengerti orang lain atau ingin dimengerti oleh orang lain”.¹⁴ Tidak ada cara lain bagi Gadamer untuk memahami Derrida kecuali dengan menjawab pertanyaan-pertanyaan yang telah diajukan. Dengan menjawab pertanyaan-pertanyaan tersebut, Gadamer berharap agar Derrida bisa

mencapai ‘*Verstehen* (pemahaman)’,¹⁵ karena “*Verstehen*” hanya terbentuk melalui peleburan dua horison berbeda (*Horizontverschmelzung, fusion of two horizons*).¹⁶

Dengan mengacu pada terbentuknya fusi horison tersebut, Gadamer lalu menanggapi tiga pertanyaan Derrida melalui tulisannya berjudul “*Reply to Jacques Derrida*”. Gadamer sendiri tidak menanggapi satu per satu pertanyaan Derrida. Pertanyaan pertama Derrida tidak ditanggapi dengan menggunakan tanggapan pertama oleh Gadamer. Demikian juga pertanyaan kedua dan ketiga tidak ditanggapi secara sistematis menurut urutan pertanyaan. Penulis coba menyusun tanggapan Gadamer menurut jenis pertanyaan yang dikemukakan Derrida.

Berikut tanggapan Gadamer atas pertanyaan-pertanyaan Derrida: Tanggapan pertama terkait dengan alasan penggunaan ‘kehendak baik’ dalam hermeneutika. Sebagaimana yang dijelaskan sebelumnya bahwa Derrida menafsirkan ‘kehendak baik’ pada Gadamer itu menurut perspektif Kantian. Perspektif demikian memiliki implikasi etisnya yakni bahwa setiap tindakan moral dilakukan untuk menaati hukum batin. Hukum batin tersebut adalah ‘kehendak baik’ yang bisa mendeterminasi pilihan penafsir dalam menafsirkan teks. Menurut tafsiran Derrida, ‘kehendak baik’ itu adalah penentu validitas tafsiran. Gadamer sendiri keberatan dengan penafsiran menggunakan perspektif Kantian karena ‘seakan-akan’ setiap tindakan termasuk interpretasi harus didasarkan pada kehendak baik. Padahal tidak seharusnya demikian, karena tindakan seseorang tidak selalu mengacu pada kehendak baik. Misalnya ketika Derrida mengajukan pertanyaan-pertanyaan kepada Gadamer, Derrida seharusnya berasumsi bahwa ia ingin mendapatkan pemahaman, tidak ada kaitan apapun dengan ‘kehendak baik’ Kant.¹⁷ Betul yang ditegaskan oleh Gadamer bahwa hermeneutikanya sama sekali tidak terkait dengan ‘kehendak baik’ Kant dan tidak menerapkan metafisika Kantian.¹⁸

‘Kehendak baik’ yang dikemukakan Gadamer haruslah dipahami dalam perspektif Platon. Sebagaimana yang ditegaskan oleh Gadamer sendiri

bahwa dia mengikuti cara Platon untuk menemukan kebenaran melalui teknik “*elenchoi tekhnē*” (teknik sangkalan-sangkalan). Yang dimaksudkan dengan “*elenchoi tekhnē*” adalah teknik ‘argumentasi’ yang bergerak di antara dua kutub, yaitu bagian yang menghancurkan dan bagian yang membangun kembali. Teknik seperti ini dimulai dengan terlebih dahulu menerima pendapat seseorang, untuk kemudian menggiring orang tersebut melalui pelbagai sangkalan, sehingga orang itu menjadi sadar akan ketidaktahuannya. Teknik seperti ini bukan semata-mata untuk menemukan kelemahan-kelemahan lawan bicara, melainkan untuk mendapatkan kebenaran. Gadamer menegaskan bahwa dengan “*elenchoi tekhnē*” seseorang tidak terus-menerus mengidentifikasi kelemahan dari apa yang dikatakan orang lain, melainkan seseorang berusaha semaksimal mungkin untuk memperkuat sudut pandang orang lain sehingga orang lain itu menjadi semakin tercerahkan.¹⁹ Dalam perdebatan ‘hermeneutika *vs* dekonstruksi’, Gadamer ‘tampaknya’ menggunakan “*elenchoi tekhnē*” Platon untuk menuntun Derrida mencapai pemahaman.²⁰

“*Elenchoi tekhnē*” bukan merupakan sebuah ‘metode’, karena Gadamer sendiri menolak ‘metode’ untuk menemukan kebenaran.²¹ Bagi Gadamer ‘metode’ bukanlah jalan untuk mencapai kebenaran (*truth*). Pencapaian kebenaran hanya melalui dialektika. Sebagaimana yang dijelaskan Gadamer bahwa hermeneutikanya bukan untuk menyusun metode-metode, melainkan untuk mendapatkan pemahaman itu sendiri secara luas.²² Gadamer menolak metode untuk mencapai kebenaran karena metode tidak lain adalah usaha mengontrol dari sisi penafsir. Pengontrolan oleh penafsir mengakibatkan sebuah ‘teks’ atau warisan masa lampau menjadi kaku, tertutup, dan tidak dinamis karena penafsir lebih banyak mengkonstruksi teks untuk dibingkaikan dalam kriterium metodologis demi menjamin kredibilitas akademik dan status ilmiah. Dalam hal ini Gadamer sepakat dengan Derrida yang menolak determinasi dan pengontrolan terhadap ‘teks’ entah oleh penafsir maupun dengan menggunakan metode atau aksioma tertentu. Bagi Gadamer, proses interpretasi merupa-

kan keterbukaan penafsir terhadap ‘teks’. Artinya penafsir berkewajiban untuk mendengarkan apa yang dikatakan oleh teks.

Tanggapan kedua Gadamer mengenai apakah ‘kehendak baik’ bisa memperluas konteks interpretasi? Tanggapan ini untuk menjawab keberatan Derrida yang sebelumnya mengatakan bahwa ‘kehendak baik’ merupakan instrumen determinasi sehingga membatasi perluasan pemahaman. Derrida meragukan perluasan interpretasi terutama dengan melakukan pengintegrasian hermeneutika psikoanalitik ke dalam hermeneutika umum sebagaimana itu terjadi dalam hermeneutika Gadamer.²³

Gadamer tidak setuju dengan ‘tuduhan’ Derrida yang menyebut hermeneutikanya merupakan bentuk pengintegrasian hermeneutika psikoanalitik ke dalam hermeneutika umum. Gadamer justru melakukan yang sebaliknya!²⁴ Berikut penegasan Gadamer:

“Tujuan saya adalah kebalikannya, yakni untuk menunjukkan bahwa interpretasi psikoanalitik masuk dalam perbedaan yang benar-benar total. Interpretasi psikoanalitik tidak berusaha untuk memahami apa yang seseorang ingin katakan, melainkan apa yang orang tersebut tidak ingin katakan atau bahkan akui untuk dirinya sendiri”.²⁵

Pernyataan Gadamer di atas bermakna analogis dengan apa yang dikemukakan Lacan, yakni bahwa tugas analisis (terapis) adalah menunjukkan jalan kepada wilayah ‘tidak sadar’ pasiennya, dan sedapat mungkin membiarkan si pasien menemukan sendiri penyelesaian atas masalahnya. Artinya, otonomi dan subjektivitas (kebebasan) penafsir sangat dihargai dalam proses interpretasi. Gadamer menggambarkan kebebasan demikian dengan pengalaman bermain. Seperti seorang pemain, demikian pun penafsir atau pembaca harus tunduk pada aturan-aturan permainan, sebelum akhirnya dibimbing dan ‘dimainkan’ oleh permainan itu sendiri. Betul bahwa permainan itu dinamis, namun dia harus disesuaikan dengan aturan main. Itu berarti penafsir tidak boleh semena-mena terhadap

‘teks’. Pembaca atau penafsir harus menghormati teks dan mendengarkan apa yang dikatakan oleh teks! Penafsir tidak boleh terpaku pada prasangka-prasangka yang dibangunnya karena jika demikian makna bisa gagal tersingkap. Penafsir harus membuka diri melalui dialog yang terus-menerus, sehingga jawaban teks bisa seperti yang tidak diduga. Dialog tidak terjadi di bawah pengkondisian dan determinasi, melainkan dalam keterbukaan untuk saling mendengarkan masing-masing pihak. Poin inilah yang menjadi tanggapan ketiga Gadamer atas Derrida.

Pertanyaan Derrida yang terakhir adalah apakah konsensus bisa tercapai meskipun penafsir dideterminasi oleh ‘kehendak baik’? Derrida menganalisis bahwa konsensus tidak mungkin tercapai apabila penafsir dibimbing oleh kehendak bebasnya untuk menentukan makna. Yang paling mungkin terjadi adalah disensus atau ketidaksepakatan-ketidaksepakatan. Dialog antara penafsir dan teks untuk mendapatkan ‘*Verstehen*’ (hasil konsensus bersama), tidak mungkin tercapai karena penafsir cenderung memandu dialog,²⁶ sehingga ‘makna’ yang muncul adalah hasil dari bentukan penafsir. Dengan demikian dalam model dialog yang serba ‘dikonstruksi itu, ‘makna teks’ hanya sebatas pada yang dibingkaikan penafsir. Derrida sendiri lebih memilih jalan dekonstruksi yang menekankan ‘*difference*’ dan ‘*rupture*’, daripada dialog, karena ‘dialog’ sebagaimana dikemukakan oleh Gadamer, kurang mengambil serius perbedaan dan ketidaksebandingan secara seukur (*icommensurability*) antara penafsir dan teks.²⁷ Apa tanggapan Gadamer?

Gadamer setuju dengan Derrida dalam hal “*rupture* (pelanggaran)”, karena memahami sebuah ‘teks’ tidak pernah komprehensif. Sebagaimana yang ditegaskan oleh Gadamer bahwa tidak ada prosedur pengambilan keputusan yang baku untuk menemukan dan menentukan makna yang pasti dan definitif dari suatu teks. Pemahaman kita terhadap sebuah ‘teks’ tidak pernah ‘penuh’ sehingga penemuan ‘makna teks’ selalu meleset. Dalam “*Three Questions to Hans-Georg Gadamer*” Derrida mengemukakan alasan mengapa penemuan makna teks selalu meleset adalah karena tidak adanya metode khusus untuk menemukan kebenaran secara hermeneutis.

Dalam tulisan ini Derrida ‘belum’ mengemukakan jenis metode yang dimaksud. Sementara dari sudut pandang Gadamer, metode itu bukan instrumen untuk menemukan kebenaran. Gadamer sendiri tidak setuju dengan Derrida mengenai ‘metode’. Bagi Gadamer, interpretasi berarti keterbukaan diri di hadapan teks, bukan untuk menyusun metode-metode supaya mendapatkan pemahaman yang benar. Keterbukaan di hadapan teks seperti itu dapat memperkaya arti teks itu sendiri dan juga penafsir. Dengan demikian interpretasi tidak hanya bersifat reproduktif belaka, tetapi juga produktif.²⁸ Sifat teks yang produktif (dan kontekstual) demikian membawa konsekuensi bahwa arti suatu teks tidak hanya terbatas pada masa lampau saat teks itu ditulis, tetapi mempunyai keterbukaan terhadap masa depan. Dengan demikian menginterpretasikan sebuah teks merupakan sebuah proyek yang tidak pernah selesai.

Namun itu tidak berarti bahwa keterbukaan bisa membenarkan prinsip diferensiasi atau tanpa kesepakatan. Keterbukaan pada Gadamer mengharuskan adanya konsensus, karena konsensus merupakan barometer untuk mengukur tercapainya ‘saling pengertian’.²⁹ Oleh karena itu, upaya menegaskan konsensus hanya mencerminkan egoisme dan ketertutupan. Pada titik inilah Gadamer mengeritik balik Derrida yang hanya ‘mau benar’ kecuali yang sesuai dengan dirinya sendiri.³⁰

4. PENUTUP

Derrida telah mengajukan tiga pertanyaan kritis yang sudah ditanggapi oleh Gadamer. Dalam kritik tersebut Derrida menggunakan ‘palu’ Kant untuk ‘menghantam’ Gadamer. Akan tetapi kritik demikian justru mubazir karena Gadamer sendiri tidak mengacu pada Kant melainkan pada Platon. Kendati demikian, interpretasi untuk mencapai “saling pengertian” justru tercapai terutama ketika kesangsian Derrida ditanggapi oleh Gadamer. Baik Derrida maupun Gadamer sama-sama menyetujui bahwa “*Verstehen*” dapat tercapai melalui gerak dinamis antara pertanyaan dan jawaban.

Dari perspektif Gadamer, mengajukan pertanyaan berarti menempatkan sesuatu yang ditanyakan itu ke dalam keterbukaan, karena jawaban atas soal tersebut belum ditentukan.³¹ Supaya seseorang bisa bertanya, ia harus memiliki keinginan untuk mengetahui. “Mengetahui” dalam konteks hermeneutika Gadamer berarti menempatkannya dalam kerangka dialektika Socrates, yaitu *saya tahu bahwa saya tidak tahu*. Ketika seseorang mengetahui, ia sesungguhnya tidak mengetahui, dan ketika ia tidak mengetahui, maka diperlukan suatu cara bahwa ia hanya butuh pemahaman lebih mendalam mengenai apa yang telah dipahaminya.³² Hanya dengan “*elenchoi tekhnē*” seperti itu seseorang masuk dalam struktur keterbukaan penalaran otentik. Socrates membangun pola ini dalam permainan pertukaran pertanyaan dan jawaban yang mengarah ke penyelidikan persoalan itu sendiri untuk mendapatkan akses yang tepat bagi kebenaran.³³ Dengan menempatkan pertanyaan, apa yang dipertanyakan itu diletakkan dalam sinaran logika tertentu.³⁴ Bagi Gadamer, pertanyaan yang benar adalah pertanyaan yang muncul melalui peleburan dengan pokok persoalan itu sendiri. Gadamer tidak setuju dengan model dialektika Hegel karena cenderung melemahkan bahkan menegasikan pokok yang ditegaskan.

Gadamer mengikuti model dialog dialektis Platonik. Bagi Gadamer, dialog merupakan suatu mekanisme untuk menguji penegasan seseorang, karena melalui dialog partner bicara digiring ke dalam suatu peleburan yaitu peleburan melalui diskusi.³⁵ Pengujian atas penegasan (jawaban), tidak dilakukan dengan cara melemahkan subyek melainkan dengan mencari kekuatan penegasan yang sebenarnya ada dalam subyek itu sendiri.

Gadamer menggambarkan hermeneutika itu dalam suatu formulasi gerakan dialog, yaitu suatu gerakan di mana teks mempertanyakan penafsir dan penafsir mempertanyakan teks. Itu berarti bahwa proses hermeneutis merupakan proses untuk membawa teks keluar dari alienasi di mana ia mendapatkan dirinya kembali dalam suasana kekinian dialog yang hidup. Pemenuhan makna primordial teks ditemukan dalam formulasi pertanyaan dan jawaban.³⁶ Skema seperti inilah yang telah dibangun oleh Gadamer *vs*

Derrida demi tercapainya *Verstehen*.

Gadamer tidak setuju dengan Derrida yang menyebut hermeneutikanya memberikan pembenaran bagi pengkonstruksian makna oleh penafsir. Bagi Gadamer, hermeneutikanya justru menempatkan ‘kedudukan setara’ antara teks dan penafsir. Baik teks maupun penafsir, masing-masing memiliki otonominya sendiri. Teks otonom di hadapan penafsir, dan penafsir otonom di hadapan teks. Subjek yang memahami tidak dipandang sebagai ‘tabula rasa’,³⁷ karena ia telah memiliki di dalam dirinya berbagai prasangka, saat dia memahami. Demikian pun sebaliknya, teks yang memiliki otonomi di hadapan subjek yang memahami, bisa menentukan atau mengubah persepsi subyek atau penafsir. Dengan demikian otonomi sama sekali tidak dimaksudkan sebagai substansi yang utuh dan penuh di dalam dirinya sendiri, melainkan yang selalu terbuka. Membuka diri di hadapan teks dengan sendirinya menegaskan pengkondisian atau pengkonstruksian teks oleh penafsir. Gadamer menggambarkan keterbukaan demikian seperti keterbukaan relasional dalam hubungan *I-Thou* (aku-kamu) Martin Buber, bukan dalam hubungan *I-It* (Aku-Dia). Dengan demikian tidak ada pengkonstruksian sebagaimana yang dituduhkan oleh Derrida.

Namun demikian, kritik Derrida terhadap Gadamer bisa diterima terutama mengenai status ‘pra-pemahaman’ penafsir. Derrida tidak menolak bahwa metafisika telah berakhir, namun harus ada dekonstruksi.³⁸ Tidak cukup hanya dengan pra-pemahaman. Derrida mengatakan bahwa kita harus berani membuang asumsi-asumsi yang tidak benar. Dengan kata lain, kita harus menyadari apa yang bertahan melawan pikiran dan menghindar dari pikiran. Itu berarti bahwa prapemahaman itu sendiri tidak bersifat permanen, melainkan bersifat *provisional* (sementara). Di sinilah pembacaan dekonstruktif dilihat sebagai lebih bersifat positif.³⁹

Pembacaan atas hermeneutika Gadamer membutuhkan apa yang Paul Ricoeur sebut sebagai ‘distansiasi’. Ricoeur menjelaskan ‘distansiasi’ merupakan efek dari terjadinya ‘jarak’ dari prosedur teks dan kondisi

kultural di mana teks itu ditulis.⁴⁰ Paul Ricoeur melihat kekurangan hermeneutika Gadamer adalah tidak adanya ruang bagi ‘distansiasi’ atau jarak kritis.⁴¹ Bagi Ricoeur, jarak kritis itu penting sebagai konsekwensi atas pembakuan dialog diskursif dalam memahami teks.

CATATAN AKHIR

¹ J. Sudarminta, “Konsep Kebudayaan dalam Perspektif Hermeneutika Gadamer” (*ms*) (Jakarta: STF Driyarkara, 2017), 4.

² Dalam hal ini Derrida keliru membaca Gadamer. Tuduhan Derrida mengenai ‘metafisika kehendak’ yang bisa menegasikan otonomi dan subjektivitas, justru tidak terbukti. Yang terjadi justru sebaliknya, yakni hermeneutika Gadamer memberikan tempat bagi otonomi subjek (penafsir) dan ‘teks’.

³ Jacques Derrida, *Three Questions to Hans-Georg Gadamer* (translated by Diane P. Michelfelder & Richard E. Palmer (Eds.), *Dialogue & Deconstruction. The Gadamer – Derrida Encounter* (United States of America: State University of New York Press, 1989), pp.52-54.

⁴ Jacques Derrida, *Three Questions to Hans-Georg Gadamer*, 52.

⁵ Maksud kewajiban sebagai dasar moral tindakan adalah bahwa kita bertindak untuk menaati hukum batin. Tindakan kita mencapai moralitas apabila tindakan kita tidak didorong untuk mencari untung atau untuk menang sendiri, melainkan demi ketaatan kita terhadap hukum batin. Jika kita menaati suatu tindakan demi ketaatan terhadap norma-norma lahiriah, maka kita baru mencapai tuntutan legalitas belaka. Tindakan demikian belum memiliki nilai moralnya. Nilai moral suatu tindakan terletak pada pelaksanaan kewajiban, dengan kata lain, kewajiban adalah dasar tindakan moral.

Kant menjelaskan maksud dari Imperatif kategoris adalah kewajiban pelaksanaan yang tidak disertai syarat. Perintah ini bersifat mutlak dan umum sehingga bersifat universal. Berbeda dengan imperatif hipotesis yang merupakan perintah bersyarat atau kewajiban bersyarat, yaitu suatu tindakan diperlukan sebagai sarana atau alat untuk mencapai sesuatu yang lain. (Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason* (translated, edited, and with an introduction by Marcus Weigelt, based on the translation by Max Muller), (London: Penguin Books, 2007), 472-479.

⁶ Jacques Derrida, *Three Questions to Hans-Georg Gadamer*, 52.

⁷ Jacques Derrida, *Three Questions to Hans-Georg Gadamer*, 52.

⁸ Jacques Derrida, *Three Questions to Hans-Georg Gadamer*, 53.

⁹ Derrida sendiri menegaskan bahwa dirinya tidak mengacu pada doktrin psikoanalitik tertentu. (Jacques Derrida, *Three Questions to Hans-Georg Gadamer*, 53).

¹⁰ Kalau ia produktif maka arti suatu teks tidak hanya terbatas pada masa lampau saat teks itu ditulis, tetapi mempunyai keterbukaan terhadap masa depan. Dengan demikian menginterpretasikan sebuah teks merupakan sebuah tugas (proyek) yang tidak pernah selesai.

¹¹ Jacques Derrida, *Three Questions to Hans-Georg Gadamer*, 53.

¹² Jacques Derrida, *Three Questions to Hans-Georg Gadamer*, 53.

¹³ Jacques Derrida, *Three Questions to Hans-Georg Gadamer*, 53

¹⁴ Hans-Georg Gadamer, *Reply to Jacques Derrida* (translated by Diane P. Michelfelder & Richard E. Palmer (Eds.), *Dialogue & Deconstruction. The Gadamer – Derrida Encounter* (United States of America: State University of New York Press, 1989), 55-57.

¹⁵ Tanggapan Gadamer terhadap Derrida merupakan bentuk tindakan ‘resiprokal’, yaitu di satu sisi memahami Derrida dan di sisi lainnya mau dipahami oleh Derrida. Gadamer mengatakan bahwa siapa pun yang berbicara pasti ingin dimengerti. Bahkan makhluk infrahuman sekalipun mau saling memahami di antara mereka. Gadamer berasumsi bahwa Derrida mengajukan pertanyaan kepada dirinya supaya dimengerti. Sebagaimana yang dikemukakan Gadamer “...Derrida mengarahkan pertanyaan kepada saya dan oleh karena itu dia harus berasumsi bahwa saya bersedia memahaminya. Tentu ini sama sekali tidak terkait dengan “niat baik” Kant...”. (Hans-Georg Gadamer, *Reply to Jacques Derrida*, 55).

¹⁶ William R. Schroeder, *Continental Philosophy, A Critical Approach* (Oxford: Blackwell Publishing, 2005), 165-166.

¹⁷ Hans-Georg Gadamer, *Reply to Jacques Derrida*, 55.

¹⁸ Hans-Georg Gadamer, *Reply to Jacques Derrida*, 55.

¹⁹ Hans-Georg Gadamer, *Reply to Jacques Derrida*, 55.

²⁰ Gadamer tidak menggunakan pola tesis – antitesis – dan sintesis *ala* Hegel, melainkan “*elenchoi tekhnē*” Platon.

²¹ Pada tahun 1960 Gadamer menulis buku *Wahrheit und Methode (Truth and Method)*. Judul ini mengungkapkan arah pemikiran Gadamer yang memberi penekanan pada hermeneutika sebagai persoalan kebenaran dan bukan metode interpretasi. Gadamer menggunakan kata penghubung *und (and)* untuk mengungkapkan ketegangan antara keduanya. Gadamer menegaskan bahwa metode bukanlah jalan untuk mencapai kebenaran (*truth*).

²² Yang dimaksudkan dengan hermeneutika psikonaitik adalah proses di mana seorang analis membantu pasien untuk memahami dirinya sendiri dan melupakan permasalahan yang sedang menyimpannya. Sedangkan hermeneutika umum adalah studi mengenai pemahaman itu sendiri. Richard E. Palmer, *Hermeneutics. Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer* (USA: Northwestern University Press, 1988), 40.

²³ Hans-Georg Gadamer, *Reply to Jacques Derrida*, 55-56.

²⁴ Hans-Georg Gadamer, *Reply to Jacques Derrida*, 56.

²⁵ Hans-Georg Gadamer, *Reply to Jacques Derrida*, 56.

²⁶ J. Sudarminta, “Konsep Kebudayaan dalam Perspektif Hermeneutika Gadamer” (*ms*), 5.

²⁷ Hans-Georg Gadamer, *Reply to Jacques Derrida*, 56-57.

²⁸ Gadamer mengambil contoh dialog antara dirinya dengan Derrida, di dalamnya pasti muncul kesepakatan-kesepakatan mengenai suatu ‘makna’ atau arti. Konsensus pada Gadamer dimungkinkan oleh solidaritas yang mengikat tiap-tiap orang sebagai mitra dialog yang ditandai oleh kesepakatan-kesepakatan. Tanpa ada kesepakatan makna atau arti, masing-masing peserta dalam dialog tidak akan mencapai *Verstehen*. Semua solidaritas manusia, semua stabilitas sosial, mengandaikan adanya dialog saling pengertian. Dialog untuk mencapai saling pengertian itu tidak hanya berlangsung sekali melainkan terjadi tanpa batas (*never ending dialogue*). Model dialog yang tanpa batas itu bukan seperti dialektika Hegel yang bergerak antara tesis, antitesis, dan sintesis, melainkan seperti dialektika Socrates. James Risser, *Hermeneutics and the Voice of the Other: Re-reading Gadamer’s Philosophical Hermeneutics* (State University of New York Press, 1997), 105-106.

²⁹ Gadamer mengatakan, “tentu saja saya mengerti betul mengapa dia (Derrida) meyebut Nietzsche di sini. Justru karena keduanya salah tentang diri mereka sendiri. Sebenarnya keduanya berbicara dan menulis agar bisa dimengerti.” Hans-Georg Gadamer, *Reply to Jacques Derrida*, 57.

³⁰ Richard E. Palmer, *Hermeneutics*, 198.

³¹ Richard E. Palmer, *Hermeneutics*, 198.

³² Hans-Georg Gadamer, *Dialogue and Dialectic. Eight Hermeneutical Studies Plato* (translated by P. Christopher Smith) (New Heaven and London: Yale University Press, 1990), 74-77.

³³ Richard E. Palmer, *Hermeneutics*, 199.

³⁴ Richard E. Palmer. *Hermeneutics*, 199.

- ³⁵ Richard E. Palmer, *Hermeneutics*, 198-199.
- ³⁶ Gadamer memberi apresiasi kepada manusia sebagai subjek yang lengkap dengan perasaan, prasangka, dan pemikirannya. Selain itu, Gadamer juga memberi penghargaan terhadap teks, tradisi, otoritas, dan kebudayaan yang pada abad modern dipandang rendah.
- ³⁷ M. Sastrapratedja, *Mencari Pandangan Alternatif tentang Allah* (Jakarta: Pusat Kajian Filsafat dan Pancasila, 2010), 90.
- ³⁸ Merold Westphal, *The Dialectic of Belonging and Distanciation in Gadamer and Ricoeur* dalam Francis J. Mootz III and George H. Taylor (Eds.), *Gadamer and Ricoeur Critical Horizons for Contemporary Hermeneutics* (London – New York: Continuum, 2011), 46. Lihat juga M. Sastrapratedja, *Mencari Pandangan Alternatif tentang Allah*, 90.
- ³⁹ M. Sastrapratedja SJ, “Filsafat Agama: Hermeneutika Religius” (*ms*) (Jakarta: Kuliah Pascasarjana STF Driyarkara, 2010), 9.
- ⁴⁰ Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), 89-90. Lihat juga Merold Westphal, *The Dialectic of Belonging and Distanciation in Gadamer and Ricoeur*, 53-54.

DAFTAR PUSTAKA

- Gadamer, Hans-Georg. (1990). *Dialogue and Dialectic. Eight Hermeneutical Studies Plato* (translated by P. Christopher Smith). New Heaven and London: Yale University Press.
- Kant, Immanuel. (2007). *Critique of Pure Reason* (translated, edited, and with an introduction by Marcus Weigelt, based on the translation by Max Muller). London: Penguin Books.
- Michelfelder Diane P. & Richard E. Palmer (Eds.). (1989). *Dialogue & Deconstruction. The Gadamer – Derrida Encounter*. United States of America: State University of New York Press.
- Mootz III, Francis J. and George H. Taylor (Eds.). (2011). *Gadamer and Ricoeur Critical Horizons for Contemporary Hermeneutics*. London – New York: Continuum.
- Palmer, Richard E. (1988). *Hermeneutics. Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*. USA: Northwestern University Press.
- Ricoeur, Paul. (1982). *Hermeneutics and the Human Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Risser, James. (1997). *Hermeneutics and the Voice of the Other: Re-reading Gadamer's Philosophical Hermeneutics*. Sate University of New York Press.
- Sastrapratedja, M. SJ. (2010). "Filsafat Agama: Hermeneutika Religius" (*ms*). Jakarta: Kuliah Pascasarjana STF Driyarkara.
- _____. (2010). *Mencari Pandangan Alternatif tentang Allah*. Jakarta: Pusat Kajian Filsafat dan Pancasila.
- Schroeder, William R. (2005). *Continental Philosophy, A Critical Approach*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Sudarminta, J. (2017). "Konsep Kebudayaan dalam Perspektif Hermeneutika Gadamer" (*ms*). Jakarta: STF Driyarkara.

Membangun Bangsa yang Etis



Judul Buku : Pergulatan Etika Indonesia.
Editor : Kasdin Sihotang et al.
Bentuk : Bunga Rampai
Cetakan : Pertama 2019.
Penerbit : Penerbit Universitas Atma Jaya,
Jakarta
Tebatl buku : xii + 254 halaman

Istilah *Pergulatan Etika* memberi kesan seolah-olah etika sedang terhimpit dan tidak diberi ruang untuk bergerak dan berdinamika. Mungkin berlebihan, tetapi kesan ini cukup mengemuka berhadapan dengan kenyataan bahwa etika sepertinya kurang dipahami secara memadai dalam masyarakat. Ketika orang berbicara tentang etika, acap kali yang dimaksudkan adalah tata krama, sopan santun (etiket), atau juga estetika. Istilah “tidak etis” pun tak jarang diartikan sebagai tidak santun alias kurang bertata-krama. Padahal, sesungguhnya ruang lingkup etika adalah bukan soal sopan santun, tata krama, melainkan soal benar salah, baik buruknya moralitas manusia.

Pandangan yang juga sering memburamkan pemahaman tentang etika adalah bahwa etika itu tergantung pada, dan merupakan domainnya, agama. Karenanya orang lebih akrab dengan, dan karenanya lebih peduli pada, agama ketimbang etika. Masalah kemudian muncul ketika kehidupan beragama mulai teruji oleh berbagai perkembangan pemikiran kritis. Sebut saja pandangan Feuerbach yang semula dianggap ahistoris, bahwa Tuhan itu ada hanya karena ada kesadaran manusia. Jika manusia tidak memiliki kesadaran maka Tuhan tidak ada. Pandangan ini kemudian dihistoriskan oleh Karl Marx. Belum lagi ucapan kritis Nietzsche bahwa Tuhan sudah mati. Ini semua membuat sebagian orang mengalami kebingungan dan

cenderung kehilangan pegangan. Novelis sekelas Dostoevsky pun ikut menyerukan konsekuensi kematian Tuhan: “Jika Tuhan sudah mati, berarti segala sesuatu diperbolehkan” Mungkin ada benarnya juga, karena kalau tidak ada sang pemberi hukum, bagaimana bisa ada hukum? Apakah dengan demikian, seorang ateis boleh berperilaku semaunya?

Simon Blackburn dalam bukunya *Being Good*, mengilustrasikan hubungan etika dan agama dengan menampilkan pertanyaan-pertanyaan yang diajukan lewat Internet kepada Doctor Laura, seorang fundamentalis di Amerika. Pertanyaan yang muncul antara lain: “Dear Dr Laura, Kitab Imamat 25:44 menyatakan bahwa kami boleh membeli budak dari bangsa-bangsa yang ada di sekeliling kami. Seorang sahabat mengklaim bahwa ini hanya berlaku untuk orang Mexico, bukan untuk orang Kanada. Bagaimana ini?” Penanya lain, seorang pria, mengatakan: “Saya tahu bahwa saya tidak boleh berkontak dengan wanita yang sedang najis ketika mengalami haid (Imamat 15: 19-24) . Bagaimana saya bisa mengetahuinya, sementara ketika saya bertanya kepada para wanita, mereka tersinggung dan marah”. Lain lagi: “Saya punya tetangga yang terus saja bekerja pada hari Sabat. Keluaran 35:2 mengatakan orang macam ini harus dihukum mati. Apakah saya punya kewajiban moral untuk membunuh orang ini?” (Simon Blackburn. 2001) Bagaimana menafsirkan ayat-ayat ini secara bertanggung jawab? Justru di sini etika berperan.

Etika sesungguhnya bukan hanya tergantung pada, dan hanya bisa ditegakkan oleh, agama (James Rachels, 1976). Etika adalah refleksi kritis atas ajaran moral (Magnis Suseno, 1987). Ajaran moral itu bisa disampaikan oleh berbagai sumber, entah agama, adat istiadat, nasihat orang tua, para guru, atau pun tokoh panutan. Maka tugas etika sesungguhnya adalah merefleksikan ajaran-ajaran moral itu secara kritis, termasuk ajaran moral yang disampaikan oleh agama. Refleksi etis ini dapat juga dilakukan melalui berbagai cara, entah melalui tulisan-tulisan ilmiah, novel, puisi, drama, film, lukisan, atau melalui fotografi, dan lain-lain. Pergulatan etika terlaksana melalui berbagai bentuk refleksi kritis ini.

Dengan demikian kata *pergulatan* dalam judul buku ini justru menggambarkan hakikat etika. Etika sesungguhnya adalah pergulatan yang dinamis, tak berujung, untuk selalu kritis terhadap ajaran moral dan perilaku manusia. Pantas kalau buku ini diberi judul Pergulatan Etika Indonesia.

Buku ini merupakan bunga rampai, karya pemikir dan penulis terkemuka dari berbagai perguruan tinggi, yang dipersembahkan sebagai kenangan dalam rangka memperingati hari ulang tahun ke-65 Prof. Alois Agus Nugroho. Judul buku ini tentu saja menggambarkan juga pergulatan etika yang dilakukan Prof Alois sepanjang hidup dan karirnya. Beliau tak henti-hentinya bergulat dengan masalah-masalah etis dalam kehidupan manusia umumnya, dan manusia Indonesia khususnya. Maka tidak ada salahnya kalau dikatakan bahwa buku ini merupakan abstrak dari apa yang digumulinya dalam karyanya, tutur dan ucapannya, sikap serta obsesinya. Banyak persoalan yang ditemukan dalam kehidupan masyarakat Indonesia justru berkaitan dengan etika. Tetapi ironisnya, etika kurang dipahami dan kurang mendapat perhatian dalam (atau kurang diperkenalkan kepada) masyarakat Indonesia.

Ketika membuka lembaran awal buku Pergulatan Etika Indonesia ini, kita akan pertama berjumpa dengan tulisan yang menyajikan metafora pergulatan etika Indonesia, yang ditampilkan melalui wayang. Tulisan yang disajikan Armada Riyanto CM ini diberi judul “Semar dalam Lakon ‘Punokawan Gugat’”. Menariknya, kejahatan (rencana pembunuhan atas Semar) yang dilakukan atasan (Bathara Guru) terhadap bawahan itu (Semar), bukan karena bawahan itu mbalelo melainkan karena sang atasan merasa iri terhadap hidup yang nyaman, enteng tanpa beban, yang dijalani sang bawahan. Ternyata, perilaku hidup etis, tidak selalu berjalan seiring dengan besarnya kekuasaan dan menjulangnya jabatan.

Selanjutnya buku ini bergerak ke arah filsafat yang merupakan ruang lingkup etika sebagai filsafat moral. Karenanya pemikiran filosofis menjadi penting dalam pergulatan etika. Teisme dialektik yang dibentangkan Johanis Ohoitumur menghantar kita ke sana. Dengan pendekatan teisme dialektik

yang didasarkan pada sintesis Whiteheadianisme dan Eksistensialisme serta upaya teisme alternatif bagi teisme klasik yang dikemukakan John Macquarrie, kita disadarkan bahwa relasi Tuhan dan manusia adalah relasi dialog dan keakraban.

Etika juga selalu berkaitan dengan martabat manusia. Manusia adalah persona. Tetapi apakah semua manusia itu persona? Apakah ada manusia yang non-persona? Ternyata ada pemikiran juga yang berpendapat bahwa ada manusia yang non-persona. Yeremias Jena mendorong kita untuk mengkaji pemikiran Peter Singer tentang manusia yang non-persona dan perlakuan terhadap kelompok manusia ini. Manusia yang akal budinya tidak berfungsi, diidentifikasi sebagai manusia non-persona, yang setara dengan hewan, dan karenanya dapat saja dibunuh dan disingkirkan. Larangan pembunuhan hanya berlaku bagi manusia yang persona. Janin, orang cacat, gila, adalah non-persona. Di sinilah terjadi pergulatan etika. Tulisan yang menarik ini disajikan dengan ilustrasi kasus-kasus yang inspiratif dan menggugah.

Satu hal yang juga merupakan wilayah etika adalah kebenaran. Gunardi Endro mengajak kita untuk membedakan dengan baik antara hal memahami kebenaran dan mengalami kebenaran. Intelektualisme etisnya Socrates sudah menyentuh hal ini. Pandangan ini kemudian dikritik oleh Aristoteles yang berpendapat lain, bahwa pemahaman itu didapatkan dari pengalaman. Sesungguhnya, kebenaran terlebih dahulu dipahami dan selanjutnya diperlukan adanya upaya untuk mengalaminya. Dan, ada risiko bagi mereka yang tidak berupaya mengalami kebenaran itu.

Mengalami kebenaran juga harus diwujudkan dalam berbagai bidang kehidupan, termasuk di bidang pers dan jurnalistik. Alfensius Alwino menegaskan bahwa pada prinsipnya pers tidak bisa dilepaskan dari etika. J. Sudarminta secara khusus mengingatkan bahwa tantangan bagi pers yang etis, justru semakin besar di era digital, berhadapan dengan masalah disinformasi dalam media dan dunia jurnalistik. Tidak heran bahwa pergulatan etis pun semakin menantang dalam persaingan ketat

antar media. Ujungnya, kepentingan publiklah yang dipertaruhkan.

Hal ini juga diingatkan oleh Alex Seran bahwa dengan adanya perkembangan teknologi informasi dan komunikasi (TIK) klaim kebenaran seperti ini tidak lagi ditentukan oleh konten sebuah pesan melainkan oleh pesan itu sendiri dengan berbagai asesoris yang menarik sehingga orang mudah percaya. Karenanya perlu adanya *ontological turn* dan *linguistic turn* yang mengacu pada *episteme*. Hal yang juga disinyalir oleh Mikael Dua ketika berbicara tentang teknologi digital dalam tulisannya berjudul “Dimensi Ontologis Teknik Digital”. Internet sudah menjadi bagian dari kehidupan kita sehari-hari, bersama kita, dan mengubah hidup kita. Bagaimana kita memanfaatkan dengan tepat peluang dan risiko dalam internet. Di sini kita diajak untuk menemukan dimensi ontologis dari teknik digital ini bersama Rafael Capurro.

Bidang hukum juga tak luput dari pergulatan etika. “Fatamorgana Keadilan Hukum dalam Prinsip *The Rule of Law*” karya Febiana Rima mendorong kita untuk bersikap kritis terhadap program penegakan hukum yang sering mengumandangkan prinsip *the rule of law*. Pada hal yang dimaksudkan itu bukan *the rule of law* melainkan *the rule by law*. *The rule by law* itu dilakukan penguasa untuk melegitimasi dan mengukuhkan kekuasaannya. Sedangkan *the rule of law* adalah penegakan hukum yang berkeadilan bagi semua pihak termasuk pihak penguasa. Sering orang berbicara tentang *the rule of law* tetapi sesungguhnya yang dimaksudkannya adalah *the rule by law*. Ada kamufase manipulatif terhadap hukum untuk memproteksi kekuasaan, yang dikumandangkan di balik prinsip yang terkesan imparsial dalam *the rule of law*.

Selanjutnya Andina Dwifatma menyajikan pemahaman mengenai *komunikasi sebagai rezim transmisi* dan *komunikasi sebagai tindakan*. Ini perlu disadari agar orang dapat memahami dengan baik apa yang terjadi dalam komunikasi interkultural. Dengan mengambil konsep Merleau-Ponty tentang ambiguitas realisme dan idealisme, dia menekankan bahwa komunikasi sesungguhnya lebih dari sekadar transmisi pesan yang memberi

kesan seolah-olah komunikasi itu berhasil ketika makna pengirim pesan sama dengan makna penerima pesan. Sesungguhnya komunikasi adalah tindakan (*act*), yang tidak hanya beraspek obyektif (*realisme*) melainkan juga subyektif (*idealisme*).

Seperti sudah dikatakan, etika juga dapat diwujudkan melalui berbagai cara, entah lewat tulisan-tulisan ilmiah, novel, puisi, drama, film, lukisan, atau fotografi, dan lain-lain. Embun Kenyowati Ekosiwi dan Gerard N. Bibang melakukannya. Embun mendorong kita untuk “Memikirkan Ulang Gagasan dan Konsep Keindahan: Alam, Seni, dan Perempuan”. Ini adalah sebuah pemikiran kritis yang tentu tidak hanya menyentuh aspek estetika melainkan juga etika. Sementara Gerard mengajak kita untuk berefleksi dan berfilsafat dalam praksis komunikasi sebagai bagian dari kembara erotika dalam kebun ilmu. Berfilsafat, beretika, dapat dilakukan dalam komunikasi dan dialog dalam kembara erotika. *Logos* dan *eros* bergulat dalam filsafat.

Harus diakui bahwa buku ini cukup alot untuk dimamah. Lagi pula, karena termasuk seri filsafat Atma Jaya, buku ini tentu cocok untuk pembaca yang berlatar belakang filsafat, dan yang sudah akrab dengan pemikiran-pemikiran filsafat. Bagi mereka buku “Pergulatan Etika Indonesia” ini pasti menambah wawasan serta memberikan inspirasi. Buku ini tidak sekadar menguak dan menyampaikan kebenaran-kebenaran untuk dipahami, melainkan juga membantu pembaca dalam mengalami kebenaran itu. Selamat, dan silahkan, membaca buku ini. Mari berpartisipasi dalam pergulatan dinamis etika Indonesia.

Tetapi kekuatan buku ini, seperti halnya banyak buku etika lainnya, justru sekaligus menjadi kelemahannya juga. Kebanyakan buku etika ditulis untuk mereka yang berlatar belakang filsafat. Pantas kalau etika kurang dikenal dalam masyarakat. Semoga kehadiran buku ini menggugah rasa penasaran untuk melahirkan buku-buku baru yang lebih sederhana bagi mereka yang tertarik mempelajari etika. Semoga. (Benyamin Molan)

TENTANG PENULIS

Alois Agus Nugroho lahir di Solo, 21 Juni 1954, lulus sarjana filsafat dari Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara Jakarta (1982), master (1989) dan doktor (1991) dari *Hoger Instituut voor Wijsbegeerte*, KU Leuven, Belgia; guru besar filsafat/etika di FIABIKOM Unika Atma Jaya (sejak 1 Oktober 2003) dan staf Pusat Pengembangan Etika Atma Jaya (sejak 1978), dosen di Pascasarjana STF Driyarkara (sejak 2001) dan Departemen Ilmu Komunikasi FISIP UI (sejak 2004); pernah menjadi Dekan FIA (1994-2000), Ketua Lembaga Penelitian (2001-2002) dan Direktur Pascasarjana (2003-2007) serta Ketua Senat Universitas (2013) di Unika Atma Jaya; Wakil Ketua Badan Pengurus (2002-2012) dan Anggota Badan Pengawas (2012-2017) Yayasan Pendidikan Kesehatan Sint Carolus; anggota HIDESEI sejak 1992 dan pernah menjadi Sekretaris dan Ketua; anggota Asian Association of Catholic (Christian) Philosophers (sejak 1999), Council for Research in Values and Philosophy yang berpusat di Washington DC (sejak 2008), dan Indonesian Advisory Board dari Globethics.net yang berpusat di Geneva (sejak 2010).

Sunaryo, aktif di Nurcholish Madjid Society (NCMS) dan mengajar di Universitas Paramadina Jakarta. Saat ini ia menjadi Ketua *The Indonesian Institute for Development and Democracy* (INDED) yang banyak melakukan kajian dan pengembangan kapasitas. Kontak e-mail: aryomail2678@yahoo.com.

Gunardi Endro Dosen Etika di Universitas Bakrie, Jakarta. Menyelesaikan studi sarjana bidang Teknik Elektro di Institut Teknologi Bandung (ITB) tahun 1986. Memperoleh gelar MBA dari Institut Pengembangan Manajemen Indonesia (IPMI) tahun 1992 dan gelar Master bidang ilmu ekonomi dari *National University of Singapore* tahun 2002. Minatnya

yang kuat di bidang filsafat membawanya pada studi lanjut dan menekuni bidang filsafat hingga memperoleh gelar S2 filsafat dari Universitas Indonesia tahun 1999 dan gelar doktor filsafat dari *National University of Singapore* tahun 2008.

Edi Sius Riyadi, lahir di Terre (Manggarai, Flores), 11 Mei 1970, belajar hukum di Universitas Widya Mataram Yogyakarta (1991-1998) dan Magister Hukum Universitas Gadjah Mada (2014-2016) serta Magister Filsafat di Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara (2005-2008). Ia juga penerjemah lepas dan editor di Gramedia, Yayasan Obor Indonesia, dan Kanisius, serta berbagai lembaga pemerintah dan non-pemerintah. Ia pernah menjadi aktivis HAM penuh-waktu di ELSAM, paruh-waktu di KRUIHA, juga menjadi konsultan projek di FIELD, Institut Titian Perdamaian dan Kemenkokesra, dsb. (2001-2009), ikut mendirikan Komunitas Filsafat AGORA pada 2005, konsultan penelitian di Van Vollenhoven Institute, Universiteit Leiden (2010-2011) untuk Program *Access to Justice in Indonesia*, pengajar paruh-waktu di Universitas Multimedia Nusantara (2011-sekarang) untuk mata kuliah Filsafat dan Etika Komunikasi dan *Critical and Creative Thinking*. Sekarang menjadi Direktur Eksekutif INSTITUTE FOR POLITICAL ETHICS STUDIES (INSPECTUS), advokat dan konsultan hukum di Dike Nomia Law Firm, narasumber di berbagai forum pelatihan dan forum lainnya tentang filsafat, etika, hak asasi manusia, hukum, dan politik. Beberapa tulisannya diterbitkan dalam bentuk jurnal dan opini dan bab dalam buku antologi antara lain bab tentang pemikiran Hannah Arendt dalam buku *Kembalinya Politik: Pemikiran Politik Kontemporer dari Arendt sampai Zizeck*, ditulis bersama dengan Robertus Robet, Bagus Takwin, cs., Jakarta: Marjin Kiri and P2D, 2008, menulis Bab berjudul “Manusia Politik: Sebuah Rekonstruksi atas Interpretasi Hannah Arendt terhadap Tindakan Politik Manusia” dalam *Manusia, Perempuan, Laki-Laki*, antologi esai Edisius Riyadi Terre, Gadis Arivia, Moh. Yasir Alimi, Neng Dara Affiah, diterbitkan oleh Komunitas

TENTANG PENULIS

Salihara, 2013, dan sedang mempersiapkan buku tunggal berjudul *Kejahatan Hak Asasi Manusia: Diskursus Filosofis atas Hakikat, Akar, dan Pertanggungjawabannya* (segera terbit).

Alfensius Alwino Dosen Paruhwaktu di ATMA JAYA Chatolic University - Jakarta, Kwik Kian Gie School of Business - Jakarta, BINUS University - Jakarta, dan UKRIDA University – Jakarta. Selain berprofesi sebagai dosen, penulis juga menekuni dunia jurnalistik. Penulis pernah menjadi wartawan Mimbar Politik – Jakarta (2009-2012), wartawan Suara Nurani – Jakarta (2012-2013), wartawan Arue Monitor – Pontianak (2014-2015), wartawan Equipment Indonesia Magazine (2015), dan wartawan Staging-Point.Com (2017-Sekarang).



Petunjuk untuk Penulisan Artikel & Telaah

BUKU

1. Tema-tema artikel maupun telaah buku dalam jurnal *Respons* meliputi wilayah disiplin etika sosial.
2. Artikel ditulis dalam bahasa Indonesia atau Inggris, minimal 15 halaman dan maksimal 20 halaman. Kertas ukuran A4 (210x297 mm) spasi tunggal dan huruf Calibri ukuran karakter 11. Sementara untuk telaah buku panjang tulisan minimal 3 halaman (dengan ketentuan spasi dan huruf sama).
3. Artikel harus disertai dengan : 1) abstraks dalam bahasa Indonesia dan Inggris, masing-masing sepanjang maksimal 200 kata; 2) beberapa kata kunci dalam bahasa Indonesia; 3) *endnotes* dan daftar pustaka; 4) biodata ringkas penulis.
4. Perihal penomoran bab/sub-bab: *Pertama* bab Pendahuluan yang berisi pengantar dan latar belakang masalah yang akan dibahas, dilanjutkan dengan bab-bab berikutnya yang merupakan pembahasan, dan diakhiri dengan bab penutup yang berisi kesimpulan tulisan; *kedua*, penomoran ditulis secara sederhana dan rinci (misalnya 1, kemudian, 2 dan seterusnya); *ketiga* penomoran sub-bab ditulis secara rinci dalam penomoran sederhana (misalnya 1.1, kemudian 1.2 dan seterusnya); *keempat*, judul bab ditulis dalam *Title Case*, (bukan Kapital semua).
5. Penulisan *endnotes* memuat catatan atau kutipan buku/artikel. Apabila dalam kutipan terdapat pengarang, judul buku (artikel), kota penerbit, nama penerbit, tahun penerbitan (jika artikel, ditulis volume/nomor/tahun terbit jurnal tersebut) halaman yang dikutip (didahului dengan “hal” (misalnya Amartya Sen, *On Ethics and Economics*, diindonesiakan oleh Rahmini Astuti, *Masih Adakah Harapan Bagi Kaum Miskin?* (Bandung: Mizan Media Utama,) 2001,

hal 22).

6. Penulisan daftar pustaka (hanya yang dirujuk dalam artikel) ditulis demikian :
Untuk buku : Baum, Gregory, (1923), *Karl Polanyi on Ethics and Economics*, Montreal & Kingston, Mc-Gill-Queen's University Press.
Untuk artikel : Remi Peeters, "Against Violence, but Not at Any Price: Hannah Arendt's Concept of Power," *Ethical Perspectives: Journal of the European Ethics Network* 15. No. 2 (2008): 169-193
7. Artikel dikirim dua bulan sebelum terbit (Juli & Desember) dalam bentuk *soft copy* melalui email : michael.dua@atmajaya.ac.id atau ronny.sam@atmajaya.ac.id
8. Penyunting berhak meredaksi tulisan; isi sepenuhnya menjadi tanggung jawab penulis.
9. Artikel yang dikirim belum pernah dimuat atau diterbitkan di jurnal lain.
10. Kepastian dimuat atau tidak akan diberitahukan. Jika dimuat penulis akan mendapat tiga eksemplar Jurnal Etika *Respons* dan tiga cetak lepas dari artikel yang dimuat.