

DRIYARHARA

Th. XXXI no. 1 / 2010

JURNAL FILSAFAT



ALAM PIKIRAN INDONESIA

ISSN: 0216-0243

JURNAL FILSAFAT

DRIYARHARA

ALAM PIKIRAN INDOENSIA

DAFTAR ISI JURNAL DRIYARKARA

Alam Pikir Indonesia

Tenggelamnya Pancasila

Gerardus Hadian Panamokta 3

Mencari Eksistensi Manusia: Sebuah Tanggapan Driyarkara terhadap “Kritik terhadap Publik” Kierkegaard

L. Kristianto Nugraha 13

Sebuah Pemahaman Mengenai Etika Jawa

Clarimundo Castelo Gusmao 27

Prinsip Kerukunan dan Prinsip Hormat dalam Etika Jawa

Mateus Lesnanto 35

Menerawang Falsafah Jawa

..... 43

Surat dari Rawasari

Binhad Nurrohmat 61

Politik Keselarasan: Membaca Ulang “Etika Jawa”

Trisno S. Sutanto 65

Artikel Lepas

Di Hadapan ‘Wanita’ (?): Sebuah Pemikiran Nietzsche mengenai Kebenaran

Nikolas Kristiyanto 73

Zarathustra Berkata, “Saya Orang Gila.”

Leslie Joseph Bingkasan 81

POLITIK KESELARASAN Membaca ulang “Etika Jawa”

Trisno S. Sutanto*

Untuk Rm. Magnis, dengan takzim

Bahkan setelah hampir tiga dekade, buku *Etika Jawa* tetap memesona untuk dibaca dan diperbincangkan¹ sebab teks padat itu, ditulis dengan bahasa jernih dan sistematis khas Jerman, menyajikan pada kita ruang diskursif sebagaimana subyek ‘Jawa’—sebuah subyek yang menurut Pemberton,² selalu dipertarungkan di dalam berbagai rezim kebenaran—dibentuk oleh jalinan kuasa, dan dengan itu pula dipakai dalam pertarungan diskursif. Maksudnya, subyek ‘Jawa’ bukanlah penanda identitas yang sudah final, sudah jadi, melainkan selalu berada dalam kontestasi pelbagai kepentingan. Karena itu, mengikuti Pemberton, juga Rm. Magnis sendiri, seharusnya kata ‘Jawa’, ‘orang Jawa’, ‘budaya Jawa’, atau bahkan ‘etika Jawa’ selalu ditulis dengan tanda petik. Tetapi, tentu saja, secara kaidah stalistika hal itu akan merepotkan, sehingga saya akan tetap menuliskannya tanpa tanda petik.

Saya ingin memasuki ruang diskursif itu dan membaca ulang bagaimana subyek Jawa dibentuk sembari menaruhnya dalam konstelasi baru, sehingga dapat kembali dibicarakan, dipertarungkan, dan sekaligus dipertaruhkan. Apa yang ingin saya lakukan dalam esai sederhana ini adalah membaca Rm. Magnis lewat optik Michel Foucault, filsuf yang (mungkin) kurang disukai olehnya. Teks *Etika Jawa*, menurut saya, dapat menjadi pintu masuk yang menarik guna menerawang ke dalam praktik-praktik ‘rasional pemerintah(an)’—atau, memakai neologisme Foucault, suatu ‘*Governmentality*’—sebuah ranah riset yang menjadi fokus perhatian Foucault pada tahun-tahun terakhir hidupnya, antara 1976 sampai 1984.³ Apa yang dimaksud Foucault bukanlah soal pemerintah (*Government*) yang selama ini biasa kita kenal, entah itu kekuasaan otoriter yang harus dijinakkan, atau bentuk-bentuk kedaulatan yang perlu dilegitimasi—ranah yang selama ini juga menjadi perhatian Rm. Magnis, lewat buku daras *Etika Politik*-nya yang mahsyur itu. Pemerintah(an) jauh lebih luas dari itu, semacam aktivitas atau malah seni yang menjangkau dan menyentuh kita semua. Sebab di dalamnya kita berurusan dengan aturan, atau pedoman tata krama berperilaku (*a conduct of conduct*), yakni dengan serangkaian aktivitas yang ditujukan guna membentuk, membimbing, atau mempengaruhi tingkah laku baik individu maupun kelompok.

Jadi, rasionalitas pemerintah(an), atau Foucault juga sering menyebutnya sebagai ‘seni memerintah’, menjangkau baik wilayah relasi antar-pribadi yang privat, hubungan-hubungan yang terjadi di dalam institusi maupun komunitas, sekaligus juga berbagai hubungan yang terjadi di dalam pelaksanaan kedaulatan politis negara. Pada masa-masa akhir hidupnya, Foucault makin menaruh perhatian kepada kesalingkaitan ketiganya untuk mendedah apa yang disebutnya sebagai ‘teknologi politis individu’ (*the political technology of individuals*), yakni pelbagai teknik, strategi, praktik, maupun aturan yang melaluinya individu-individu dibentuk menjadi ‘tubuh sosial’, menjadi bagian dari masyarakat, bangsa, atau bahkan negara.⁴

Analisa Foucault memperlihatkan bagaimana, paling tidak sejak abad ke XVIII di Eropa, bentuk-bentuk kekuasaan baru berkembang yang menaruh perhatian pada hampir seluruh aspek kehidupan individu maupun kelompok, dan malah menjadikan perhatian pada kehidupan individual itu sebagai kewajiban negara. Hal ini bukan karena negara, ‘monster yang paling dingin’ (Nietzsche) itu, kini jadi iba dan bijak, atau karena berada di bawah kekuasaan seorang diktator yang murah hati (*benevolent dictator*), lalu menyadari kewajibannya guna mengusahakan kesejahteraan individu-individu yang menjadi warganya. Bukan. Foucault memperlihatkan bahwa negara memberi perhatian pada kesejahteraan individu-individu itu sejauh mereka makin memperkuat cengkeraman kekuasaan negara. Sebab, dalam analisa Foucault, paling tidak sejak Machiavelli, apa yang menjadi tujuan utama rasionalitas pemerintah(an) negara, yakni ‘seni memerintah’ tadi, adalah memperkuat kekuasaan negara itu sendiri!

Hal ini jelas terlihat dalam pengalaman di Prancis dan Jerman, dua negara Eropa yang, entah karena apa, menaruh perhatian khusus pada soal-soal negara. Seluruh ranah kehidupan individu maupun kelompok, mulai dari agama, moral, kesehatan, seni, sampai orang miskin, menjadi perhatian apa yang dalam bahasa Prancis disebut ‘*police*’ atau dalam bahasa Jerman ‘*Polizei*’—yang mungkin dapat dialihbahasakan sebagai ‘*pamong praja*’, yakni mereka yang bertugas ‘*mengemong*’ kota atau negara (*praja*). Foucault merujuk pada *Traité de la police* (1705) yang ditulis oleh N. De La Mare, semacam ensiklopedia *pamong praja*, yang ringkasannya dibuat oleh M. Duchesne (*Code de la police, ou analyse de règlements de police*, 1757). Ensiklopedia itu membagi ranah yang harus diperhatikan *pamong praja* ke dalam 11 kategori, mulai dari agama, adat, makanan, keamanan publik, sampai pembantu, dan orang miskin.⁵ Nantinya, praktik-praktik administratif ini bahkan didisiplinkan menjadi ‘ilmu pengetahuan’, suatu *Polizeiwissenschaft* yang diajarkan di berbagai universitas di Jerman, khususnya di Göttingen. Dan Foucault mengingatkan bahwa Göttingen memegang peranan penting dalam sejarah politik Eropa, karena di situlah para pegawai negeri dan aparatus birokrasi Prusia, Austria, dan Rusia dididik.

POLITIK KESELARASAN

Tentu saja di luar jangkauan esai sederhana ini untuk memasuki rincian ranah riset *Governmentality* yang sangat kaya. Apa yang ingin saya lakukan, seperti sudah

saya sebut di muka, adalah semacam percobaan awal untuk membaca teks *Etika Jawa* dengan optik ‘seni memerintah’ itu. Sebab, menurut saya, teks tersebut memperlihatkan dengan jelas teknik-teknik dan strategi bagaimana subyek Jawa dibentuk sebagai ‘tubuh sosial’, yakni apa yang tadi disebut Foucault sebagai ‘teknologi politis individu’. Karenanya, alih-alih membaca teks *Etika Jawa* sebagai ‘analisa falsafi tentang kebijaksanaan hidup Jawa’, atau sebagai traktat filosofis tentang ‘etika’, saya ingin menempatkannya di dalam konstelasi yang lain: teknik-teknik politis apa, atau seni memerintah bagaimana yang bekerja di dalam dan melalui *Etika Jawa*?

Analisa Rm. Magnis dengan jernih memperlihatkan bahwa seluruh struktur etika, atau seni kebijaksanaan hidup Jawa, dilandaskan pada ‘prinsip-prinsip keselarasan’ (h. 70). Hal ini mencakup dua prinsip dasar yang menjadi dua aksis ruang kehidupan orang Jawa. *Pertama*, aksis horisontal, ‘prinsip kerukunan’ yang bertujuan guna *mempertahankan* kondisi kehidupan yang serba rukun, yakni berada dalam keadaan ‘selaras’. Yang menarik, prinsip kerukunan ini sesungguhnya lebih bersifat ‘negatif’, dalam artian *mencegah* segala hal yang dapat mengganggu keselarasan yang sudah ada sebelumnya; dan yang diatur hanyalah pada ‘permukaan’, yakni bukan menyelesaikan konflik, tetapi mencegah agar konflik yang ada tidak menjadi terbuka (h. 39-40; juga h. 52).⁶ Suatu penundaan, ketimbang penyelesaian, konflik yang memang ada. *Kedua*, sebagai aksis vertikal, ‘prinsip hormat’ di mana relasi antar-pribadi, mulai dari pilihan tingkat bahasa, cara membawa diri, sampai perilaku yang ditampilkan selalu harus menunjukkan sikap hormat ‘sesuai dengan derajat dan kedudukannya’ (h. 60). Dan sama seperti prinsip sebelumnya, apa yang disebut ‘prinsip hormat’ bekerja untuk menjaga struktur hierarkis masyarakat yang sudah ada agar tetap selaras, dan berlangsung hanya pada tataran permukaan, bukan merupakan sikap batin. Karena itu, sikap hormat ‘tidak merupakan jaminan ketaatan’. Dalam bahasa Jawa ada tujuh cara untuk mengungkapkan ‘iya’ yang rentangan semantiknya bisa berarti ‘setuju’, ‘mungkin’, bahkan sampai ‘tidak’ (h. 69).

Kedua prinsip inilah yang membentuk prinsip-prinsip keselarasan yang, menurut Rm. Magnis, bukan prinsip moral, tetapi merupakan ‘prinsip penata masyarakat’. Di situ, ‘yang dituntut bukan suatu sikap batin tertentu, melainkan *bagaimana harus berkelakuan* dalam masyarakat’ (h. 80, cetak miring ditambahkan). Suatu ‘teknologi politis individu’ *par excellence!* Yang menarik, Rm. Magnis memperlihatkan bahwa prinsip-prinsip keselarasan ini berlaku sebagai ‘meta-norma’ bagi setiap tindakan atau prinsip moral apapun. Maksudnya, ‘prinsip moral itu hanya boleh diterapkan sejauh tidak menimbulkan konflik (atau lebih tepat: menjadikannya sebagai konflik yang kentara–TS) dan sesuai dengan sikap hormat yang tepat’ (h. 220).

Jadi, etika keselarasan di sini menjadi ‘politik keselarasan’, yang melaluinya subyek Jawa dibentuk sehingga orang tidak lagi disebut *durung Jawa* maupun *durung ngerti*. Kajian etnografis cemerlang Hildred Geertz yang sudah klasik tentang keluarga

Jawa,⁷ yang juga menjadi sumber utama buku *Etika Jawa*, membeberkan dengan rinci bagaimana operasi teknologi politis itu bekerja dalam lingkup keluarga. Seorang anak Jawa sampai usia 5 tahun dianggap belum menjadi subyek Jawa karena *durung Jawa* dan *durung ngerti*. Tetapi setelah itu, sang anak makin diharapkan bisa membawa diri, yakni berperilaku seturut tata krama atau *a conduct of conduct* Jawa (h. 45 - 47). Dan penertiban ini bekerja bukan melalui ancaman langsung, tetapi lebih sering melalui petunjuk-petunjuk tentang reaksi orang lain padanya. Sang anak kemudian belajar untuk *wedi*, takut baik pada ancaman fisik maupun pada reaksi orang lain; *isin*, malu maupun merasa bersalah karena perilakunya tidak sesuai dengan tata krama; dan *sungkan*, yang dalam definisi H. Geertz, disebut sebagai ‘pengekangan halus terhadap kepribadian sendiri *demi hormat* terhadap pribadi yang lain’ (h. 63 - 65, cetak miring ditambahkan).

Sekaligus dengan itu orang belajar ‘strategi *ethok-ethok*’, seni berpura-pura untuk tidak menampilkan perasaan yang sesungguhnya kepada mereka yang berada di luar lingkungan keluarga inti (h. 43 - 44), maupun yang lebih penting belajar mengasah dan memperhalus *rasa* yang, melaluinya, orang sampai pada hakikat segala sesuatu.⁸ Rm. Magnis mengingatkan satu hal yang penting: *rasa* sebagai kategori pengertian, memegang peran utama dalam etika Jawa karena pembedaan utama dan menentukan dalam etika Jawa bukanlah antara orang yang baik dan jahat, atau benar dan salah, melainkan antara orang yang bijaksana dan bodoh, mereka yang mengerti dan yang tidak atau belum mengerti. Suatu perilaku disebut salah karena orang itu tidak atau belum mengerti (*durung ngerti*), bukan karena ia jahat (h. 198; juga h. 214). Melalui *rasa* diyakini orang mencapai yang hakiki, memahami realitas itu sendiri, dan dengan itu diubah. Tetapi ini, seperti diingatkan Rm. Magnis, tidak memunculkan kewajiban untuk ‘mengubah dunia yang ada menjadi dunia yang lebih baik’. Kalau toh ada tindakan yang positif, hal itu dilihat bukan sebagai perubahan melainkan mengembalikan keselarasan. Karena, tulis Rm. Magnis, ‘*rasa* yang betul berarti bahwa batin manusia telah selaras dengan realitas yang sebenarnya, dan oleh karena itu dengan sendirinya mengimplikasikan pemenuhan kewajiban-kewajiban yang dituntut daripadanya’ (h. 202- 203).

Melalui proses pendisiplinan tata krama (*a conduct of conduct*, dalam ungkapan Foucault) dan penghalusan *rasa* yang diringkaskan di atas, subyek Jawa dibentuk. Orang lalu tidak lagi disebut *durung Jawa* dan *durung ngerti*.

MEMBINCANG ULANG SUBYEK JAWA

Di atas saya mencoba meringkaskan, sembari menunjukkan bagaimana teks *Etika Jawa* dapat menjadi pintu masuk guna memeriksa bekerjanya praktik-praktik ‘teknologi politis individu’ yang memungkinkan subyek Jawa dibentuk. Pengalaman panjang selama rezim Orde Baru yang *nJawani* itu memberi kita bahan yang sangat kaya guna melihat bagaimana ‘politik keselarasan’ itu bekerja pada tataran negara. Lewat politik pengendalian SARA (Suku, Ras, Agama dan Antar golongan) dan

politik ‘perukunan’ —yakni kerukunan yang dipaksakan dari atas, yang tidak lahir dari perjumpaan *genuine* kelompok-kelompok masyarakat— rezim Orde Baru mempraktikkan teknologi politis itu pada tubuh sosialarganya.

Apakah dengan perubahan rezim—apa yang dewasa ini digembar-gemborkan sebagai transisi demokratis(asi) itu—operasi teknologi politis itu juga mengalami perubahan berarti? Ini ranah menarik untuk didiskusikan lebih lanjut, walau saya kira masih terlalu dini untuk mengambil kesimpulan pasti. Karena itu saya lebih tertarik untuk melihat dan mengelaborasi ranah-ranah riset *Governmentality* ke depan. Setidaknya, saya ingin mengusulkan tiga ranah di bawah ini sebagai titik tolak.

Pertama, mengenai subyek Jawa itu sendiri, suatu medan kontestasi yang tak pernah selesai. Salah satu yang mencolok dalam kajian Rm. Magnis, adalah alpanya faktor Islam di dalam melakukan ‘konstruksi teoretis’ Jawa. Rm. Magnis sendiri mengakui, fokus perhatiannya adalah pada ‘orientasi Jawa *pra*-Islam’ (h.3, cetak miring ditambahkan). Tetapi orang dapat mendebat mengapa pilihan teoretis ini diambil. Dan yang menarik, seperti diperlihatkan Karel Steenbrink, pilihan tersebut juga diambil oleh banyak pengkaji Jawa baik dari Katolik maupun Protestan, entah itu J.M.W Bakker (Rahmat Subagyo), J .B. Banawiratnna, maupun Harun Hadiwijono. Di situ, kata Steenbrink, ‘Kejawen disebut sebagai mitra dialog, sementara Islam tidak dipandang sebagai calon yang layak atau tepat.’⁹ Boleh jadi, pilihan teoretis Rm. Magnis lebih disebabkan oleh pembatasan wilayah kajian. Namun akan sangat menarik untuk melihat bagaimana ‘konstruksi teoretis’ etika Jawa yang melibatkan faktor Islam di dalamnya. Sebab kehadiran Islam tidak pernah dapat dilepaskan dari sejarah pergolakan, pertarungan, maupun pembentukan subyek Jawa itu sejak, paling tidak, abad ke XIV.¹⁰

Kedua, aspek lain yang juga alpa dalam analisa Rm. Magnis adalah faktor pengaruh kolonialisme di dalam proses pembentukan subyek Jawa. Padahal kajian etnografis kritis Pemberton maupun analisa historis yang teliti dari Frances Gouda memberi kita bahan melimpah yang memperlihatkan bagaimana pertarungan diskursif subyek Jawa erat kaitannya dengan jalinan kuasa-pengetahuan kolonial, mulai dari tatacara aneka upacara, adat istiadat, sampai pilihan busana, dst. Ini dapat menjadi ranah riset menarik untuk memerikan secara konkret bagaimana operasi teknologi politis kolonial yang menunjukkan, kata Gouda, ‘keselarasan antara keinginan untuk mengetahui (*le desir de savoir*) dan keinginan untuk berkuasa (*le desir de pouvoir*)’ itu.¹¹

Akhirnya, *ketiga*, ada aspek menarik dari analisa Rm. Magnis yang tidak sempat saya sebut di atas, yakni analisisnya tentang para punakawan dan, khususnya, figur Semar. Mengambil kajian Clifford Geertz, keberadaan figur Semar dan anak-anaknya—suatu temuan jenius orang Jawa!— merupakan ‘penisbian terhadap cita-cita priyayi mengenai ksatria yang berbudaya, halus lahir batinnya’ (h. 189). Bahkan, lebih jauh lagi, Semar yang, bersama anak-anaknya, dalam wayang selalu menjadi simbol rakyat jelata juga diyakini sebagai *pamong* Pandawa yang dipercaya sebagai

nenek moyang raja-raja Jawa. Jadi di situ bukan saja terjadi penisbian, tetapi bahkan penjungkirbalikan tatanan hierarkis yang sangat dihormati—termasuk ‘hierarki kahyangan’, karena Semar juga dipercaya mengatasi semua Dewa, dan menyapa mereka dengan bahasa *ngoko*. Karena itu, menurut saya keberadaan Semar dan anak-anaknya dapat menjadi titik tolak menarik untuk mengelaborasi lebih jauh praktik-praktik perlawanan (*counter-practices*) khas Jawa, semacam *weapons of the weak* yang ditemukan James Scott.¹²

Apalagi, Semar sekaligus merupakan sang empu dari ‘strategi *etok-etok*’ ala Jawa, karena figurnya memang serba samar. Mungkin karena itulah ia sangat disayang oleh banyak orang, termasuk kita, sampai-sampai seorang filsuf yang juga penyair menulis surat padanya, lalu menyebarkannya via *Facebook*...

Jakarta, 27 Februari 2010

Catatan-catatan awal untuk Dies Natalis ke-41 STF “Drivarkara”

Catatan Akhir

* Mahasiswa Program Sarjana Filsafat STF Driyarkara.

¹ Franz Magnis-Suseno, *Etika Jawa: Sebuah Analisa Falsafi tentang Kebijaksanaan Hidup Jawa* (Jakarta: Gramedia, 1984, edisi Jerman: 1981). Angka dalam kurung merujuk pada buku ini.

² John Pemberton, *On The Subject of “Java”* (Ithaca: Cornell University Press, 1994).

³ Saya berutang budi pada uraian Colin Gordon, “Governmental Rationality: An Introduction”, dalam *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, ed. Graham Burchell, Colin Gordon, dan Peter Miller (Chicago: The University of Chicago Press, 1991), 1-49 yang memberi gambaran lengkap tentang ranah riset Governmentality dalam keseluruhan karya akhir Foucault.

⁴ Lihat Michel Foucault, “The Political Technology of Individuals”, dalam *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*, Luther H. Martin, Huck Gutman, dan Patrick H. Hutton (Amherst: The University of Massachusetts Press, 1988), khususnya Bab 8, 145-162.

⁵ Michel Foucault, “The Political Technology of Individuals”, 156 dst. Untuk analisis lebih rinci, lihat Pasquale Pasquino, “Theatrum Politicum: The Genealogy of Capital-Police and the State of Prosperity”, dalam Graham Burchell, Colin Gordon, dan Peter Miller (eds.), *The Foucault Effect, Studies in Governmentality*, 105-118. Pasquino menunjukkan (h. 110), kategorisasi yang sama juga dipakai dalam semacam manual yang diterbitkan untuk wilayah-wilayah berbahasa Jerman. Salah satu kategori yang berbeda dengan ensiklopedia di Prancis, adalah munculnya kategori ‘orang Yahudi’ dan hilangnya kategori ‘Agama’.

⁶ Dalam esai awal (pertama terbit di *Orientalis*, 1978) yang menjadi kerangka dasar buku *Etika Jawa*, Rm. Magnis lebih mengeksplisitkan soal permukaan ini: “Yang menentukan ialah agar *permukaannya* kelihatan tetap tenang. Masalahnya bukan pertama-tama untuk mencegah adanya konflik-konflik itu sendiri, karena konflik sering didasarkan pada kepentingan-kepentingan yang bertentangan secara obyektif, melainkan *jangan sampai adanya konflik itu menjadi kentara*.” Lihat “Etika Sebagai Kebijaksanaan Hidup—Catatan tentang Struktur Etika Jawa”, dalam Franz Magnis-Suseno, S.J., dan S. Reksosusilo, O.C.M., *Etika Jawa dalam Tantangan: Sebuah Bunga Rampai* (Yogyakarta: Kanisius, 1983), 88. Cetak miring ditambahkan.

⁷ Hildred Geertz, *Keluarga Jawa* (Jakarta: Grafiti Pers, 1983, asli: 1961).

⁸ Dua aspek terakhir ini, yakni strategi *etbok-etbok* dan *rusa*, lebih dielaborasi dalam karya etnografis

- Clifford Geertz yang mahsyur, *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa* (Jakarta: Pustaka Jaya, 1981, asli: 1960).
- ⁹ Karel Steenbrink, *Kawan Dalam Pertikaian: Kaum Kolonial Belanda dan Islam di Indonesia (1596-1942)* (Bandung: MIZAN, 1995), 215 dstnya.
- ¹⁰ Lihat proyek riset akbar M.C. Ricklefs, *Mystic Synthesisin Java: A History of Islamization from the Fourteenth to the Early Nineteenth Centuries* (Norwalk: EastBridge, 2006); dan *Polarizing Javanese Society: Islamic and Other Visions c. 1830-1930* (Singapore: NUS Press, 2007). Saya pernah membedah buku kedua (dari rencana tiga jilid) ini dalam Trisno S. Sutanto, “Pertarungan Identitas Islam Jawa”, PUSTAKALOKA, *Kompas*, 16 Agustus 2008.
- ¹¹ Frances Gouda, *Dutch Culture Overseas: Praktik Kolonial di Hindia Belanda, 1900-1942* (Jakarta: Serambi, 2007, asli: 1995), 85.
- ¹² James C. Scott, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance* (New Haven: Yale University Press, 1985).